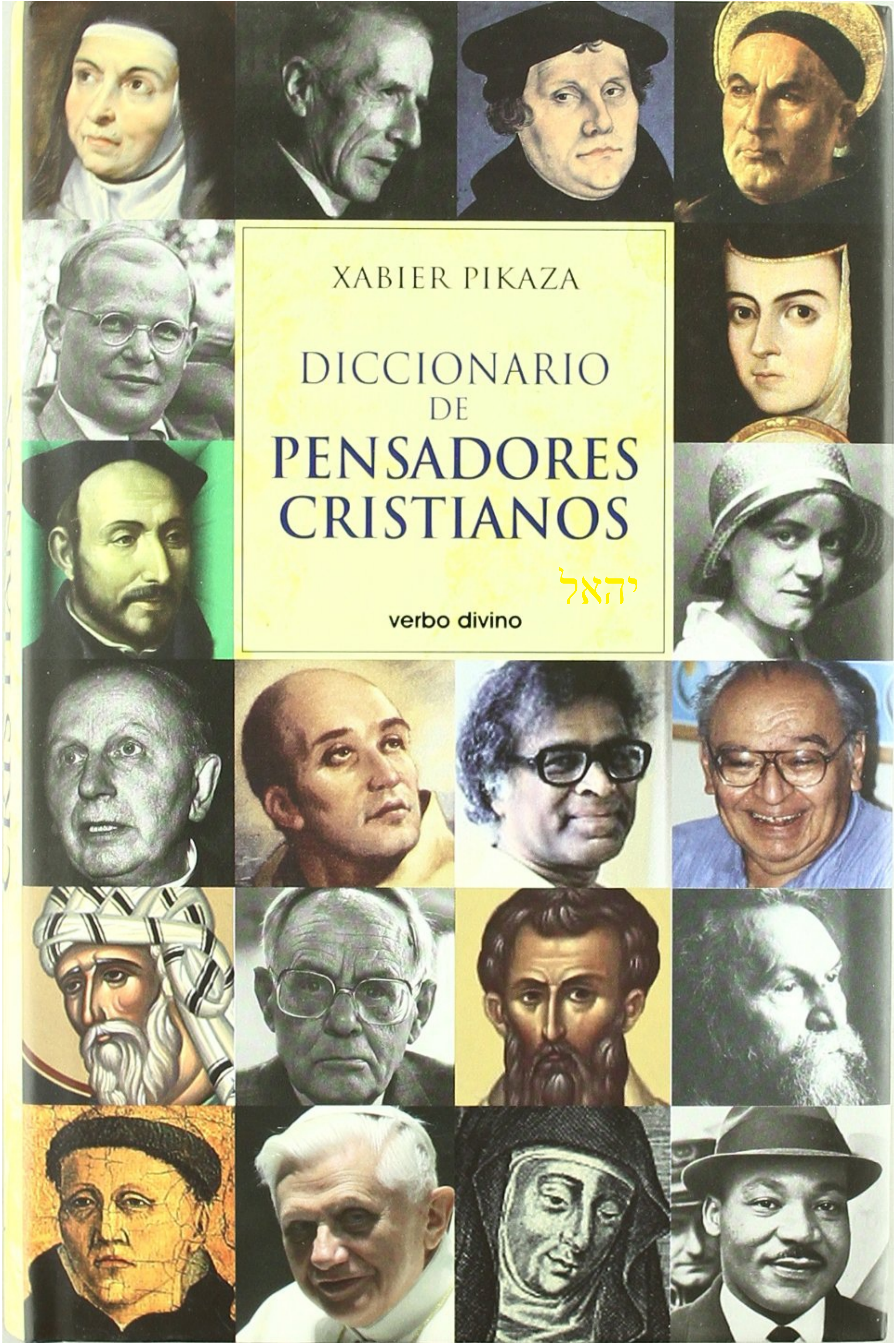

XABIER PIKAZA
DICCIONARIO
DE
PENSADORES
CRISTIANOS
יהאל
verbo divino

Xabier Pikaza

DICCIONARIO DE PENSADORES CRISTIANOS

Con la colaboración de:
Fernando Torres y otros



Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Tfno: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de sobrecubierta:
Francesc Sala

Fotocomposición:
NovaText, Mutilva Baja (Navarra)

Xabier Pikaza Ibarrondo

ISBN pdf: 978-84-9945-643-0
ISBN versión impresa: 978-84-9945-106-0

Contenido

Introducción

Este diccionario recoge la vida y obra de unos mil ciento cincuenta pensadores cristianos que han definido y siguen definiendo la historia religiosa y cultural no sólo de España y Europa (Occidente), sino del mundo entero. Más que pensamiento, el cristianismo es experiencia y compromiso de vida, pero es una experiencia que ha enriquecido el pensamiento de miles de millones de personas. Por eso me ha parecido conveniente recoger de un modo unitario la vida y obra de los pensadores cristianos más significativos.

Podría haber empezado con Jesús, el primer cristiano, precisando los rasgos principales de su mensaje y doctrina, para que sirvieran de referencia a todos los siguientes, pero he preferido tomarlo como punto de partida para tratar sólo de aquellos que, de modos diversos, se han apoyado en él para elaborar su pensamiento, desde mediados del siglo I (↗ Pablo de Tarso, Marcos, etc.) hasta principios del XXI (↗ Ratzinger, Rowan ↗ Williams, etc.). Así recojo por orden alfabético alrededor de mil ciento cincuenta pensadores, incluyendo entre ellos no sólo a teólogos y filósofos, sino también a literatos, juristas o místicos, es decir, a personas que han pensado y expresado aquello que está en el fondo del movimiento cristiano.

Éste es básicamente un diccionario «a favor», y así escucha especialmente la voz de aquellos que han sentido y vivido como propio el cristianismo. Pero no quiere ser proselitista (no hace propaganda del mensaje de Jesús), ni se cierra sólo en aquellos que han sido favorables a su mensaje, sino que incluye también la vida y argumentos de muchos que en la modernidad se han opuesto de algún modo al cristianismo (al menos al oficial), como han podido ser Marx o Nietzsche, pero pensando desde el interior del mismo cristianismo.

Como todo diccionario, éste es también muy incompleto, como advertirá pronto quien acuda al índice general. He querido introducir a todas las grandes figuras del pensamiento cristiano antiguo y, en general, estoy convencido de que he logrado hacerlo, en una línea «oficial». Pero es posible que falten en mi lista algunos «adversarios» antiguos como Celso, o pensadores de las iglesias «no calcedonianas» (sobre todo de tradición siríaca). Faltarán también muchos filósofos que se podrían tomar como cristianos, sobre todo a partir del siglo XVI, y también muchos científicos y artistas. Pero esas omisiones resultan inevitables, pues de lo contrario este libro se haría infinito.

La omisión más dolorosa afectará sin duda a los «pensadores del momento actual», entre los que he citados a bastantes, pero he podido olvidar o relegar a otros, según mi conocimiento y criterio, que puede ser parcial, aunque no creo que haya sido partidista. Resulta difícil discernir a los pensadores importantes del momento actual, valorando su importancia, antes de que el paso del tiempo borre su memoria o la conserve acrecentada. Por eso es normal que en este campo haya lagunas, que espero me perdonarán aquellos que debían estar y no están. Quizá en una nueva edición del libro podré introducirles con justicia.

Dicho eso, he de añadir que he querido escribir un diccionario positivo y abierto, haciendo lugar para todas las tendencias, desde una perspectiva «católica», es decir, universal. Por eso caben aquí los católicos «confesionales», hombres y mujeres, pero también los ortodoxos y los protestantes, y, de un modo, especial aquellos que han sido «condenados» o «notificados» por alguna instancia oficial, precisamente por aquello que han pesado. He querido que puedan caber todos los que han desarrollado un pensamiento vinculado al cristianismo.

Empleo para cada pensador un mismo esquema. Tras su nombre pongo las fechas de su nacimiento (y de su muerte, si es que pertenecen al pasado), con la in-

dicación de su «iglesia» (católico, ortodoxo, etc.) y algún otro dato que ayude a situarlo: nación o cultura, orden religiosa a la que pertenece, en el caso de que sea religioso, partidario de una línea teológica o social, etc. A continuación presento los rasgos principales de su pensamiento y recojo algunas de sus obras o libros más significativos. En algunos pocos casos (sobre todo en pensadores de la actualidad) me ha resultado imposible fijar el año de nacimiento, pues éste es un dato que algunos tienden a ocultar (y así he querido respetarles).

La mayoría de las «entradas» son breves: varias líneas (menos de una página). Pero en aquellos casos que me parecen más significativos (de ↗ Orígenes a Rahner, de Tomás de Aquino a Congar, de Lutero a Barth, de Kant a Girard, de Calvino a Ignacio de Loyola, de Bonhöffer a Luther King, por poner unos ejemplos) he querido extenderme escribiendo varias páginas, hasta ofrecer casi un tratado de su vida y obra. El lector los distinguirá pronto; ellos forman la espina dorsal de mi diccionario.

Éste es un diccionario, no un libro de texto. Por eso, no desarrolla de manera sistemática el pensamiento cristiano en cuanto tal, sino que hace algo previo: presenta de un modo esquemático a una serie de grandes pensadores que han definido la historia y la cultura de Occidente (y del mundo), pues ella resulta inseparable de la aportación cristiana. Si queremos saber lo que somos, debemos conocer lo que han sido y han dicho los grandes pensadores cristianos cuya vida y obra recoge este libro.

Como indicaré en la bibliografía, existen ya varios libros de conjunto (enciclopedias, obras generales) que han desarrollado el mismo tema, especialmente en inglés; hay además una serie casi inabarcable de informaciones electrónicas, que servirán de ayuda a los interesados y curiosos, siempre que sepan discernir los datos (así lo hace, por ejemplo, el BBK: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*: http://www.bautz.de/bbkl/). Pero no existe, que yo sepa, en perspectiva hispana, ningún texto de conjunto que recoja y valore la vida y obra estos mil ciento cincuenta pensadores cristianos, como yo hago en este libro, desde un punto de vista católico, aunque abierto a todas las confesiones y formas de cultura cristiana.

Este diccionario es fruto de cuarenta años de estudio y enseñanza de teología, y así condensa lo que ha sido un elemento esencial de mis lecturas y mis reflexiones, que he venido recogiendo en apuntes de clase, resúmenes de libros, recensiones y esquemas de trabajos anteriores, sin olvidar mi contacto personal con muchos autores actuales, a quienes he podido presentar así de primera mano. La misma atalaya de mi vida profesional me ha permitido observar y anotar la vida y obra de muchos pensadores que aquí incluyo de un modo agradecido. En esa línea he de añadir que este diccionario resulta inseparable del conjunto de mi vida de lector, profesor y autor de libros de fondo cristiano.

He dicho que no existe en castellano nada parecido, pero debo matizar ese juicio recordando el trabajo memorable de P. Santidrián, titulado casi como el mío, *Diccionario breve de pensadores cristianos* (Estella ³1999; 1ª ed. de 1991), que ha cumplido una función importante en nuestro espacio social, cultural y religioso. Guillermo Santamaría, director de publicaciones de Verbo Divino (editorial donde P. Santidrián había publicado su libro), me ha sugerido que retome y amplíe los motivos principales de aquel libro, matizando su título, pues ya no se trata de un diccionario «breve», sino simplemente de un *Diccionario de pensadores cristianos,* con pretensiones un poco más amplias y sistemáticas. Por eso, he comenzado recordando a P. Santidrián y agradeciendo a Verbo Divino su confianza al pedirme que elabore este nuevo diccionario, que ahora ofrezco a modo de continuación y complemento de mis dos anteriores: *Diccionario de la Biblia* (Estella 2007) y *Diccionario de las tres religiones* (Estella 2009, en colaboración con A. Aya).

Es un diccionario de *pensadores cristianos.* Por formación y docencia, me he fijado más en las ideas que en la vida de los mil ciento cincuenta pensadores que recojo en este libro. Pero las ideas son inseparables de la vida, de manera que he debido situar a cada pensador en su contexto social y religioso, recogiendo tam-

bién sus obras principales, para escribir así una especie de *Quién es Quién (Who is Who)* en la historia del pensamiento cristiano. Ciertamente, como he dicho ya, en muchos casos, sólo he podido ofrecer algunas referencias eruditas, pero en otros me he detenido a dialogar con los pensadores evocados, trazando de primera mano, y con cierta extensión, el sentido de su vida y pensamiento, hasta ofrecer así una especie de pequeño manual de teología y cultura cristiana.

Esta larga hilera de mil ciento cincuenta pensadores cristianos ha definido no sólo mi vida, sino también la vida y la cultura de Occidente, pues ellos nos han hecho capaces de pensar como pensamos y de ser lo que ahora somos. Ellos no son «todo», pues a su lado hay otros muchos hombres y mujeres importantes (en el campo de la filosofía y la ciencia, de la historia general o la política), pero son sin duda muy significativos. La historia de los últimos dos mil años no está hecha sólo de cristianismo, pero los pensadores cristianos han influido mucho en ella, como podrá ver quien se asome a la gran ventana abierta de este diccionario.

Sólo en los últimos siglos (tras el Renacimiento y la Ilustración) la filosofía y la ciencia, la política y el arte de Occidente (con la economía y las comunicaciones) se han independizado del cristianismo, en un proceso que está llegando ahora (principio del siglo XXI) a su momento decisivo. Precisamente por eso resulta conveniente recoger la vida y las aportaciones de aquellos que han sido en otro tiempo forjadores del pensamiento cristiano, adelantando al mismo tiempo, unas claves para comprender lo que puede suceder en el futuro, acudiendo para ellos a los nuevos pensadores cristianos.

Este diccionario mira de esa forma *hacia el pasado* y así recoge la memoria y las aportaciones de aquellos que nos precedieron, como una enciclopedia de pensadores cristianos antiguos. Pero, al mismo tiempo, *se abre hacia el futuro,* pues se fija de un modo especial en aquellos pensadores cristianos de la actualidad que pueden aportar una palabra de esperanza en medio de los cambios y crisis del tiempo presente.

Ortodoxos y heterodoxos, mujeres y hombres. Éste es un diccionario de *pensadores,* es decir, de hombres y mujeres que han descubierto y desarrollado, desde diversos planos, el sentido y las implicaciones de su cristianismo. Por eso no se ocupa, en general, de corrientes o escuelas (como la escolástica o el marxismo), sino de personas, aunque, como en toda regla, habrá algunas excepciones, que justificaremos en cada caso (como los ↗ gnósticos y los Salmanticenses), pero en la mayoría de los casos sólo se ocupa de personas.

Es un diccionario de pensadores *cristianos,* en sentido extenso, es decir, de personas que se mueven dentro de una sociedad cristiana, sea de un modo confesional, en línea católica, ortodoxa o protestante (como pueden ser ↗ Congar, S. Boulgakov o Barth), o en línea no confesional e incluso crítica (como podrían ser ↗ Kant, Hegel, Nietzsche o Unamuno). Es un diccionario escrito desde una perspectiva católica e hispana. Por eso otorga cierto predominio a los autores católicos que escriben en lengua castellana (en España, aunque también en América Latina), pero sin olvidar a los de otro espacio cultural (ruso, germano, anglosajón, etc.) y los de otras confesiones (ortodoxos, protestantes, etc.). De un modo especial me he fijado en los «herejes» o distintos, condenados por antiguos concilios o «notificados» en los últimos años por la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Pertenezco a la Iglesia católica, pero entiendo la catolicidad en un sentido extenso, desde el proyecto de universalidad mesiánica de Jesús y desde una opción positiva por el ecumenismo, y en esa línea recojo por igual la vida y obra de pensadores cristianos no católicos. No he querido separar a unos de otros (desde una perspectiva hispana o católica), sino integrarlos, desde sus diversas perspectivas, dentro del gran camino del pensamiento cristiano. En esa línea, al comienzo de cada entrada he procurado destacar la procedencia de cada pensador (alemán, español, francés, argentino, etc.) y su identidad eclesial (católico, protestante, etc.), pero sin que ello sirva como juicio de valor, sino como orientación para el mejor conocimiento de su vida y obra.

Sé muy bien que el pensamiento cristiano lo han elaborado de un modo oficial casi siempre los varones, por ello resultan mayoría en este diccionario. Pero he querido poner de relieve la aportación de casi cien mujeres, que han influido tam-

bién de manera poderosa en la visión del cristianismo y que lo harán con más fuerza en un próximo futuro (llegando a ser mayoría en el campo del pensamiento cristiano). Así lo indicaré el último de los índices particulares que añado al final del diccionario.

Una limitación. No entran los judíos estrictamente dichos. Más difícil que fijar la identidad intracristiana de cada pensador ha sido trazar la diferencia respecto de otros «grupos» religiosos muy cercanos, como son los musulmanes y, en especial, los judíos, que comparten con el cristianismo no sólo la Biblia (Antiguo Testamento), sino una parte considerable de su historia cultural. En este campo he debido tomar una opción problemática: he prescindido de los *judíos* que no han optado expresamente por el cristianismo, aunque la «división» entre judaísmo y cristianismo resulta muchas veces extremadamente tenue.

Por eso no he podido incluir a Espinosa y Freud, ni tampoco a M. Buber y E. Levinas y a otros muchos, que deberían hallarse en un diccionario más extenso del pensamiento occidental (e incluso cristiano), por el influjo que han tenido y tienen en el pensamiento, pues en Occidente (dejemos a un lado el mundo musulmán) judíos y cristianos ha estado tan estrechamente vinculados que es muy difícil separarlos. A pesar de ello, he preferido mantener la separación, dejando a un lado a los judíos estrictamente dichos, de los que se ocupa además otro diccionario de esta misma editorial y colección (J. Maier y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo*, Estella 1995).

He tomado esta opción por fidelidad a lo que ha sido la herencia específicamente cristiana y, sobre todo, por respeto a los judíos, cuya identidad y diferencia quiero mantener, sin decir que ellos son criptocristianos, ni apropiarme de su pensamiento, por más importante que sea para la cultura de Occidente y para el mismo cristianismo. De todas maneras, con cierta vacilación, he introducido a varios pensadores de origen judío que han optado expresamente por el cristianismo (como E. ↗ Stein) o se han movido en un área más cristiana (como ↗ Marx, Bergson o S. Weil). Sea como fuere, la demarcación resulta difícil de establecer y es probable que muchos no estén de acuerdo con las opciones que he tomado en cada caso.

Utilizando otro criterio, hubiera sido preferible escribir un *Diccionario de los pensadores de las tres religiones,* que sirviera de complemento a mi libro anterior *(Diccionario de las tres religiones)*. Pero ello hubiera supuesto otra extensión y un tratamiento distinto, por la riqueza y la diversidad de los pensadores judíos y musulmanes. Por eso, sin renunciar a la posibilidad de ofrecer más adelante una obra conjunta en esa línea, escrita desde la perspectiva de las tres religiones, he preferido elaborar y publicar por separado este *Diccionario de pensadores cristianos,* aun a sabiendas de sus limitaciones.

Éste es un diccionario personal, pues soy responsable de casi todas sus entradas. He sido durante casi cuarenta años profesor de Teología, en el Colegio Mayor de Poio y en la Universidad Pontificia de Salamanca, y he tenido ocasión de estudiar (e incluso de conocer) a muchos pensadores actuales de los que me ocupo. Por otra parte, el año 1980-1981 tuve que impartir ya un curso de historia de la teología, con mi amigo Eliseo ↗ Tourón, y con esa ocasión decidimos elaborar juntos un proyecto como éste. Pero otras ocupaciones nos robaron el tiempo necesario, y la muerte prematura y dolorosa de mi amigo (en 1996) me dejó solo en la tarea. Este diccionario refleja según eso mis opciones y mis conocimientos, en la línea de lo que hubiera hecho Eliseo Tourón, gran historiador, y recoge de un modo especial a los autores con quienes he tenido un contacto más extenso, porque han sido mis profesores (en Salamanca o Roma, en América Latina o Alemania) o porque he tenido ocasión de escucharles y de conversar con ellos, de un modo directo o indirecto, en los lugares donde he residido, estudiado y enseñado.

De todas maneras, en algunos casos, he pedido y recibido la ayuda generosa de algunos amigos, especializados en los pensadores de los que han tratado: P. Castelao ha escrito la entrada ↗ Tillich; A. Álvarez Valdés se ha ocupado de ↗ Lagrange y J. Martínez Sánchez de M. ↗ Porete. Por otra parte, C. Morano y F. Rosique han tenido el gesto de ayudarme a componer las entradas de pensadores vincu-

lados a la Institución Teresiana: P. ↗ Poveda, J. Segovia, A. Galino. De un modo igualmente amistoso, el teólogo filipino M. Ofilada ha preparado las entradas de algunos pensadores hispano-filipinos: ↗ Abesamis, Beltrán, De Mesa y Mirasol, N. del Prado, González Díaz, y Lumbreras. También me ha ofrecido su ayuda M. Emilia Castellano, con dos entradas: ↗ Isabel de la Trinidad y Edith Stein. Finalmente, Mercedes Navarro ha tenido el gesto de ayudarme a componer la lista de pensadoras; por desgracia, no he podido introducir a todas las mujeres que ella me ha indicado, pero sin su ayuda este diccionario hubiera sido mucho más pobre.

Especial mención y agradecimiento merecen, por su cercanía y su colaboración, dos pensadores y amigos. Uno es Julio Puente López, especialista en teología moral y en filosofía personalista, autor de un libro clásico (*Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta,* Madrid ²2008), que me ha ayudado a elaborar no sólo la entrada ↗ Ebner, sino otras varias de moralistas y antropólogos, ofreciéndome datos que yo no hubiera podido encontrado sin su ayuda. Otro es Fernando Torres Antoñanzas, gran conocedor del pensamiento literario, que escribió su tesis doctoral sobre *Dios en Cervantes* (Don Quijote) y que ha sido conmigo profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Pontificia de Salamanca, hasta que «prescindieron» de sus servicios. A él le he pedido que escriba las entradas referentes a los grandes pensadores religiosos de la literatura hispana: ↗ Berceo, Calderón, Cervantes, Gracián, Lope de Vega, J. Manrique, Rodríguez de Montalvo, F. de Rojas y F. Quevedo. Sin su aportación, este diccionario habría quedado a medias. Sus entradas, extraordinariamente densas y, en general, más amplias que las mías, han hecho posible que este libro abra una ventana a los grandes escritores cristianos de la literatura clásica española. Es justo que su nombre aparezca junto al mío en la portada interior.

Siete áreas. División temática e histórica. Éste es un diccionario de *pensadores*, no de teólogos sin más. Ciertamente, se detiene de un modo especial en los teólogos, pues ellos son quizá los más significativos entre aquellos que han pensado el cristianismo, pero hay otros que no pueden llamarse teólogos y que, sin embargo, han reflexionado sobre el misterio cristiano y lo han expuesto de un modo intenso y con un gran influjo (poetas y místicos, narradores e historiadores, filósofos, juristas y sociólogos, por no hablar de los músicos, pintores, arquitectos, etc.).

Significativamente, los primeros pensadores cristianos no han sido teólogos profesionales, sino más bien narradores (evangelistas), poetas (autores de himnos litúrgicos), catequistas (como la mayoría de los escritores del Nuevo Testamento o del cristianismo primitivo), hombres o mujeres de experiencia espiritual (como los gnósticos). Los teólogos estrictamente dichos (como ↗ Orígenes) han sido al principio más escasos o han venido más tarde, aunque después ocuparán un lugar especial y dominante, a partir del siglo XIII d.C.

Por eso, este diccionario de pensadores incluye a moralistas y juristas, a místicos y literatos, es decir, a hombres y mujeres que han pensado sobre el misterio cristiano, desde diversas perspectivas. Es evidente que incluye a los pensadores que más han influido en el cristianismo y en la cultura de Occidente. Pero hay otros cuya presencia aquí resulta más dudosa y discutible: podían haber aparecido y no aparecen, mientras otros quizá sobran. No puedo justificar en cada momento mi opción, aunque espero que resulte positiva. Perdonen desde ahora aquellos que encontrarán omisiones o lamentarán presencias menos oportunas. No puedo ofrecer aquí más datos, pues el mismo índice general y los índices particulares ayudarán a comprender mis opciones. Sólo quiero añadir que los hombres y mujeres que aparecen en este diccionario pueden dividirse en siete áreas, como podrá verse en los índices particulares del final del libro:

1. *Pensadores clásicos* de la Antigüedad cristiana y de las grandes iglesias, como pueden ser Tertuliano y Dionisio Areopagita, Tomás de Aquino y Duns Escoto, S. Boulgakov, Barth o Rahner.
2. *Pensadores condenados o sancionados,* sea en la Antigüedad (como Arrio y Nestorio), sea en los tiempos modernos (Schillebeeckx, Boff o Dupuis).
3. *Autores espirituales*, vinculados a las grandes tradiciones místicas, monásticas y contemplativas, a lo largo de la historia cristiana (Gregorio de Nisa o Evagrio Póntico, Juan de la Cruz y Teresa de Jesús).

4. *Representantes del pensamiento práctico*, en especial juristas y moralistas (desde Graciano y Raimundo de Peñafort hasta Häring y M. Vidal).

5. También he incluido algunos que están vinculados a la *administración* de las iglesias, desde un punto de vista práctico (desde Gelasio e Inocencio III, hasta los papas modernos, como Pío X, Pío XI y Juan Pablo II).

6. He introducido también a los *filósofos cristianos*, o vinculados con el cristianismo, desde san Agustín hasta Descartes, desde Kant hasta Zubiri.

7. He incluido finalmente una serie de *literatos (y artistas) cristianos*, especialmente de lengua castellana, destacando de un modo especial a los maestros del Renacimiento y Barroco español (de Luis de León a Gracián, de Lope de Vega a Calderón de la Barca, de quienes se ocupan extensamente las entradas de F. Torres).

Las siete áreas anteriores pueden servir de ayuda a la hora de organizar este libro, de manera que podríamos hablar de siete diccionarios en uno. Pero estos mismos pensadores cristianos pueden dividirse conforme a otros criterios y, en especial, según el tiempo en que han vivido, como he puesto también de relieve en los índices particulares, en los que distingo tres grandes etapas:

1. *En el primer milenio* se pueden trazar las siguientes divisiones: Autores bíblicos (s. I), gnósticos y apologetas (s. II), padres prenicenos (s. III), crisis arriana (s. IV), Padres de la Iglesia, pensadores de las iglesias orientales (ss. V-X), pensadores de las iglesias latinas (ss. V-X).

2. *De la Reforma gregoriana a la modernidad*. Con el nuevo milenio, siglo XI, se inicia una nueva etapa en la historia cristiana, en la que distingo los siguientes momentos: cristiandades de Oriente (ss. XI-XV), nueva cristiandad occidental (ss. XI-XII), escolástica latina (ss. XIII-XIV), Renacimiento y humanismo (ss. XV y XVI), Reforma protestante (ss. XVI-XVII), Contrarreforma católica (ss. XVI-XVII), Ilustración (s. XVIII).

3. *Siglo XIX-XX: las tres grandes confesiones.* En esta apartado recojo algunos de los teólogos contemporáneos más significativos de las tres confesiones: protestantes, católicos, ortodoxos.

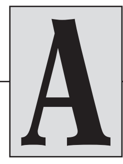
Pero con esto acaba ya la introducción y dejo que los mismos lectores vayan al texto y valoren (disfruten) la vida y obra de los mil ciento cincuenta pensadores que siguen. El índice general podrá ayudarles mejor y también los índices particulares, donde divido y organizo de algún modo a los diversos pensadores. La bibliografía, centrada de un modo especial en diccionarios de este tipo, podrá situarles mejor ante los temas, lo mismo que algunos índices particulares (de pensadores católicos, protestantes ortodoxos, lo mismo que de mujeres).

Así termina (por ahora) la larga confección de este largo diccionario, que empecé en Salamanca (hasta el 2003), seguí en Madrigalejo del Monte (hasta comienzos de 2009) y he terminado en un pueblo llamado San Morales (¡paradoja de nombre!). Saben mis amigos lo que me ha costado terminarlo y lo sabe, sobre todo, Mabel, mi mujer, que ha debido soportar con muchísimo amor y gran paciencia mi larga y extraña «enfermedad de diccionario», que ha llegado a cansar incluso al mismo Bizkor, tan listo y paciente.

Sólo me queda dar nuevamente las gracias a todos los que me han acompañado en la travesía de este diccionario, y particularmente a M.ª Puy Ruiz de Larramendi, por su paciente y sabia labor de correctora de texto y estilo.

A todos ellos se lo ofrezco y devuelvo, recordando de un modo especial a los pensadores que más me han acompañado y enseñado y que son ya muy mayores o que han muerto, como ↗ J. M. Delgado y E. Tourón, ambos mercedarios.

Xavier Pikaza
San Morales de Tormes
Verano de 2010



ABELARDO (1079-1142)

Filósofo y pensador cristiano, que es tan importante y representativo por su aventura biográfica (sus relaciones con Eloísa) como por su creación intelectual, a pesar de que ella es muy importante. Estudió Filosofía con Guillermo de Champeaux (en la Escuela Catedralicia de París) y enseñó Dialéctica en Melun y Corbeil. Más tarde estudió Teología con Anselmo de Laon y desde 1113 enseñó Dialéctica y Teología en Escuela Catedralicia de París. Éstos son los rasgos básicos de su pensamiento: a) Abelardo es (con ↗ Anselmo y Ricardo de san Víctor) el mayor representante del primer racionalismo medieval (del siglo XII), que quiere superar y recrear la herencia anterior, de tipo platónico-monástico, antes de la síntesis escolástica. Ha sido partidario de una búsqueda racional de la verdad; se interesó por la lógica y por el análisis del lenguaje, a través de un método de oposiciones (de un *sic et non,* si y no) que iluminan el camino de la comprensión de la realidad. b) Abelardo fue un crítico del lenguaje y estaba empeñado en superar un realismo neoplatónico, que identificaba la verdad con las ideas eternas. A su juicio, la verdad se expresaba en el lenguaje, en un contexto de búsqueda racional, iluminada por la fe cristiana, que seguía siendo para él la luz final de todo conocimiento. c) Abelardo fue un iniciador del método «científico»: busca las razones y discute los temas, siguiendo un método de argumentación *(sic et non),* a favor y en contra, que será esencial en esencial en la filosofía e incluso en la teología posterior. Lógicamente, algunos defensores de la «tradición», que quieren transmitir y defender lo que siempre se ha dicho, más que replantearlo de un modo consecuente, le han atacado y acusado ante las autoridades eclesiásticas, que lo condenaron. d) Abelardo fue un teólogo marcado por su propia aventura vital, vinculada a su amor fracasado por Eloísa, lo que nos permite comparar su vida con la de otros representantes del amor fracasado o imposible en el mundo de la gran teología cristiana: ↗ Orígenes, que se castró, para pensar mejor; ↗ Agustín, que expulsó a su «esposa», para centrarse en la iglesia; ↗ Bonhöffer, que no pudo culminar su noviazgo porque lo mataron. Ellos marcan la dificultad que ha existido en vincular amor humano y teología. En ese contexto, la «aventura» de Abelardo resulta teológicamente muy significativa, como indicaré, marcando primero su «calamidad» afectiva y después la «calamidad» de su pensamiento.

1. *Una calamidad afectiva*

Esta «calamidad» afectiva de Abelardo está marcada por su encuentro con Eloísa, que él mismo ha contado de manera desenfadada e intensa en su *Historia calamitatum* (texto latino en PL 178, 113-182; versión cast. en *Historia calamitatum y otros textos filosóficos*, Oviedo 1993, 13-127). Abelardo era un clérigo intelectual, pero no ordenado, de manera que pudo haberse casado y de hecho se casó con Eloísa, en un matrimonio frustrado, fracasado, calamitoso.

a) «*Había en París una muchachita, de nombre Eloísa*, sobrina de un canónigo llamado Fulberto, mujer de gran belleza y de muchísimas letras.» Así comienza el capítulo cinco de las calamidades de Abelardo, a quien el tío canónigo confió la educación de su hija, ofreciendo así la ocasión de que naciera entre ellos el amor:

> «Totalmente enardecido de amor por la muchachita, busqué la ocasión de llegar a intimar ¿Qué más diré? Nos unimos primero en una misma morada, y después en una misma pasión. Y así, con ocasión del estudio nos entregábamos por completo al amor, y los apartes secretos que el amor deseaba nos los brindaba el trabajo de la lección. De manera que, abiertos los libros, se proferían más

palabras de amor que de estudio, había más besos que doctrinas. Más veces iban a parar las manos a los senos que a los libros; el amor desviaba los ojos hacia los ojos con más frecuencia que los dirigía hacia las palabras escritas. Para suscitar menos motivos de sospecha, el amor –no el furor– daba azotes de vez en cuando: con afecto, no con ira, para que así sobrepasaran en suavidad a cualquier ungüento. ¿Y qué más? Ningún paso de amor dejaron de dar los ávidos amantes, y añadieron cuanto el amor pudo imaginar de insólito. Y al tener poca experiencia de estos goces, con más ardor nos dábamos a ellos y menos se trocaban en hastío. Y cuanto más se apoderaba de mí el deleite, menos tiempo tenía para la filosofía y para dedicarme a la enseñanza» (cap. 5).

Ésta es la historia humana del amor entre un filósofo, aprendiz de teólogo, y una joven estudiosa. Vivieron así varios meses de afecto y estudio, y mostraron su amor de manera que todos los estudiantes de París lo supieron, menos su tío, que fue, como suele pasar, el último en enterarse. Evidentemente, tuvieron que separarse en lo externo, mientras el amor crecía:

> «La separación de cuerpos era unión máxima de espíritus, y más crecía el amor al negársele alimento, y haber pasado por la vergüenza nos hacía más desvergonzados... No mucho después la niña supo que estaba encinta, y con gran júbilo me lo dijo en seguida por escrito, consultándome qué pensaba yo que debía hacerse. Entonces, una noche, según lo que habíamos concertado, en ausencia de su tío la sustraje a hurtadillas de la casa de éste, llevándola sin demora a mi patria. Allí vivió en casa de mi hermana hasta que dio a luz un varón al que llamó Astrolabio» (cap. 5).

Parece que el mismo cultivo del amor y el cuidado del niño Astrolabio tenía que exigir el matrimonio de los dos amantes, con una vida posterior de fidelidad, trabajo compartido y educación del niño. Pero las cosas se complicaron, como veremos.

b) *Abelardo quiere y realiza un matrimonio secreto.* Es hombre de «palabra». Reconoce su error y está dispuesto a repararlo, como él mismo propone al canónigo Fulberto, responsable de Eloísa.

> «Y para apaciguarlo, me ofrecí a darle mayor satisfacción de la que podía esperar, uniéndome en matrimonio a la que había corrompido, con tal de que ello se hiciera en secreto, para no dañar mi reputación».

El matrimonio era posible porque Abelardo era sólo clérigo con órdenes menores. Sin duda, Abelardo es buen amante y hombre honrado, pero es vanidoso y, en el fondo, pone su carrera por encima del amor de Eloísa y de su hijo, proponiendo y realizando un matrimonio en secreto.

Así lo desea Abelardo y eso es lo que hacen:

> «Nacido, pues, nuestro pequeño, y habiéndolo encomendado a mi hermana, volvimos ocultamente a París; y al cabo de unos días, tras velar y orar secretamente, de noche, en una iglesia, allí mismo muy de mañana nos unimos con la bendición nupcial, en presencia de su tío y de algunos amigos, míos y suyos. Después nos retiramos por separado y en secreto, y en adelante no nos vimos más que de tarde en tarde y a escondidas, tratando de ocultar lo que habíamos hecho».

Se trata de una historia absolutamente triste, por el niño a quien abandonan en manos de una tía, sin reconocer el fruto de su amor, y por el secreto del matrimonio, celebrado de noche, a escondidas, como si fuera algo malo. También es triste por la poca valentía de Abelardo, que se mostrará más tarde un gran filósofo, pero que ha sido mal amante y mal marido. En ese contexto se sitúan sus largas digresiones «espiritualizantes» sobre la dificultad de conciliar la ciencia y la vida esponsal, sobre las ventajas del celibato para el cultivo del conocimiento. Ellas expresan la dificultad que en su contexto había para vivir de un modo «cristiano» y normal un matrimonio.

c) *El amor de Eloísa.* Ella no quiere casarse, porque le quiere a él, y no quiere «destruir» su carrera intelectual.

> «Regresé al punto a mi patria, e hice volver a mi amante para convertirla en mi esposa. Pero ella no lo aprobaba en modo alguno, y se oponía a fondo por dos motivos: mis riesgos y mi deshonra. Aseguraba que su tío nunca podría aplacarse con una reparación, como en efecto se vio más adelante. Preguntaba cómo habría de obtener reputación por unirse conmigo, si yo mismo la perdía, rebajándonos por igual a ambos...».

Conforme al relato de Abelardo, Eloísa se oponía al matrimonio con los argumentos normales de la filosofía y la ascesis de tu tiempo, poniendo de relieve las dificultades que para la tarea intelectual de Abelardo implicaba la vida de casado. Pero en el fondo de esos argumentos late un amor más alto hacia Abelardo. Eloísa no piensa en su bien, sino en el de Abelardo, cuya felicidad ella busca, por encima de todo.

> «Añadía ella, por fin, que me sería muy peligroso hacerla volver (volver a París, para casarse), y que le sería más grato –y para mí más honroso– ser llamada amante que esposa, a fin de que sólo el afecto me guardase para ella, y no me obligara fuerza alguna de lazo nupcial. Y que, separados por algún tiempo, sentiríamos al encontrarnos goces tanto más gratos cuanto más espaciados. Procurando persuadirse, o disuadirme, con estas razones y otras semejantes, y no pudiendo doblegar mi insensatez ni soportando ofenderme, con muchos suspiros y lágrimas puso así fin a su discurso: "sólo nos falta como remate una cosa" –dijo–, "que, al perdernos los dos, al amor anterior le siga un dolor no menos grande"; y en esto, como todo el mundo sabe, no le faltó espíritu profético».

d) *La venganza del canónigo.* Han vuelto a París, se han casado como él quería y como el tío había convenido, pero con eso no acaban los problemas, sino que empiezan los más duros. Se divulga el matrimonio, ella quiere negarlo para defender a Abelardo, pero no puede. Abelardo, por su parte, para defenderse (y para mantener la relación a escondidas), la «mete» en un convento, aunque sin velo (es decir), sin voto de castidad. A partir de aquí comienza la venganza:

> «Sabido esto, su tío y sus parientes pensaron que esta vez yo los había engañado por completo, y que, haciéndola monja, me quedaba fácilmente libre de estorbos. Indignadísimos por ello, y conjurados contra mí, estando yo una noche acostado y durmiendo en una habitación secreta de mi albergue, y tras sobornar con dinero a un sirviente mío, me castigaron con crudelísima y oprobiosa venganza que causó pasmo al mundo; a saber, amputándome aquellas partes de mi cuerpo con las que yo había cometido lo que lamentaban. Habiéndose dado en seguida a la fuga, a dos de ellos que pudieron ser apresados se les arrancaron los ojos y los genitales: uno era el mencionado sirviente que, siendo de mi confianza, fue llevado a la traición por su codicia» (cap. 7).

Éste es el comienzo de una historia emocionante y triste. Hubiera sido hermoso que se casaran ahora del todo, abiertamente, en público, ante el mundo entero, él eunuco, ella amante apasionada. Habría podido ser un ejemplo de «filosofía cristiana». Pero quizá no estaban los tiempos maduros para ellos, ni tampoco estaba maduro Abelardo. El tío Fulberto recibe una pequeña multa y puede seguir de canónigo, quizá como signo de una institución que castra a los que quieren ser distintos.

Abelardo será de ahora en adelante «eunuco sabio». Sabe que los eunucos son para la Biblia (al Antiguo Testamento) como apestados, que no pueden «entrar en la Iglesia» (cf. Lev 12,24; Dt 13,1). Tanto él como los responsables de aquella Iglesia siguen en un plano de Antiguo Testamento. Él tomará los hábitos en la Abadía de Saint-Denis (junto a París) y será de ahora en adelante un sabio sin amor, un dialéctico genial, pero sin «alma» verdadera, un hombre de dolor. Eloísa, por su parte, se hará monja de verdad, sin dejar de ser amante.

> «Confieso que, en medio de tanto abatimiento, me empujó hacia el refugio de los claustros monásticos más bien la confusión de la vergüenza que el deseo de una vida nueva. Ya entonces Eloísa, siguiendo de buen grado mis órdenes, había tomado el velo, ingresando en un monasterio. Así pues, ambos recibimos a la vez los sagrados hábitos» (cap. 8).

Abelardo es un buen profesor, uno de los hombres más sabios del siglo XII, uno de los precursores de la modernidad, pero un hombre «castrado por un tipo de Iglesia» (representada por el canónigo). Eloísa, en cambio, será una monja amante... Vivirá en el convento, será fiel a la regla, pero seguirá amando a Abelardo de una forma sublime, escribiéndole unas cartas que siguen siendo testimonio de fidelidad radical y apasionada en el amor. Quizá sea ella, Eloísa, la que debería entrar en una historia de pensadores cristianos, mucho más que él, que fue inteligente e intrépido, pero que quizá no supo poner el amor por encima de todas las cosas.

2. *Una calamidad teológica*

La *Historia de las calamidades* de Abelardo tiene dos partes. La primera, que hemos expuesto ya, es de tipo afectivo (sus relaciones rotas con Eloísa). La segunda es de tipo intelectual, pues condenan su teología.

> «Sucedió entonces que me puse a discurrir acerca del fundamento mismo de nuestra fe mediante analogías propias de la razón humana, y a componer un tratado de teología *Sobre la Unidad y Trinidad divina* para mis alumnos, que me pedían razones humanas y filosóficas y me imploraban argumentos inteligibles más que verbalismos, afirmando ser superfluas las citas no seguidas de comprensión, y que no puede creerse lo que no se entiende primero, y que es ridículo que alguien predique a otros lo que ni él ni sus alumnos pueden captar con el entendimiento, pues el Señor mismo arguye que son "ciegos que guían a ciegos" (*Mateo,* XV, 14). Habiendo visto y leído muchos este tratado, complació en general mucho a todos, ya que en él parecía darse satisfacción, por igual, a todas las cuestiones acerca de su asunto. Y pues tales cuestiones eran consideradas como las más difíciles de todas, cuanta mayor seriedad presentaban tanta mayor sutileza se juzgaba que requería su solución; muy irritados por ello mis adversarios promovieron contra mí un concilio» (cap. 9).

Estas razones trinitarias, que él quiso desarrollar, fueron causa de su segunda condena, que ahora fue de palabras (quisieron quitarle las razones, no los genitales, como antes). Se reunió un Concilio en Sens (el año 1140), cuando él era ya hombre venerable (anciano) para aquel tiempo. Había expuesto sus razones con la misma fuerza con que en otro tiempo había expresado su amor hacia Eloísa. Pero una segunda vez fue condenado. Abelardo apeló al Papa y escribió una apología de su método y de sus planteamientos teológicos, explicando el sentido de las proposiciones de su obra, que había sido condenada. Pero también apelaron al Papa los firmantes del Concilio de Sens y san ↗ Bernardo, pidiendo que se condenara a Abelardo, cosa que hace el Papa, ratificando el año 1141 la condena anterior. Éstos son, según el Concilio y el Papa, algunos de los errores de Abelardo:

> «1. El Padre es potencia plena; el Hijo, cierta potencia; el Espíritu Santo, ninguna potencia. 2. El Espíritu Santo no es de la sustancia [v. 1: de la potencia] del Padre o del Hijo. 3. El Espíritu Santo es el alma del mundo. 4. Cristo no asumió la carne para librarnos del yugo del diablo... 6. El libre albedrío basta por sí mismo para algún bien... 8. Dios no debe ni puede impedir los males. 9. De Adán no contrajimos la culpa, sino solamente la pena. 10. No pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuanto se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa. 11. No hubo en Cristo espíritu de temor de Dios. 12. La potestad de atar y desatar fue dada solamente a los Apóstoles, no a sus sucesores... 16. El diablo mete la sugestión por operación de piedras o hierbas. 17. El advenimiento al fin del mundo puede ser atribuido al Padre. [De la Carta de Inocencio II, *Testante Apostolo,* a Enrique obispo de Sens, 16 de julio de 1140]: "Nos... de común acuerdo con nuestros hermanos los obispos cardenales, por autoridad de los Santos Cánones hemos condenado los capítulos que vuestra discreción nos ha mandado y todas las doctrinas del mismo Pedro Abelardo juntamente con su autor, y como a hereje les hemos impuesto perpetuo silencio..."» (DH 721-729).

Esta condena de Abelardo ha de entenderse en el contexto de las disputas de su tiempo, situando además sus proposiciones dentro del sentido de conjunto de su obra. Es posible que algunas de sus afirmaciones fueran arriesgadas, pero ellas iniciaban un camino de diálogo racional que gran parte de la teología posterior de la Iglesia ha ratificado, de manera que el conjunto de la teología posterior ha seguido más el camino de Abelardo que el de aquellos que le condenaron «por segunda vez». La primera «condena» había sido hacía poco más de veinte años, cuando los matones de Fulberto lo castraron (el año 1119). La segunda es ahora, el año 1140, cuando el Concilio de Sens lo condena y el Papa ratifica la sentencia (1141). Había quedado sin genitales. Ahora queda sin «razones» en una Iglesia que le obliga a perpetuo silencio, quitándole la palabra. Así se retira al Monasterio de Saint-Marcel, en Chalon-sur-Saône, donde a los pocos meses muere (1142). Pero le

queda tiempo para terminar su obra principal *(Sic et non)* y, sobre todo, para escribir el libro que le ha hecho famoso entre los pensadores cristianos: la *Historia de sus dos calamidades,* una de castración corporal, otra de castración de pensamiento. Así podemos decir que Abelardo es uno de los pensadores cristianos que pueden tomarse como testimonio de un «amor frustrado», de un tipo de castración humana. El cristianismo debía haber sido un camino para expresar el amor en plenitud, pero, por razones distintas, algunos de los grandes teólogos de la cristiandad (como ↗ Orígenes y Agustín) fueron también unos «castrados», como Abelardo. En un sentido muy distinto, ↗ Bonhöffer no pudo culminar su camino de amor. Murió Abelardo, pero Eloísa vivió todavía 22 años, conservando y cultivando el amor de un modo intensísimo. Abelardo fue un gran filósofo y un amante trágico, pero no pudo (o no quiso) ser ejemplo de amor cristiano, por no querer del todo a Eloísa, por abandonar a su hijo.

Bibl. Entre las obras de Abelardo, contenidas en PL 178, se incluyen: *Logica*; *Dialectica*; *De unitate et trinitate divina*; *Theologia christiana*; *Introductio ad theologiam*; *Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*; *Sic et non*; *Ethica seu scito se ipsum*; *Commentariorum super S. Pauli epistolam ad Romanos*. La más conocida es, como he dicho, la *Historia calamitatum*. Entre las versiones modernas al castellano, cf. *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* (Zaragoza 1988); *Ética o conócete a ti mismo* (Madrid 1991); *Historia Calamitatum y otros textos filosóficos* (Oviedo 1996); *Cartas de Abelardo y Eloísa* (Madrid 2007). Cf. M. Fumagalli, *Introduzione a Abelardo* (Roma 1988). R. Jolivet, *Abelardo, Dialettica e Mistero* (Milán 1996); L. Feuerbach, *Abelardo y Heloísa y otros escritos de juventud* (Granada 1995); *El amor de Abelardo* (Madrid 1993); C. Riera, *Cartas de Abelardo y Heloísa*; precedido de *En favor de Heloísa* (Palma de Mallorca 2008); H. Santiago-Otero, *La Cátedra y el púlpito frente a frente: Pedro Abelardo y San Bernardo* (Madrid 1983); E. Gilson, *Eloísa y Abelardo* (Pamplona 2004).

Abesamis, Carlos (n. 1934)

Teólogo católico filipino, nacido en Naga City, Bicol. Es jesuita, estudió en Innsbruck, Austria, con diversos profesores, entre ellos Karl Rahner. También estudió Biblia en el Pontifico Instituto Bíblico de Roma (1966-1968) con Luis Alonso Schökel. Cofundador del Socio-Pastoral Institute, además de profesor en diversos centros jesuitas y conferenciante renombrado. Le interesa el desarrollo de una teología indígena desde el contexto del Tercer Mundo, desde las exigencias de los pobres y oprimidos. Así aboga por una teología de la liberación filipina, anclada en la noción de la salvación íntegra de la persona, que no sólo se limita a lo espiritual. Así entiende el cristianismo como encarnacionismo, dentro del contexto de la historia de un pueblo que se realiza como transformación total.

Bibl. *Salvation: Historical and Total* (Quezon City 1978); *What is Inside the Wooden Bowl? (Ano Po ang Laman ng Mangkok?) How Not to Move Towards a Contextual Theology* (Manila 1997); *A Third Look at Jesus* (Quezon City 1999).

M. Ofilada

Adam de Perseigne (1145-1221)

Monje cisterciense francés, abad del monasterio de su nombre. Era hijo de agricultores y fue primero canónigo regular y monje benedictino, antes de hacerse cisterciense. Era un hombre con gran fama de santidad y de sabiduría y se dice que dialogó con el abad ↗ Joaquín de Fiore sobre sus revelaciones y que colaboró en la predicación de la Cuarta Cruzada.

Bibl. Hay edición latina y traducción francesa de sus cartas en Jean Bouvet (ed.), *Adam de Perseigne. Lettres*. *Texte latin, introduction et notes* (SCh, París 1960). Hay también escritos suyos en *The Cistercian World: Monastic Writings of the Twelfth Century* (Nueva York 1993). La Editorial Monte Carmelo (Burgos) está preparando una edición castellana de sus cartas, poniendo de relieve su honda espiritualidad cisterciense, en la línea de los escritos de ↗ Bernardo y Aelredo de Rielvaux. Resulta notable su forma de entender la amistad, desde una perspectiva intelectual y afectiva. A su juicio, el cristianismo es experiencia de cercanía amorosa.

Adam de San Víctor (s. xii)

Canónigo de la Orden de San Agustín, de origen bretón, de la Abadía de San Víctor de París. Fue compositor musical y poeta religioso, autor de secuencias e himnos, cantados en la liturgia de su abadía y extendidos después al conjunto de la Iglesia católica. Se puede citar como ejemplo una secuencia litúrgica para ser cantada en la celebración del día de la Trinidad, fies-

ta que los canónigos de la Abadía de San Víctor (entre los que destacó ↗ Ricardo de San Víctor) fueron de los primeros en celebrar litúrgicamente en Occidente:

> «Al proclamar la unidad veneramos la Trinidad con una misma reverencia; afirmamos que existen tres personas diferentes... Padre, Hijo, Espíritu Santo; son un solo Dios; y sin embargo cada una de las tres persona posee algo que es propio. Tienen una sola fuerza, una sola voluntad, tienen un solo esplendor, una sola claridad: cada persona es lo mismo que la otra... El Hijo es igual al Padre, pero esto no suprime toda distinción en lo que afecta a sus personas. Siendo igual el Padre y el Hijo, su vínculo espiritual o Espíritu procede del uno y del otro... No hay en Dios nada fuera de Dios: no hay fuera de él causa ninguna...».

BIBL. Cf. H. Spitzmüller, *Póesie latine chrétienne du Moyen Age* (París 1971, 647-651). Las *Sequentiae* de Adán de S. Víctor han sido editadas en PL XCCCVI, col. 1423-1534; G. Vecchi (ed.), *Adam de S. Victor: Liriche sacre* (Bolonia 1953).

ADAM, Karl (1876-1966)

Teólogo católico alemán. Fue profesor de Dogmática en la Universidad de Tubinga, donde escribió sus obras más conocidas: *La esencia del catolicismo* (Barcelona 1955, original de 1924) y *Cristo nuestro hermano* (Barcelona 1953, original de 1929). Dentro de su visión del catolicismo destaca su concepción de la Iglesia como cuerpo de Cristo y comunidad fraterna más que como institución jurídica. En su cristología pone de relieve a Cristo como hermano de los hombres, frente al riesgo de un monofisitismo latente en la teología católica, que de hecho había olvidado su carácter humano, y frente al riesgo de una cristología de la gloria, centrada sólo en Cristo Señor. La teología de K. Adam ha influido en el despertar del pensamiento católico alemán del siglo XX, aunque su postura respecto del nazismo haya sido ambigua.

BIBL. Cf. también *Glaube und Glaubenswissenschat* (Rottenburg 1923); *Gesammelte Aufsätze zur Dogmengeschichte und Theologie der Gegenwart* (Augsburgo 1936). Han sido traducidas al castellano: *El Cristo de nuestra fe* (Barcelona 1958); *Jesucristo* (Barcelona 1970).

AELREDO DE RIELVAUX (1110-1167)

Llamado también Elredo. Monje cisterciense y teólogo británico, nacido en Northumberland, hijo de un sacerdote casado, llamado Eilafs. Educado junto al rey, a cuyo servicio estuvo, tenía gran influjo en la corte y nobleza de Escocia, conoció a los 24 años a los cistercienses de Rielvaux, en Yorkshire, donde profesó como monje. Fue maestro de novicios y escribió para ellos el *Speculum Caritatis* (1143). De 1147 hasta su muerte ejerció como abad, realizando una gran labor no sólo en el monasterio, sino en la vida social y política del entorno. Fue un gran predicador, un hombre que atraía a las multitudes, y a su muerte el monasterio contaba con 140 monjes y unos quinientos hermanos legos. La espiritualidad de Aelredo se funda ante todo en la Biblia (evangelio de Juan), en la regla de san ↗ Benito, en las confesiones de san ↗ Agustín y en los escritos de san ↗ Bernardo.

Las obras de Aelredo surgieron a petición de sus amigos monjes y tienen una finalidad pastoral, centrada en el seguimiento de Cristo y en el amor mutuo entre los hermanos. Aelredo es el mejor exponente de la espiritualidad del amor mutuo (de fraternidad y amistad). En esa línea se le puede llamar el «doctor de la amistad», entendida en sentido radical, como amor de Dios que se expresa en la amistad de los hermanos, tal como deben vivirlo los monjes, no sólo ellos, sino con todos los cristianos. Por eso, él define a Dios como «amistad», no simplemente como «caritas»: *Deus Amicitia Est* (cf. *De spirituali amicitia*, PL 195, 669-670). Dios es amistad que se expresa y concreta en la historia de los hombres, como puso también de relieve, en ese mismo tiempo, ↗ Ricardo de San Víctor. Ésta es la verdad suprema del pensamiento bíblico y cristiano que la filosofía oficial de Occidente ha tendido a olvidar, presentando a Dios como Esencia y Physis (es decir, como naturaleza) más que como Amor y Persona.

BIBL. Sus escritos han sido editados en *Beati Aelredi abbatis Rievallensis Opera omnia* (PL 195) y en *Opera omnia*, CChr. CM 1 (Turnhout 1971). En castellano: *La amistad espiritual* (Madrid 1969 y Burgos 2002); *Sermones litúrgicos: primera colección de Claraval* (Burgos 2008).

Ágreda, María de (1602-1665)

Teóloga y vidente católica. Se llamaba María Coronel y Arana, nació y vivió en Ágreda, Alta Castilla (Soria), y fue desde los 16 años religiosa de las Concepcionistas de la misma villa. Sus famosas experiencias espirituales de conocimiento interior y de visión experimental de la vida de Jesús y de su Madre, con transformaciones interiores y exteriores, la convirtieron en lugar de referencia cristiana para miles de personas de todas las clases sociales, incluido el rey de España, de manera que logró un gran influjo social y político. Fue al mismo tiempo gran escritora, directora de almas y mujer carismática, de manera que se cuentan de ella muy diversas historias de milagros. Sin embargo, su aportación más significativa al pensamiento cristiano está vinculada a sus cartas al rey y a su obra histórico-espiritual sobre la Mística Ciudad de Dios. *Las cartas*, publicadas por F. Silvela. *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Agreda y del Sr. Rey D. Felipe IV* I-II (Madrid, 1885-1986), tienen hoy un valor más histórico que teológico y sirven para situar un momento clave de la historia de España y de Europa, vinculado al declive del imperio hispano y a la caída del sueño católico de los Austrias, mirado desde una perspectiva providencialista.

La *Mística Ciudad de Dios* (edición moderna en Ágreda 1982) es una extensa biografía histórico-teológica de la Virgen María, escrita según ella por mandato de la misma Virgen, que le va revelando los diversos momentos de su vida. Se trata de una obra que hoy definiríamos de «imaginación teológica», pero que nos ha apasionado a todos los que, en un momento de la vida, la hemos leído. Sor María de Ágreda descubre (*invenit*: encuentra-inventa) el transcurso de los acontecimientos y pensamientos interiores y exteriores de la Madre de Jesús, en un despliegue inmenso de connaturalidad emotiva e intelectual. De esa forma rehace, como quizá nadie ha hecho, los rasgos más significativos de la figura de la Madre de Dios, tal como los vive una mujer y monja del Barroco, desde un pueblo perdido de la montaña de Soria, bajo el Moncayo. Ésta es una obra que dividió a los lectores y a las inquisidores (la Inquisición española la aprobó, pero la romana la condenó el año 1681, revocando después la condena). Universidades y papas discutieron de una forma apasionada sobre ella, queriendo descubrir dogmas o antidogmas y proyectando quizá sobre el libro algo que el libro no podía ofrecer (una teología dogmática). La *Mística Ciudad de Dios* es una de las obras cumbre del imaginario religioso del Barroco. Es difícil comprender la espiritualidad y el ideario religioso de este tiempo si no se atiende a una obra como ésta. Es normal que siga levantando polémicas, que se expresan sobre todo en el proceso de beatificación de la M. Ágreda, nuevamente abierto.

Bibl. Cf. *Epistolario español Cartas de sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV I-V* (Madrid 1958) Cf. L. García Royo, *La Aristocracia española y Sor María de Jesús de Agreda* (Madrid 1951); R. Fernández, *Arte, devoción y política la promoción de las artes en torno a Sor María de Agreda* (Soria 2002).

Agripa de Nettesheim (1486-1535)

Filósofo, alquimista y teólogo alemán, uno de los hombres más famosos del Renacimiento. Estudió en Colonia y París, fue profesor de hebreo, cabalista y ocultista. Llevó una vida irregular. Se le vincula a Lutero, pero es más importante por sus aficiones ocultistas y por sus críticas a la institución que por su posible relación con la Reforma protestante. Criticó la filosofía escolástica y también las estructuras de la Iglesia, queriendo encontrar la unidad entre la Escritura cristiana y la filosofía oculta (magia, esoterismo). Su obra más importante (*De occulta philosophia, libri tres*, 1531) vincula elementos de magia y cábala, astrología y alquimia, medicina y filosofía natural, desde una perspectiva animista. Conforme a la visión de Agripa, el mundo constituye un todo orgánico dirigido por un espíritu universal, que se manifiesta en la Escritura judía y cristiana, pero también (al mismo tiempo) en las combinaciones de la magia y de la cábala. Es también importante por su demonología. A su juicio, el Dios oculto lo dirige y lo gobierna todo a través de espíritus y almas, de manera que el universo constituye un todo orgánico, donde cada elemento influye en los demás, a través de un tipo de combinación sagrada. Por eso, siguiendo en la línea de Marsilio ↗ Ficino, quiere de-

sarrollar una ciencia universal, que explore y despliegue los poderes ocultos de la naturaleza, de un modo más mágico que científico.

BIBL. Cf. también *De nobilitate et praecellentia faemini sexus* (1229, sobre la superioridad de las mujeres; versión cast. *De la nobleza y preexcelencia del sexo femenino*, Barcelona 1999); *De incertitudine et vanitate de scientiarum et Artium* (1527, sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes, nueva edición en Universidad de Valencia 2000). Sus obras se siguen publicando en ediciones populares y científicas. Entre ellas, además de las citadas: *Las ceremonias mágicas* (Barcelona 2004); *Filosofía oculta, magia natural* (Madrid 1992).

AGUIRRE, Rafael (n. 1941)

Exegeta y teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana, en el Instituto Bíblico de Roma y en la Escuela Bíblica de Jerusalén, donde ha residido con frecuencia. Ha sido profesor de exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Deusto-Bilbao, donde ha creado una «escuela», centrada en el estudio de los textos y de las tradiciones básicas del Nuevo Testamento. Ha colaborado con I. ↗ Ellacuría y J. Sobrino en el desarrollo de la teología latinoamericana, siendo, al mismo tiempo, el principal promotor de los estudios de sociología bíblica en el mundo cultural hispano. Se ha preocupado por estudiar el entorno cultural y político de la historia de Jesús y de los libros del Nuevo Testamento, marcando una nueva época en la exégesis hispana, no sólo a través de su obra, sino de las obras de sus discípulos.

1. *Jalones de una vida*

R. Aguirre es un intelectual abierto a los diversos espacios de la cultura social y religiosa del tiempo antiguo y de la actualidad, tanto desde la perspectiva occidental, como desde el Cercano Oriente (Palestina) y desde Centroamérica, donde ha enseñado durante muchos años. Esta apertura a los diversos horizontes culturales y sociales le ha permitido desarrollar unas dotes especiales para el trabajo en equipo, como muestra el volumen homenaje que algunos de sus amigos le han ofrecido: Carmen Bernabé y Carlos Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo. Relevancia social y eclesial de los estudios sobre Orígenes del cristianismo* (Estella 2008). De la introducción de ese libro quiero tomar algunas ideas (y ciudades) centrales de su trayectoria personal e intelectual: a) R. Aguirre ha fundado su conocimiento teológico en la *Roma del Vaticano II*, donde llegó el año 1962, cuando empezaba el Concilio, para permanecer allí siete años, en un ambiente teológico marcado por la presencia de grandes figuras (Rahner, Küng, Congar o Schillebeeckx), que pasaban por los grandes seminarios y colegios de estudiantes. En ese contexto optó por el estudio de la Biblia, porque era un campo de encuentro histórico y cultural, abierto al futuro de la Iglesia. b) La segunda ciudad intelectual de R. Aguirre es *Jerusalén,* donde estudió después en L'École Biblique et Arqueologique (con R. de ↗ Vaux, P. Benoit y J. M. Boismard). Su estancia en Jerusalén, que se ha ampliado después durante muchos años, como becario del Instituto Bíblico y Arqueológico Español, le ha permitido conocer por dentro la historia de Jesús, encarnada en una tierra, en una gente. c) R. Aguirre ha sido y sigue siendo un hombre de Bilbao, en el País Vasco, tierra de historia rica y conflictiva que él ha analizado y estudiado en las colaboraciones que ha venido publicando en diversos medios, reunidas después en libros como: *El túnel vasco: democracia, Iglesia y terrorismo* (Alegría de Oria 1998). d). R. Aguirre es un hombre riguroso en el estudio de los temas centrales de la investigación bíblica, desde la perspectiva del análisis social y cultura, en diálogo con algunos de los investigadores más destacados del último tercio del siglo XX (↗ Theissen, Malina, etc.).

2. *El origen múltiple de la Iglesia*

R. Aguirre ha sido y sigue siendo uno de los analistas religiosos más significativos de la problemática cultural, social y política de España, desde la vertiente del cristianismo. En el momento actual, se esfuerza por precisar los diversos elementos que se vinculan en el surgimiento del cristianismo primitivo (varias líneas de judeocristianismo, comunidades paulinas...), no para quedarse simplemente en el pasado (con afán arqueológico), sino para recrear desde el pasado el presente de las iglesias cristianas. La cita que sigue recoge, a mi juicio, los

elementos básicos de su proyecto histórico-teológico:

«En primer lugar, quiero indicar que estudiamos el pasado no porque busquemos recetas para el presente, pero sí nos mueve el deseo de recuperar posibilidades perdidas y abrir perspectivas nuevas. En el cristianismo de los orígenes llama la atención la libertad de expresión, el contraste de opiniones –incluso la seriedad de los conflictos–. Ya sé que las cosas han cambiado mucho y que, con el paso del tiempo, las instituciones hacen más firmes y más precisas sus reglas; pero... pienso por ello que la mirada a los orígenes invita a ampliar la libertad de expresión en el seno de la Iglesia, a no zanjar precipitadamente los debates. Tengo la impresión de que a veces se habla de forma contundente y rápida de temas muy complejos. Hay un tipo de cuestiones para las que quizá sería oportuno un lenguaje menos pontifical y más fraterno que hiciera posible una mayor participación de la comunidad en la elaboración de la voz de la Iglesia.

En segundo lugar, el estudio crítico de los orígenes introduce la historicidad en la consideración de las estructuras eclesiales, lo cual es muy serio, porque la Iglesia puede darse su propia normatividad –y esto es plenamente legítimo–, pero no puede justificar precipitadamente con argumentos teológicos un proceso histórico. Fijémonos en que Pablo no repite el mensaje de Jesús; Jesús anuncia constantemente el Reino de Dios, y esta expresión prácticamente desaparece de las cartas de Pablo. Más aún: Pablo apenas cita palabras de Jesús, sino que en sus cartas solamente se encuentran algunas alusiones a palabras del Maestro. Creo que Pablo es fiel a Jesús, pero con creatividad y libertad. Para nuestro tiempo diría que hay que evitar una consideración anquilosada de las declaraciones doctrinales y dogmáticas.

En tercer lugar, deseo referirme a la pluralidad de modelos eclesiológicos que encontramos en el Nuevo Testamento. Están las comunidades paulinas –a su vez muy variadas–, pero también las judeocristianas. Esta pluralidad nos enseña que la unidad de la Iglesia no significa en absoluto uniformidad. Por tanto, el ecumenismo tendrá que entenderse sobre todo como el reconocimiento recíproco de la pluralidad de las diversas Iglesias, bien entendido que esto no elimina la necesidad de unos consensos básicos cuya obtención puede ser difícil, pero que no se identificarán con todos los perfiles de ninguna de las Iglesias actualmente existentes.

En cuarto lugar, cada vez me parece con más intensidad que nuestra situación tiene más similitudes con la de Pablo. Imaginemos a Pablo cuando llegaba a Éfeso, a Corinto, a Atenas, a todas aquellas grandes ciudades donde estaban las más famosas escuelas de filósofos y llegaban los más diversos cultos, muchos procedentes de Oriente. Eran ciudades cosmopolitas, un hervidero de vidas, ideas y negocios, donde Pablo no es extraño que un tanto atribulado se preguntara, al llegar a ellas, por dónde empezar a anunciar el evangelio. Pues bien, tengo la impresión de que en Europa occidental estamos en una situación paulatinamente parecida a la de san Pablo: los cristianos somos cada vez más una minoría en medio de un océano de indiferencia religiosa. ¿Qué hizo Pablo? Él, por supuesto, no participaba en los cultos públicos, él era muy crítico con muchos de los valores socialmente hegemónicos y establecidos. Sin embargo, Pablo no se enfrentó directamente contra el culto imperial –habría sido suicida– ni pretendió erigirse en interlocutor directo del imperio –habría supuesto una ingenuidad–. Creo, por el contrario, que lo que Pablo intentó fue introducir los valores evangélicos en el tejido social. Él iba estableciendo comunidades domésticas, socialmente bien asentadas, con estructuras ágiles y flexibles que podían extenderse, con capacidad de acogida, que establecían relaciones con comunidades de otras ciudades.

Hay un tipo de cristianismo que tiene los días contados. Nuestra situación se parece más a la del cristianismo de los orígenes. Aquellos primeros seguidores de Jesús no crearon guetos aislados en su sociedad, en absoluto, pero influyeron y transformaron la sociedad imperial no en virtud del poder de sustitución, sino porque crearon desde abajo una red de comunidades participativas, ágiles, con capacidad de adaptación y de extensión en las que la fe se expresaba como generadora de fraternidad, superadora de tribalismos y discriminaciones, solidaria con los más necesitados, en las que encontraban identidad y reconocimiento

gentes marginadas o desorientadas en el mare mágnum del imperio. En contra de lo que a veces se dice (que el cristianismo se extendió porque un determinado emperador lo convirtió en la religión oficial y lo impuso desde arriba, desde el poder político), los emperadores Constantino y Teodosio acabaron reconociendo al cristianismo como la religión oficial porque ya desde hacía tiempo era una ideología emergente que respondía a necesidades muy sentidas, que se había ido extendiendo y convirtiendo en hegemónica en el seno del tejido social del imperio» (cf. Correo Digital, *El mito de los orígenes de la iglesia,* 15 de noviembre de 2004).

BIBL. Son numerosos los trabajos colectivos que ha dirigido o en los que ha colaborado. Entre ellos: *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella 1990); *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (en colaboración con A. Rodríguez) (Estella 1992); *Los milagros de Jesús: perspectivas metodológicas plurales* (Estella 2002). Entre sus obras individuales, cf. *Exégesis de Mateo 27,51-53. Para una teología de la muerte de Jesús en el evangelio de Mateo* (Estella 1980); *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana* (Estella 1998); *La mesa compartida. Estudios de Nuevo Testamento desde las ciencias sociales* (Santander 1994); *Ensayos sobre el cristianismo primitivo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella 2001).

AGUSTÍN DE HIPONA (354-430)

Obispo y teólogo latino del norte de África. Su aventura vital, unida de forma inseparable a su teología, ha marcado hasta hoy la cultura y la vida cristiana de Occidente. Nadie ha influido tanto como él en el desarrollo del pensamiento medieval cristiano, tanto en el plano de la filosofía, como en la teología y la vida eclesial.

1. *Una aventura vital e intelectual*

El pensamiento de Agustín se ha expresado de muchas maneras y en diversos libros de tipo filosófico y teológico, antes y después de su conversión al cristianismo (286) y de su elección como obispo de Hipona (395). Agustín fue un retórico y un pensador con increíble capacidad de penetración en los problemas de la vida. Había nacido en Tagaste, en el norte de África (actualmente Argel). Estudió retórica en Cartago y siendo casi un adolescente tomó una concubina (una mujer de segundo rango, a la que podría después abandonar, para casarse con una esposa de su mismo nivel). Tuvo con ella un hijo llamado Adeodatto (el año 372) y con ella siguió casado por lo menos doce años (hasta el 384).

Cultivó desde el principio el amor por la filosofía (ya el año 372 leyó el *Hortensio* de Cicerón), inclinándose hacia un tipo de platonismo. Pero le preocupó, sobre todo, el problema del mal, en sentido intelectual y existencial, y se inscribió como «oyente» (auditor) en la iglesia de los maniqueos (↗ Mani), en la que permaneció casi diez años (de los 19 a los 28), mientras enseñaba Retórica en Tagaste y en Cartago (del 374 al 383). Turbado interiormente, se trasladó a Milán, donde fue también maestro de Retórica (384) y donde leyó de un modo más intenso los libros de algunos platónicos (Plotino y Porfirio) que le permitieron superar el dualismo radical de los maniqueos, buscando un tipo de bondad superior, de tipo religioso. Allí escuchó también los sermones de san ↗ Ambrosio, con su interpretación alegórica de textos de la Biblia, y de esa forma puro replantear los temas centrales del maniqueísmo, descubriendo el carácter espiritual de Dios, el valor positivo de la vida. Desde esa base pudo comprender la diferencia del cristianismo, de manera que su conversión filosófica (al platonismo) vino a desembocar en una conversión religiosa (cristiana), estrictamente dicha.

La conversión de Agustín (año 386) tiene diversos elementos de tipo personal social, intelectual y emotivo, que no podemos juzgar ni valorar sin más desde nuestra perspectiva moderna, pero que deben tenerse en cuenta para entender su trayectoria y su pensamiento posterior. Lógicamente, en nuestra perspectiva, desde la raíz del evangelio, una vez convertido, Agustín podría (debería) haber legalizado (cristianizado) el matrimonio inferior que mantenía con la madre de su hijo, integrando de esa forma su vida familiar en un contexto de evangelio. Pero, en contra de eso, él expulsó (o dejó marchar) a su esposa, iniciando un camino de renuncia filosófica y cristiana al matrimonio que marcará toda su historia y teología posterior. En una línea que puede compararse a la de ↗ Orígenes, Agustín identifica el cristianismo radical y la búsqueda de la felicidad contemplativa

(el conocimiento de Dios) con el *sacrificium phalli*, es decir, con la renuncia a la vida conyugal.

El año 386 Agustín abandona su «cátedra» de retórica en Milán y se retira a una finca cercana, en Casiciaco, con su madre y unos amigos, para dedicarse al estudio y a la meditación. El año 387 se bautiza y vuelve a África, tras la muerte de su madre en Ostia. Al llegar a Tagaste vende sus bienes y reparte el producto de la venta a los pobres, retirándose a una pequeña propiedad para iniciar una vida monacal, escribiendo después su famosa *Regla*, que ha servido de inspiración para numerosas comunidades, a lo largo de los siglos, siendo aún observada por los dominicos y otros grupos de religiosos. El año 391 viajó a Hipona para fundar un monasterio, pero la comunidad cristiana lo elige sacerdote, para que ayude a su obispo Valerio. Acepta con dolor la elección. A la muerte de Valerio, el año 395, es elegido obispo. Desde ese momento hasta su muerte (el 430), Agustín desarrolla una vida de intensa actividad, dirigiendo su diócesis, escribiendo sobre diversos tipos de cuestiones teológicas y enfrentándose, con sus escritos y su pastoral, a los numerosos movimientos heréticos de su zona y de otros lugares de donde le escriben, pidiendo consejo sobre temas vinculados con los donatistas, arrianos, pelagianos, priscilianistas, etc. En su vida y en su obra se condensa y refleja toda la vida de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo. Desde esa base quiero evocar cuatro de sus obras más significativas: Confesiones, Regla, Ciudad de Dios y Sobre la Trinidad.

2. *Confesiones. El «pecado» de san Agustín*

Debo empezar citando las *Confesiones,* uno de los libros más influyentes de la historia universal. Nadie hasta entonces se había sentido obligado a dar cuenta de su vida, para presentarla ante la comunidad creyente. Pero Agustín se sintió obligado a hacerlo, pues su vida anterior y su «conversión» eran hechos públicos, conocidos por gran cantidad de personas, en la Iglesia y en la sociedad civil; y así lo hizo tras haber sido consagrado obispo (el año 395), para presentar ante todos «su vida» anterior, en forma de oración ante Dios, de reconocimiento personal de su pasado y de presentación de su vida ante aquellos que quisieran conocerle. Se trata ciertamente de un libro de oración, donde confiesa la grandeza de Dios. También es una obra de examen personal, en la que se atreve a reconciliarse consigo mismo. Evidentemente, es un hombre sincero y así, con toda sinceridad, presenta en público el desarrollo de su vida hasta la conversión.

Escribió esta obra en tres años (del 397 al 400), pasados casi catorce desde su conversión, y lo hizo como obispo, para exponer su vida ante aquellos que quisieran conocerla. Suele decirse que Agustín confiesa en esta obra sus «grandísimos pecados». Pero, desde una perspectiva actual, los pecados no son tales o, por lo menos, no son tan terribles, de manera que podemos llamarles errores de juventud, pasiones de crecimiento, libertades sexuales... Sin embargo, nos parece muy importante el tema de su relación afectiva con una mujer de condición social inferior con la que se había casado y con la que tiene y educa un hijo al que interpreta como «dado por Dios» (le llama Adeodato). Según el Derecho romano, se trataba de un verdadero matrimonio, aunque temporal, hasta el momento en que Agustín encontrara una mujer de rango superior con la que pudiera casarse en matrimonio entre iguales.

Los doce largos años de convivencia de Agustín con esa mujer resultan fundamentales para interpretar su vida y su conversión, su experiencia filosófica y su forma de entender el cristianismo. Lógicamente, hoy no podemos proyectar sobre Agustín nuestra visión de las relaciones afectivas y personales. Pero, en línea de Evangelio, podríamos esperar que, tras convertirse al cristianismo, él hubiera formalizado su relación con aquella mujer, sin abandonarla, para buscar otra de condición más alta (como quería su madre, Mónica) o para quedar célibe, entre un grupo de amigos célibes (como él decidirá de hecho).

Desde nuestra perspectiva, el verdadero «pecado» de Agustín no fueron sus posibles devaneos de adolescencia, ni sus iniciaciones sexuales más o menos furtivas, ni mucho menos su matrimonio de más de doce años con la madre de su hijo, sino el hecho de abandonarla, pues él la había querido y ella le entregó su vida, marchándose

cuando él se lo exigió, sin pedirle nada a cambio (ni siquiera a su hijo), como el mismo Agustín confiesa:

> «Mientras tanto, mis pecados se multiplicaban. Cuando se retiró de mi lado aquella mujer con la cual acostumbraba dormir y a la cual estaba yo profundamente apegado, mi corazón quedó hecho trizas y chorreando sangre. Ella había regresado a África no sin antes hacerte el voto de no conocer a ningún otro hombre y dejándome un hijo natural que de mí había concebido. Y yo, infeliz, no siendo capaz de imitar a esta mujer e impaciente de la dilación, pues tenía que esperar dos años para poderme casar con la esposa prometida y, no siendo amante del matrimonio mismo, sino sólo esclavo de la sensualidad, me procuré otra mujer. No como esposa ciertamente, sino para fomentar y prolongar la enfermedad de mi alma, sirviéndome de sostén en mi mala costumbre mientras llegaba el deseado matrimonio. Pero con esta mujer no se curaba la herida causada por la separación de la primera; sino que pasada la fiebre del primero y acerbo sufrimiento, la herida se enconaba, más me dolía. Y este dolor era un dolor seco y desesperado» (*Confesiones* 6, 15).

Éste es, a nuestro juicio, el «pecado» más grave, del que Agustín ni siquiera se confiesa. Ésta fue la voluntad de su madre Mónica, que quiso que él abandonara a su mujer anterior, para casarse con una de posición más elevada... Éste fue el error de Agustín, que no supo comprender el daño que hacía a su mujer. Fue un yerro de omisión evangélica y humana, el único pecado grave de Agustín que, por vivir un amor presuntamente más alto, expulsó a la mujer con la que había convivido doce años... Ciertamente, era un hombre de lucidez extraordinaria, uno de los más lucidos y sinceros de la historia del cristianismo occidental. Pero estuvo ciego ante algo que, a nuestro juicio, resulta muy importante: no descubrió el valor personal de la mujer con la que se había casado, aunque fuera en un matrimonio entre desiguales. Jurídicamente, según el Derecho romano, él tenía el derecho de expulsar a su mujer. Pero el cristianismo debería haberle capacitado para actuar de otra manera, es decir, para no expulsarla.

Tras su conversión, Agustín pensó que la mejor manera de responder a la llamada de Dios era vivir en celibato, dedicado al cultivo de los «valores superiores», alejado de los «peligros de la carne», y así lo hizo, marcando con su opción y con su teología de «alejamiento sexual» gran parte de la historia posterior del cristianismo en Occidente. Había otra respuesta, que Agustín no quiso o no pudo ver (quizá influido por el maniqueísmo anterior y por un tipo de idealismo espiritualista griego, contrario a la «carne»). Esa respuesta, que en aquel tiempo era muy posible (Agustín podía haber sido obispo y casado), habría marcado de un modo distinto el pensamiento cristiano.

3. *Vida fraterna en comunidad. La Regla*

Como he puesto de relieve, san Agustín no pudo escribir un verdadero *De Matrimonio,* es decir, un tratado cristiano de *vida conyugal,* pues se lo impedían sus condicionamientos personales, intelectuales y eclesiales. Fue una pena, pues su ejemplo podía haber cambiado la vida cristiana en Occidente. Agustín no supo descubrir el valor más alto del matrimonio cristiano, pero vio y cantó el valor de la vida fraterna en comunidad de célibes. En esa línea escribió el más profundo e influyente de todos los tratados de vida religiosa de la historia cristiana, al menos en el ámbito latino. Sin duda, la Regla de ↗ Benito ha influido más en la vida monacal, pero la de Agustín resulta más amplia y ha podido fundar varios tipos de vida religiosa.

Tras su conversión, primero en Tagaste (año 387), después en Hipona (desde el 391) e incluso después de haber sido nombrado obispo (395), Agustín quiso vivir en comunidad, pidiendo a sus colaboradores que hicieran lo mismo. Se trataba básicamente de una comunidad de clérigos, al servicio de las tareas eclesiales. Pero también fundó una comunidad femenina, dirigida por su hermana, para la que escribió una carta sobre los principios de la vida comunitaria, según el evangelio. Esa carta y dos sermones son la base de la *Regla de San Agustín* (cf. Ep. 211, en PL 33 y *Regula ad servos Dei,* PL 32), que es la base de la vida religiosa en Occidente, asumida no sólo por los agustinos propiamente dichos (entre

los que podemos citar a ↗ Kempis, Erasmo y Lutero), sino también por los miembros de otras muchas órdenes y congregaciones que la siguen tomando como fundamento de su vida. Quiero destacar aquí dos rasgos de esa Regla, que ofrece un ideario prodigioso de vida cristiana, tanto en su principio (amor mutuo) como en la forma de entender la función mediadora del «superior».

a) *Principio: amor mutuo*.

> «Ante todas las cosas, queridísimos Hermanos, amemos a Dios y después al prójimo, porque estos son los mandamientos principales que nos han sido dados. 2. He aquí lo que mandamos que observéis quienes vivís en comunidad. 3. En primer término, ya que con este fin os habéis congregado en comunidad, vivid unánimes en la casa: tened una sola alma y un solo corazón orientados hacia Dios. 4. Y no poseáis nada propio, sino que todo lo tengáis en común, y que el Superior distribuya a cada uno de vosotros el alimento y vestido, no igualmente a todos, porque no todos sois de la misma complexión, sino a cada uno según lo necesitare; conforme a lo que leéis en los Hechos de los Apóstoles: "Tenían todas las cosas en común y se repartía a cada uno según lo necesitaba". 5. Los que tenían algo en el siglo, cuando entraron en la casa religiosa, pónganlo de buen grado a disposición de la Comunidad...» (*Regla* 1-5).

Éste es el principio y compendio de la Regla y de la vida cristiana en comunidad de célibes. En la raíz y fundamento de esta vida no se pone ningún tipo de organización superior, ninguna idea metafísica, ninguna experiencia mística especial. En ella no se empieza aludiendo ni siquiera a la Iglesia, aunque es evidente que en el fondo de este tipo de vida se encuentra la experiencia de la Iglesia de Jerusalén, según Hch 2 y 4. El centro y compendio es el amor, en sus dos formas (a Dios y al prójimo). Lo que Agustín pretende es la creación de una comunidad de amor en el plano del alma (nivel intelectual y volitivo) y del corazón (nivel afectivo).

b) *Mediaciones, amor comunitario*. El fin de la vida religiosa es el surgimiento de un espacio de comunión personal celibataria. La Regla de Agustín no alude todavía a «votos» (que vendrán más tarde, en el siglo XII-XIII), ni a mediaciones institucionales estrictas (basta con que un grupo de personas se reúna desde Dios, para vivir en comunión). Ella no establece horarios, ni tareas concretas, ni tipos de comunidades. Sólo se fija en el amor mutuo, cultivado a través de la vida común, la oración y un tipo de trabajo, muy centrado en lo intelectual. Sólo a partir de ese supuesto y en un segundo momento, como mediación al servicio del amor comunitario, habla de un «superior» o responsable del amor (no del poder) en la comunidad. La figura del superior (que no tiene autoridad ministerial) se inscribe según eso dentro del compromiso comunitario del conjunto de los hermanos: «corresponde principalmente al superior local (= prior o primero) hacer que se observen todas estas cosas (= Regla) y si no lo fueren no se transija por negligencia sino que se cuide de enmendar y corregir» (Regla 45). Ese superior no se encuentra por encima sino dentro de la fraternidad. No es signo de Dios por su poder sobre los hermanos, sino por su autoridad como animador del grupo.

4. *Funciones de la autoridad*

En la línea anterior, el superior aparece como mediación importante en la vida fraterna. Por eso su oficio incluye el *corregir y enmendar* a los hermanos, para mantener y promover la fraternidad. Según eso, el superior no se halla fuera sino dentro de la fraternidad y lógicamente debe compartir la vida del conjunto de los hermanos. En otras palabras, según Agustín, la vida cristiana no exige jerarquía, sino sólo fraternidad, según el evangelio. No hay jerarquía, pero hay animación fraterna. a) *Servicio*: «El que os preside (= prior) no se sienta feliz por mandar con autoridad sino por servir con caridad...» (46). La autoridad es ministerio de amor (no de poder) y se expresa por la ayuda que el superior ha de ofrecer a los restantes miembros de la comunidad, apareciendo así como criado (= siervo) de los hermanos (cf. Mc 10,38-45 par) y mostrándose dichoso al servirles. b) *Ejemplo*: «Muéstrense ante todos como ejemplo de buenas obras» (46). Ésta es su autoridad. El superior agustino es un maestro de vida; no un director espiritual (como el abad benedictino), ni gestor de una ad-

ministración (como ciertos poderes civiles), sino alguien que puede ofrecer un ejemplo de vida, un gurú comunitario. Por eso se dice que debe «preceder con honor» a los hermanos, es decir, caminar primero. Le han dado esa tarea (honor) y lo debe asumir, sabiendo que ha de ser siervo de todos. c) *Amor*: «Busque más ser amado que temido... sirva con caridad» (46). Hacerse querer, éste es el principio de toda autoridad. Por eso, el superior ha de ser alguien que tiene el carisma del amor (de hacerse querer, de ser amado), suscitando así una comunión (de amigos o/y hermanos). Ciertamente, amar es servir, pero también dejarse. d) *Temor divino*: «Ha de dar cuenta a Dios de todos vosotros» (46), sabiendo que cuando más elevado se halla entre vosotros más peligro corre de caer» (47). De esta forma subraya Agustín el riesgo del poder, como lo ha hecho toda la tradición evangélica: ser superior es un gozo (servicio de amor), pero es también un riesgo, no sólo en este mundo (utilizando a los otros a la fuerza) sino también ante el reino futuro. El que manda tiene un riesgo mayor de perderse. Por eso pide la regla que se ruegue por los superiores, no sólo para que lo hagan bien sin más bien para que «no se condenen» tomando la autoridad como medio para su egoísmo.

5. *Tareas concretas de la autoridad*

Partiendo de lo anterior se pueden formular algunas las *tareas especiales* del superior, entendido como hermano mayor o como «padre» que se ocupa de los problemas y personas de la comunidad. a) *Corrija a los inquietos* (46). Inquietos son los turbulentos, los fogosos, los que todo lo emprenden y cambian, los que nunca están tranquilos con nada. No son malos, no aparecen aquí como perversos sino como intranquilos. Corregir significa en este caso *moderar*: procurar que surja y se cultive la paz con este tipo de personas. Corregir significa acompañar y guiar en la paz a los que están siempre en riesgo de perder la paz. b) *Consuele a los tímidos* (46). Consolar es dar fuerza, ofrecer ánimo, ayudar en el camino a los que parece que son incapaces de caminar. No se trata aquí del gesto paternalista de dar un «cariñito» sino de la actitud creadora de ofrecer fortaleza, de animar a los que se encuentran faltos de ánimo. Hay hermanos «tímidos», que no se atreven a decir, pensar, hacer... que buscan un cobijo en el convento. Función del superior es dar alma: hacer que los religiosos sean capaces de actuar, de asumir el camino comunitario, de realizarse como personas, en libertad. c) *Acoja a los débiles* (46). Acoger es recibir, ofrecer un lugar de vida, un espacio de confianza... En algún sentido es lo mismo que «consolar» (dar ánimo), pero tiene un matiz más receptivo, de escuchar y recibir a los miembros más débiles de la comunidad. La casa religiosa aparece de esa forma como lugar donde los miembros más enfermos y frágiles se pueden sentir comprendidos y valorados. Función del superior es ofrecerles lugar de vida en la conjunto de la comunidad, sin que ellos puedan ser manipulados por nadie. d) *Sea paciente con todos* (46). Esto es evidentemente lo que más necesita el superior: la paciencia ante los fallos y carencias de los otros... Saber esperar, saber entender, saber dar tiempo a las cosas... Ésta es la función suprema del superior: animar la vida comunitaria con paciencia grande. El convento no es lugar de perfectos sino casa de personas muchas veces mediocres. La paciencia es básica para que esta casa funcione.

Esta *Regla* de san Agustín, que así hemos condensado, constituye uno de los textos más significativos e influyentes del pensamiento cristiano de Occidente. Millones de personas que no han entendido ni leído los grandes tratados teológicos de Agustín, ni han seguido sus disputas eclesiales, han escuchado y cumplido esta regla, tanto en la vida religiosa formal (en varias órdenes y congregaciones) como en otros estilos de vida cristiana. Así lo ha destacado, por ejemplo, T. Viñas, en una tesis doctoral titulada: *La amistad en la vida religiosa: interpretación agustiniana de la vida en comunidad* (Madrid 1995).

6. *Pensamiento cristiano. Momentos básicos*

Después de su conversión (año 386-387) y en especial después de su nombramiento como obispo (año 395), Agustín desarrolla una inmensa labor teológico-pastoral, que aquí sólo podemos evocar, pues resulta imposible detenernos en cada uno de sus temas.

a) *Plano personal: teología del pecado original y de la gracia*. Toda su vida fue un intento de comprender y soportar los males de este mundo. Por eso fue por un tiempo seguidor de ↗ Mani, profeta gnóstico que en el fondo defendía la existencia de una divinidad perversa que nos oprime desde fuera, de manera que no somos responsables, sino víctimas del mal que cometemos. Su conversión al cristianismo eclesiástico va vinculada al descubrimiento del valor superior de la gracia y del amor de Dios que todo lo funda y lo llena. Según eso, Agustín se ha convertido al «platonismo ortodoxo» (el mal no existe, no hay Dios perverso) y al cristianismo eclesial: en la Iglesia de Jesús se puede vivir desde el amor y superar los males de este mundo.

Desde esa base, toda su obra cristiana será una *teología de la gracia,* es decir, del amor positivo de Dios que transforma la vida de los hombres que, en sí mismos (por sí mismos), parecen estar y están de hecho condenados al pecado. Agustín deja de ser maniqueo (no cree ya en un Dios perverso), pero acentúa de manera inmensa el peso del «pecado original» con el que nacemos, un pecado desde el comienzo de la historia, un «peso de perversión» que nos arrastra. Muchos consideran que esta insistencia de Agustín en el pecado original no proviene sin más de la experiencia cristiana, sino de su pasado maniqueo; sea como fuere, ella ha marcado hasta hoy la teología de Occidente, que ha llegado a estar obsesionada por esa visión del ser humano como «massa damnata», masa condenada a la muerte y al infierno por un pecado original antiguo. Esta insistencia en el pecado original le ha hecho muy sensible al don de la gracia, es decir, a la experiencia del amor de Dios que se ofrece y expande, como regalo siempre inmerecido, en la vida de aquellos que lo acogen. Si a veces nos perturba el Agustín del pecado, nos sigue emocionando este Agustín de la gracia, de la experiencia gozosa de Dios que viene a nuestro encuentro, por su pura bondad, sin mérito alguno de los hombres.

b) *Plano eclesial, catequesis y lucha contra las herejías*. En tiempos de Agustín, ya a comienzos del siglo V, la Iglesia del norte de África era un laboratorio donde venían a expresarse y extenderse diversas tendencias cristianas que podían convertirse en herejías, en rupturas de la comunidad. Estaban no sólo sus antiguos compañeros, los maniqueos, con los que mantuvo una disputa constante, sino otros grupos de renovadores, disidentes o separados de diversos tipos. En este contexto, la tarea de Agustín, que ha quedado reflejada en sus escritos, ha sido doble.

La primera ha sido la *edificación interna*. No conocemos a nadie que en ese tiempo haya intentado crear Iglesia con la intensidad con que él lo ha hecho, a través de sermones y doctrinas, que se recogían y comentaban no sólo en su comunidad de Hipona, sino en las iglesias del entorno y en el conjunto de la cristiandad latina. Entre sus trabajos de tipo catequético, además de los comentarios a los evangelios (y en especial al de Juan), quiero destacar su escrito *De Catequizandis rudibus,* un manual completo de catequesis, con los mejores medios de la didáctica antigua. No hay, que yo sepa, ninguna obra semejante en la Antigüedad, un tratado completo de catequesis para personas que quieren iniciarse en la fe y no tienen muchos conocimientos teóricos. En esa línea, san Agustín ha sido ante todo un catequeta, un transmisor de la fe. Él no divide a los creyentes como lo hacían los maniqueos, estableciendo categorías entre los llamados a la Iglesia (los auditores y los *electi*), sino que todos los cristianos tenían la misma dignidad. Precisamente por eso siente la necesidad de educar a todos, para que puedan integrarse plenamente en la comunidad el día de Pascua.

Su segunda tarea ha sido la defensa contra los errores y las divisiones que se están extendiendo en las comunidades. En esa línea, siendo un catequeta, Agustín ha sido también un formidable polemista, un hombre que utiliza todas las artes de la retórica que ha estudiado y de la fe eclesial que ha asumido, en contra de aquellos que, a su juicio, pueden destruir la iglesia. De un modo especial se ha enfrentado a los *pelagianistas,* que, siguiendo a ↗ Pelagio, tienden a fundar la vida cristiana en el esfuerzo propio, más que en la Iglesia, en una perspectiva de optimismo antropológico. Pero también ha luchado contra los donatistas (↗ Donato), que parecen exigir una pureza de fe y una separación eclesial que acaban siendo elitistas. Frente a unos y

otros, Agustín ha querido crear una Iglesia que sea espacio de comunión para todos los hombres y mujeres, desde la gracia, aunque en un momento determinado (quizá por su mismo pesimismo antropológico) ha llegado a pedir la intervención del Estado contra los seguidores de ↗ Donato.

c) *Plano social: La Ciudad de Dios*. La primera gran obra de Agustín fue su libro de las *Confesiones,* como he destacado ya. La última, en línea teológica, será el *De Trinitate,* de la que trataré después. Pero la más conocida e influyente ha sido su visión de la historia universal, como aparece en *La Ciudad de Dios (De civitate Dei),* donde ofrece en síntesis su pensamiento filosófico y teológico, histórico y político. Agustín fue escribiendo esta obra en diversas etapas, hacia el final de su vida, desde el 413 al 426, y la fue publicando por partes, pero con un plan de conjunto. La escribió porque los paganos acusaban a los cristianos de la ruina de Roma, que había sido conquistada por los visigodos (año 410), un hecho que muchos entendieron como un cataclismo fatídico: la Ciudad Eterna había caído en manos de unos «bárbaros». Muchos romanos ricos huyeron al norte de África; otros pensaban que había llegado el fin de los tiempos. ¿Qué ha pasado? ¿Por qué está cayendo el Imperio y termina un orden social que muchos habían pensado que era eterno? En otro tiempo, los «dioses» habían defendido a Roma. Ahora que Roma se estaba haciendo cristiana, abandonando a los dioses, caía en manos de bárbaros. Para responder a esas preguntas ha escrito Agustín esta obra genial y discutida, que ha marcado la visión de la historia y la política cristiana de Occidente, hasta el día de hoy.

En la primera parte de la obra, Agustín refuta a los que piensan que los dioses habían defendido a Roma. En la segunda expone el tema de las dos «ciudades» que coexisten ahora, la Ciudad de Dios y la Ciudad del mundo, ambas mezcladas desde el principio de los tiempos. Agustín acepta y desarrolla de esa forma un esquema bíblico, propio de la apocalíptica judía, que aparece por ejemplo en el libro de Daniel y el Apocalipsis de Juan. Pero con una diferencia. Los apocalípticos judíos y los primeros cristianos eran «milenaristas» en un sentido extenso: pensaban que al final de los tiempos triunfaría la Ciudad de Dios. Agustín, en cambio, tiende a interpretar esa lucha de ciudades de un modo espiritualista: la Ciudad de Dios está ya presente en el mundo por la Iglesia. Por eso, la salvación no es algo que se espera para el tiempo futuro, sino que se encuentra ya realizada en la vida de los fieles.

Ciertamente, Agustín defiende ante todo la acción de la divina providencia, que guía la historia de las dos ciudades. Pero tiende a entender esa providencia en formas dualistas. Más que una historia de Dios en el mundo hay «dos historias» que van en paralelo. Por eso, la Ciudad de Dios ha de mantenerse en medio de un mundo dividido, oponiéndose al mal; su tarea más honda no es salvar el mundo y transformarlo, sino mantenerse en medio de la prueba. De esa forma ha expresado Agustín de nuevo su «pesimismo histórico», vinculado a una fe inmensa en la providencia de Dios. Desde esa perspectiva es difícil hablar de un tiempo de transformación mesiánica para el futuro de la historia.

En esa línea, podemos decir que Agustín ha sido uno de los creadores del pensamiento cristiano de Occidente, tal como se expresa en este libro de *La Ciudad de Dios*, que nos sitúa ante un dualismo social y cósmico: a) en la parte superior se encuentran los valores de Dios, de tipo espiritualista; b) en la parte inferior se encuentran el mundo y su historia definidos por los deseos inmoderados con su tendencia a la violencia y a la muerte.

7. *La Trinidad*

Con las *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*, la obra más significativa de Agustín es el tratado sobre *La trinidad (De Trinitate).* Desde su tiempo maniqueo, Agustín estuvo apasionado por la unidad y la vida interna de Dios. Por eso escribió un largo tratado en quince libros. Redactó los primeros doce del 399 al 412, pero no los publicó, quizá porque no estaba satisfecho con lo escrito. Pero unos amigos hicieron copias de esos libros y las distribuyeron sin su permiso. Reaccionando ante esa intrusión, el año 420, Agustín escribió tres nuevos libros y revisó el conjunto de la obra, para publicarla.

El *De Trinitate* es quizá la obra dogmática más importante e influyente de

la teología occidental. Ella se divide en cinco partes: teología bíblica (libros I-IV), teología especulativa (libros V-VII), conocimiento interior de Dios (VIII), imagen de la Trinidad en el hombre (IX-XIV), conclusión (XV). No es un tratado de tipo meramente bíblico y eclesial, como los escritos en Oriente (↗ Basilio, Gregorio Nacianceno), centrados en la «economía» o presencia del Dios trinitario en la historia de la salvación. Agustín escribe un tratado estrictamente dogmático y especulativo, queriendo hablar del Dios en sí (en su inmanencia), en una línea que desarrollará después casi toda la teología de Occidente (↗ Anselmo, Tomás de Aquino). Resulta imposible recoger o simplemente evocar todos los rasgos y elementos de este libro, pero quiero citar algunos más significativos.

En la base de este libro se encuentra la certeza de que la mente humana es imagen de la Trinidad. Esta visión, desarrollada en el conjunto de su tarea pastoral y de su teología, ha marcado la espiritualidad y la teología de Occidente. San Agustín nos sitúa en un campo que se puede aplicar no sólo a los cristianos (el hombre es imagen de Dios en Cristo), sino también al conjunto de los hombres (casi todas las religiones conciben de algún modo al hombre como signo o presencia de lo divino o numinoso). Su asombrosa reflexión creyente ha definido la historia de la teología latina hasta el momento actual. Ciertamente, él ha sido fiel a la tradición, como lo fueron los Padres griegos; pero no quiere quedarse en la tradición, sino que la elabora desde una fuerte experiencia personal de introspección psicológica, que le permite elaborar su teología partiendo del despliegue de su propia vida, que él había contado de forma ejemplar en sus *Confesiones*.

En el comienzo de la reflexión de Agustín sobre la Trinidad podemos situar su interpretación de Gn 18. Antes de él, ↗ Hilario de Poitiers y ↗ Ambrosio de Milán habían destacado ya el hecho de que, conforme a ese pasaje bíblico, Abrahán había visto tres hombres, pero sólo había adorado y reconocido a uno como Señor. Agustín retoma este motivo, pero se esfuerza por destacar la unidad de la Trinidad. Este pasaje y este tema se encuentran en el fondo de la iconografía de la Iglesia ortodoxa, cuando representa el misterio de la Trinidad (como sucede en el Icono de Rublev). Agustín interpreta así el tema:

> «Abrahán vio tres hombres, a quienes ofreció hospitalidad, recibiéndolos bajo su tienda y sirviéndoles a su mesa. Pero al comienzo de este episodio, lo que dice la Escritura no es que Abrahán vio tres hombres, sino que "vio al Señor"... Hubo tres hombres en esta visión y no se dice que ninguno de ellos sea superior, ni en constitución, ni en edad, ni en fuerza. Según eso, ¿por qué no reconocer aquí la igualdad de la Trinidad, revelada visiblemente a través de un ser visible, descubriendo en las tres personas la unidad e identidad de la sustancia?» (*De Trinitate* II, 10, 19-11, 20).

8. *Memoria, entendimiento, voluntad. Una trinidad antropológica*

La imagen de los tres hombres de Gn 18, que son un único Señor, constituye sólo una aproximación. El centro de la teología trinitaria es la certeza de que la mente humana es imagen de Dios. De esa manera, Agustín busca la imagen de Dios en el mismo ser humano, creado a la imagen de la Trinidad, y esto le lleva a proponer cierto número de analogías, de las cuales la más significativa es la de memoria, entendimiento y voluntad. Al introducir y desarrollar esta noción de analogía, Agustín nos invita a ser prudentes. El hombre no es una mini-trinidad, pero la Trinidad se expresa en el ser humano, que aparece así como «revelación viviente de Dios», auténtica Escritura Sagrada. Cada hombre es por tanto una «Escritura de Dios», pues en él (más que en la Biblia) aparecen los signos trinitarios.

San Agustín está desarrollando su investigación trinitaria a principios del siglo V, después que se hubieron serenado las disputas reflejadas en los concilios de Nicea y de Constantinopla. Más que una exposición de la fe (como hicieron los Padres capadocios) elaboró una meditación intelectual. En un primer momento, él había intentado explicitar la Trinidad a partir de sus manifestaciones en la Escritura, explicando las teofanías trinitarias del Antiguo y del Nuevo Testamento y aportando diversas precisiones de vocabulario (cf.

libros V y VII). Sólo después desarrolló las grandes analogías antropológicas.

A su juicio, la imagen más perfecta de la Trinidad es el ser humano mismo, creado a imagen de Dios (aún «antes» de la encarnación de Dios en Cristo). Sobre esa base antropológica desarrolla sus célebres analogías, diciendo que la complementariedad de las facultades humanas (memoria, entendimiento y voluntad) es un reflejo de la unidad y vinculación de las personas en la Trinidad. Agustín realizó en esa línea una reflexión genial, de tipo antropológico. Algunos han podido pensar que él ha vinculado la Trinidad (el misterio más cristiano) con una realidad que resulta anterior al cristianismo (la constitución y despliegue de la mente humana, de una forma ternaria). De esa forma ha podido elaborar una Trinidad que no está vinculada necesariamente con el cristianismo. Ciertamente, al hablar de la Trinidad de Dios, él está exponiendo el sentido del Dios cristiano. Pero no funda su argumento en un dato interior del cristianismo, como han hecho los concilios de Nicea y Calcedonia (en la encarnación de Dios y en la experiencia del Espíritu en la Iglesia), sino más bien en un dato antropológico. Por eso, el *De Trinitate* es un libro abierto al diálogo de religiones. Éste es el punto de partida de su argumentación:

> «¡Mira! El alma se recuerda, se comprende y se ama; si esto vemos, vemos ya una Trinidad; aún no vemos a Dios, pero sí una imagen de Dios. La *memoria* no recibió del mundo exterior su recuerdo, ni el *entendimiento* encontró fuera el objeto de su visión, a semejanza del ojo del cuerpo; ni la *voluntad* unió estas dos realidades... Estas cosas y otras semejantes tienen su orden en el tiempo, y en él aparece con más facilidad *la Trinidad de la memoria, de la visión y del amor*... Todas estas cosas, cuando se aprenden, constituyen una especie de Trinidad, formada por *la especie* antes de su conocimiento, *por el conocimiento* del que aprende (conocimiento que empieza a existir cuando se conoce) y, en tercer lugar, *por la voluntad*, que une las dos anteriores. Estas cosas, ya conocidas, cuando se las recuerde, suscitan en lo íntimo del alma otra Trinidad integrada por las imágenes impresas en la *memoria* cuando se conocieron, por la información del *pensamiento* al tornar sobre dichas imágenes la mirada del recuerdo, y por la *voluntad*, que une, como tercer elemento, estas dos cosas» (*De Trinitate* XIV, 8. 11).

9. *¿Qué son esos tres?*

Buscando palabras para designar a los «tres» en la Trinidad, san Agustín mantiene el término «persona» a falta de otro que resulte más apropiado. Esa búsqueda terminológica le sitúa y nos sitúa ante la exigencia de una investigación terminológica y conceptual, racional y espiritual que sigue estando abierta, como muestran las obras de ↗ Barth y de ↗ Rahner. También nosotros hoy debemos reflexionar el sentido del término «persona» en lo divino.

> «El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres y así, para saber lo que tienen en común, preguntamos ¿tres qué? Ciertamente, lo que tienen en común no es lo que constituye al Padre, pues en ese caso todos serían Padre [...]. El tema ha de explicarse de otra manera, porque sólo el Padre es de verdad padre, y no padre de los otros dos en común (del Hijo y del Espíritu Santo), sino sólo del Hijo único. No hay tampoco tres hijos, porque el Padre no es Hijo, ni lo es el Espíritu Santo. No hay tampoco tres espíritus santos, porque en sentido propio sólo al Espíritu se le llama también Don de Dios y ni el Padre ni el Hijo son el Espíritu Santo. Entonces, ¿qué es lo que son esos tres sujetos? Si son tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo tendrán en común aquello que constituye a la persona, un término que, según nuestro lenguaje, puede tener un nombre específico o genérico [...]. Pues bien, el nombre "persona" es de tipo genérico, pues puede aplicarse al hombre y a Dios, a pesar de que hombre y Dios se encuentren tan lejos» (*De Trinitate* VII, 4. 7).

Agustín ha destacado la dimensión trinitaria de la creación, no sólo cuando alude a Gn 1,26, sino también cuando se esfuerza por comprender y explicar la función de Dios en el mundo. Así lo veremos evocando tres textos de obras distintas y progresivas: *Confesiones, Comentario al Génesis* y *La Ciudad de Dios*, donde ofrece una síntesis del tema. Su aportación será duradera y marcará la teología de la Edad Media occidental, tanto en el plano de la reflexión como de la iconografía.

a) *Confesiones*

«He aquí que aparece ante mí, como un enigma, la Trinidad que eres tú, Dios mío. Porque tú, Padre, hiciste el cielo y la tierra en el principio de nuestra sabiduría, que es tu Sabiduría, nacida de ti y coeterna contigo, esto es, en tu Hijo... Yo tenía, pues, ya al Padre, que era el Dios, que hizo estas cosas; y tenía al Hijo, que era el Principio en el que las hizo. Y así, creyendo que mi Dios era trinidad, como lo creía, así yo le buscaba en sus sagrados oráculos. Y así encontré el texto que decía: *tu Espíritu sobrevolaba sobre las aguas*. He aquí a mi Dios trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas». (*Confesiones* XIII, 5. 6; Madrid 1991, 557).

b) *Comentario al Génesis*

«Cuando la Escritura dice "en el Principio creó Dios el cielo y la tierra" (Gn 1,1), nosotros comprendemos que bajo el nombre de Dios se designa al Padre y bajo el nombre de Principio se designa al Hijo, que es el Principio (no principio del Padre, sino ante todo y sobre todo de la creatura espiritual, creada por él, y después de todo el resto de las creaturas). Por otra parte, cuando la Escritura dice "y el Espíritu de Dios se cernía sobre las aguas" nosotros reconocemos que ella acaba de presentarnos a la Trinidad. De un modo paralelo, la Escritura alude de nuevo a esta misma Trinidad cuando las creaturas se vuelven a Dios y culminan, surgiendo así las diferentes especies de seres. Por una parte alude al Verbo de Dios, que es la Palabra creadora, cuando afirma: "y Dios *dijo*". Por otra parte alude a la Santa Bondad (= Espíritu Santo), en virtud de la cual Dios se complace en todos los seres que ha tenido el placer de crear, cada uno según su propio modo y su naturaleza, conforme a estas palabras: "Y vio Dios que todo era bueno" (Gn 1,31)». (*De Genesi ad litteram* I, 5, 11).

c) *La Ciudad de Dios*

«Pero si la bondad divina se identifica con su santidad, no es un audacia presuntuosa... el pensar que la misma Trinidad se insinúa en la triple cuestión de quién hizo a cada creatura, por qué medio y para qué. En efecto, el Padre del Verbo es el que dijo: *que exista*. Lo que existió en virtud de esa palabra fue hecho sin duda por el Verbo. Y en aquello que se añade (*vio Dios que todo era bueno),* se da a entender claramente que Dios no hizo lo que se ha hecho por necesidad alguna o para remediar su indigencia, sino sólo por su bondad, es decir, porque era bueno [en el Espíritu Santo]. Y se dice esto después de haber hecho las cosas, para indicar que la cosa hecha conviene a la bondad a causa de la cual se hizo. Si esta bondad se toma con razón por el Espíritu Santo, se manifiesta así toda la Trinidad en sus obras. De ahí procede el origen, la forma y la felicidad de la ciudad santa, constituida en las alturas por los santos ángeles. Si se pregunta de dónde procede, decimos que Dios la fundó; si por qué es sabia, porque está iluminada por Dios; si preguntamos por qué es feliz, porque goza de Dios. Subsistiendo en él tiene su forma; contemplándole tiene su luz; uniéndose a él tiene su gozo; *existe, ve, ama*; prospera en la eternidad de Dios, brilla en la verdad de Dios, se goza en la bondad de Dios» (*La Ciudad de Dios,* XI, 24; Madrid 1977, 727-729).

10. *Oración, dialogar con la Trinidad*

El tratado *De Trinitate* culmina en una oración, con la que Agustín despliega el sentido de su escrito y lo resume en forma de plegaria. De esa forma llega al final de su camino; la misma investigación o teología trinitaria ha sido para él una fuente de contemplación. San Agustín ha comenzado con la confesión de la fe trinitaria, que le ha llevado a la investigación; ella culmina ahora en forma de iluminación orante.

«Señor, Dios nuestro, nosotros creemos en ti, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Porque la Verdad no habría dicho "id y bautizad a todas las naciones en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" (Mt 28,19) si tú no fueses Trinidad. Y tú, Señor nuestro, no hubieses ordenado que nos bautizáramos en el nombre de alguien que no formara parte ti, Señor, nuestro Dios. No hubiéramos escuchado una voz divina que nos decía "Escucha, Israel, el Señor tu Dios es un Dios único" (Dt 6,4) si al mismo tiempo que Trinidad tú no fueses el único Señor, el único Dios. Y si tú, Dios Padre, no fueras idéntico a tu Hijo, a tu Verbo Jesucristo y a vuestro don, el Espíritu Santo, nosotros no leeríamos en los Escritos de la Verdad: "Dios ha enviado a su Hijo" (Gal 4,4; Jn 3,17). Y si Dios no fuera

Trinidad, tampoco tú, Hijo único, te habrías referido al Espíritu Santo diciendo "Aquel que el Padre enviará en mi nombre" (Jn 14,16), ni tampoco "Aquel que yo os enviaré de parte de mi Padre" (Jn 15,26).

Dirigiendo mis esfuerzos conforme a esta regla de fe, tanto como he podido, tanto como tú me has hecho capaz de poder, yo he deseado ver por el entendimiento aquello en lo que he creído. He estudiado mucho y mucho me he fatigado. Señor, mi Dios, mi única esperanza, impide que un día te pueda dejar de buscar por negligencia; al contrario, haz que yo busque siempre con ardor tu rostro (Sal 104,4). Tú, oh Dios, dame la fuerza de buscar, tú que me has hecho encontrarte y que me has dado la esperanza de encontrarte siempre de nuevo. Ante ti está mi fuerza y mi debilidad: conserva mi fuerza, cura mi debilidad. Ante ti está mi ciencia y mi ignorancia: allí donde tú me abres, acógeme cuando quiera entrar; allí donde me has cerrado, ábreme cuando yo venga a golpear a tu puerta. Que sea de ti de quien yo me recuerde, a ti a quien comprenda, a ti a quien ame. Aumenta en mí estos tres dones, hasta que tú me hayas reformado enteramente» (*De Trinitate* XV, 28, 51).

BIBL. PL 32-46; CSEL, 21 vols. (Viena 1865ss); *Corpus Christianorum,* 19 vols. (Turnhout 1950ss). Edición bilingüe latino-castellana en BAC, 41 vols. (Madrid 1953-1994). Hay muchas ediciones y traducciones de obras particulares de Agustín, en especial de *Regla*, *Confesiones*, *Ciudad de Dios* y *De Trinitate*. La bibliografía sobre san Agustín es casi inabarcable. Cf. A. Turrado, *Dios en el hombre* (Madrid 1971); J. J. Garrido, *San Agustín: breve introducción a su pensamiento* (Valencia 1991); E. Müller, *Augustins Lehre von der Einheit und Dreieinheit für Sein und Erkennen* (Erlangen 1929); E. Dinkler, *Die Anthropologie des h. Augustinus* (Stuttgart 1934); R. Flórez, *Las dos dimensiones del hombre agustiniano* (Madrid 1958); E. Gilson, *Introduction a l'étude de S. Augustin* I-III (París 1949); M.-F. Sciacca, *S. Agostino* (Brescia 1949); M. Schmaus, *Die Psicologische. Trinitätslehre des hl. Augustinus* (1966). Recoge y analiza la bibliografía básica sobre el tema E. J. Brotóns Tena, *Felicidad y Trinidad. A la luz del De Trinitate de San Agustín* (Salamanca 2004).

ALACIO, León (1586-1669)

Pensador y teólogo católico, de origen griego (de la isla de Quíos). Se trasladó de joven a Italia, convirtiéndose al catolicismo. Desde 1618 trabajó en la Biblioteca Vaticana ordenando y catalogando la colección de códices griegos. Fue un pensador ecuménico y estaba convencido de que las iglesias de Oriente y Occidente podían superar sus disputas teológicas y eclesiásticas. Creía que la «fe latina» y la «fe griega» eran idénticas, y que se podía seguir siendo ortodoxo bajo «la obediencia romana». Así lo defendió en su apología por la unidad de ambas iglesias *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*. A su juicio, las iglesias orientales podían reintegrarse a la unidad sin perder su independencia, su estructura y sus rituales. Sus obras aparecen recogidas por Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca Graeca* (XI, 437), donde se dividen en cuatro clases: 1) ediciones, traducciones y comentarios de autores antiguos; 2) obras relativas a los dogmas e instituciones de las iglesias griega y romana; 3) obras históricas; 4) misceláneas. Muchos de sus escritos permanecen inéditos y no han sido catalogados; la mayoría se encuentran actualmente en la Biblioteca Vallicelliana de Roma.

ALAIN DE LILLE (1120-1202)

Filósofo y teólogo francés de la primera escolástica. Estudió en Chartres, enseñando después en París y en Montpellier. Fue monje cisterciense y misionero entre los albigenses. Concibe la naturaleza como un todo organizado en forma perfecta, en la línea de la armonía neoplatónica, añadiendo que ella (la naturaleza) ha sido desordenada por los hombres, que se dejan llevar por los vicios. Por eso es necesaria una restauración de las costumbres, para que pueda surgir de nuevo el orden social y religioso, respondiendo a los designios del creador.

BIBL. Entre sus obras (editadas en PL 210), cf. *Summa quadripartita adversus huius temporis haereticos*, I-II (editada en París el 1612), donde critica y rechaza a los cátaros, valdenses, judíos y musulmanes; *Anticlaudianus* (editada en Basilea el 1536), que es una sátira en contra del poeta pagano Claudiano, en defensa del cristianismo. La más importante es quizá *De arte catholicae fidei,* donde intenta «demostrar» los dogmas de manera geométrica, utilizando una terminología (axioma, teorema, corolario, etc.) que los escolásticos posteriores (más favorables al lenguaje filosófico) han abandonado. Significativamente, algunos filósofos modernos, como Espinoza, volverán a utilizar ese lenguaje geométrico.

ALBERTO MAGNO (1193-1280)

Filósofo y teólogo alemán, de la Orden de Santo Domingo. Estudió en Colonia y en París, donde regentó una de las cátedras que por entonces tenían ya los dominicos, tomando como base el Libro de las Sentencias de Pedro ↗ Lombardo. Utilizó también como base la filosofía de Aristóteles, que vinculó con el platonismo de ↗ Dionisio Areopagita. Fue además un gran científico. Se dice que era el hombre más culto de su tiempo, versado no sólo en teología, sino también en filosofía y ciencias naturales. Tuvo como alumno a santo ↗ Tomás, a quien defendió de aquellos que le acusaron de traicionar la doctrina cristiana a favor de un tipo de aristotelismo pagano. Nombrado obispo de Ratisbona, renunció poco tiempo después para seguir dedicado a la enseñanza. No ha elaborado una doctrina propia, como hará santo Tomás, pero ha puesto ya las bases de lo que será la escolástica posterior, como síntesis de filosofía y teología, con un fondo científico. Es quizá el pensador más universal de la Edad Media.

BIBL. *Comentario al libro de las Sentencias Pedro Lombardo*; *Summa de creaturis*; *Summa theologiae* (incompleta); *Comentarios a los escritos de Aristóteles y de Dionisio Areopagita*. La Albertus-Magnus-Akademie está publicando una edición completa de sus obras.

ALBERTZ, Rainer (n. 1943)

Exegeta y teólogo protestante alemán, nacido en Silesia (actual Polonia). Su padre fue un político socialista (alcalde de Berlín). Estudió Teología en la Escuela Eclesiástica Superior de Berlín y en la Universidad de Heidelberg. De 1972 a 1977 trabajó como asistente de C. ↗ Westermann en Heidelberg y se especializó en Asirología. A partir de 1980 fue profesor de Teología del Antiguo Testamento y de Historia de las Religiones Orientales en Heidelberg y en Siegen. Desde 1995 es profesor de la Universidad de Münster. Ha sido presidente de la Asociación Europea de Estudios Bíblicos. Se ha especializado en el tema de las tradiciones culturales de Oriente Medio y ha elaborado la mejor historia de la religión bíblica que existe en la actualidad.

BIBL. *Weltschöpfung und Menschenschöpfung* (Stuttgart 1974), con investigaciones sobre el Segundo Isaías, Job y los Salmos; *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion* (Stuttgart 1978), donde estudia el pluralismo religioso en Israel y en la religión de Babilonia; *Der Gott des Daniel* (Stuttgart 1988), con una investigación detallada del texto y teología de Dn 4-6, desde la perspectiva del texto arameo y de los LXX. Su obra más significativa, la que más ha influido en el estudio posterior de la Biblia y del pensamiento judeocristiano, es *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* I-II (Gotinga 1992 y 1997; versión cast. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento* I-II, Madrid 1999). Éste es, en la actualidad, el libro más significativo sobre el fondo bíblico (israelita) del pensamiento cristiano.

ALBRIGHT, William Foxwell (1891-1971)

Arqueólogo y exegeta norteamericano, propulsor de una escuela que, en contra del escepticismo de gran parte de los exegetas de la primera mitad del siglo XX, valora los datos históricos en el estudio del Antiguo Testamento y toma la arqueología como una disciplina importante para el estudio de las condiciones de la vida y cultura de Palestina y de su entorno en tiempos de la Biblia. Muchas de las conclusiones de sus trabajos han sido, lógicamente, revisadas, a partir de los nuevos métodos arqueológicos que se están aplicando el Palestina. Pero el espíritu con que él investigó sigue influyendo entre los exegetas e historiadores bíblicos, sobre todo en el estudio del Antiguo Testamento, especialmente en Estados Unidos.

BIBL. *Arqueología de Palestina* (Barcelona 1962); *De la Edad de Piedra al cristianismo* (Santander 1959).

ALCUINO DE YORK (730-804)

Teólogo y pedagogo, de origen inglés. Estudió y enseñó en la escuela benedictina de York. Carlomagno lo llamó para dirigir los estudios de Palacio de Aquisgrán, que era capital del reino de los francos. Se retiró más tarde a Tours, donde fundó una escuela y una biblioteca. Fue pedagogo y político, más que pensador. Es el representante e impulsor de la «reforma carolingia», que será muy importante para el desarrollo de la cultura en toda la Edad Media. Organizó las siete artes liberales (gramática, lógica, retórica, geometría, aritmética, astronomía y música) como si fueran una expresión de los dones del Espíritu Santo. Mantuvo bá-

sicamente las posturas teológicas de san Agustín y se opuso a la visión más adopcionistas de ↗ Elipando de Toledo y Félix de Urgel. Entre sus discípulos destaca ↗ Rábano Mauro.

BIBL. Obras pedagógicas: *De grammatica, De dialectica, De rhetorica*. Obras teológicas: *De animae ratione ad Eulaliam virginem*; *De virtutibus et vitiis ad Widonem comitem*; *Liber adversus Haeresim Felices*; *Adversus Felicem libri VII*; *Adversus Elipandum libri IV*; *De fide sanctae et individuae Trinitatis*; *XXVIII quaestiones de Trinitate* (cf. PL 100-101).

ALDAMA, José Antonio (1903-1980)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y primer presidente de la Sociedad Mariológica Española. Fue autor de algunas obras de teología sistemática y de investigaciones históricas sobre la figura de María, la Madre de Dios. Fue hombre de intensa vida espiritual, fundador de una congregación de religiosas contemplativas (Esclavas del Santísimo Sacramento y de la Inmaculada). En los últimos años de su vida, J. A. Aldama, profesor y hombre de Iglesia, se opuso a los nuevos movimientos teológicos vinculados al Vaticano II, como muestra en *Los movimientos teológicos secularizantes* (Madrid 1973).

BIBL. *Mariología* (Madrid 1953); *La Asunción de María* (1947); *María en la patrística de los siglos I-II* (Madrid 1970); *Mariología*, en *Sacrae Theologiae Summa* IV (Madrid 1962); *María en el tiempo actual de la Iglesia* (Madrid 1964).

ALEIXANDRE, Dolores (n. 1938)

Exegeta y teóloga católica española. Ha enseñado Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia de Comillas-Madrid. Su teología ha estado y sigue estando al servicio de la experiencia de la vida y se entiende básicamente en línea antropológica, de desarrollo y liberación humana, en apertura al diálogo. Su enseñanza ha iluminado el pensamiento y la vida cristiana de generaciones de personas que han seguido su magisterio académico y personal, apoyándose especialmente en las tradiciones bíblicas, que ella ha reinterpretado desde la situación actual de la vida humana y de la cultura cristiana.

BIBL. *Los grandes profetas, el culto interior y la justicia* (Madrid 1990); *Mujeres en la hora undécima* (Santander 1991); *Los salmos, un libro para orar* (Madrid 1994); *Compañeros en el camino. Iconos bíblicos para un itinerario de oración* (Santander 1996).

ALEJANDRO DE HALES (1185-1245)

Filósofo y teólogo escolástico, de origen inglés. Estudió en París, donde fue pronto profesor de Teología, ingresando después en la Orden de san ↗ Francisco, en torno al año 1236. Se le toma como fundador de la escuela franciscana, en la que destacan pensadores como ↗ Buenaventura y Duns Escoto. Su filosofía es de tipo neoplatónico, conforme a la tradición anterior de la Iglesia. Fue el primero que tomó como base de su enseñanza el libro de las *Sentencias* de Pedro ↗ Lombardo, comentándolo y ampliándolo con citas de ↗ Anselmo de Canterbury (cf. *Glossa in quatuor libros sententiarum*, 1223-1227). Escribió también varias *Quaestiones disputatae*, sobre diversos temas teológicos. Su obra más conocida es la *Summa fratris Alexandri (Summa Halensis)*, que dejó inacabada por su muerte y que fue expandida por varios de sus discípulos. Utilizó la distinción que habría ya trazado ↗ Hugo de San Víctor entre creación y redención *(opus creationis-recreationis)*, pero sin separarlas, pues la redención está inscrita en la misma dinámica de la creación. A su juicio, la teología trata de Dios como causa de todas las cosas, de manera que se identifica de algún modo con la metafísica, que se ocupa de los primeros principios. Describe a Dios como Trinidad y concibe la creación como expresión de la gracia de Dios.

BIBL. Para una visión general de su obra, cf. F. Ch. Blanco y F. M. Fresneda (eds.), «Quæstio de beatitudine», *Carthaginensia* 18 (2002) 115-138; G. Juárez, «La inhabitación y su relación con la presencia ubicua, considerada desde la doctrina de la Suma Halesiana sobre la gracia y la procesión temporal de la persona divina», *Estudios Trinitarios* 41 (2007) 41-88. Edición de la *Summa theologica* I-IV en Quaracchi 1924-1948.

ALEMANY, José Joaquín (1937-2001)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Estudio en Innsbruck y ha enseñado en la Universidad de Comillas-Madrid, ostentando varios cargos académicos. Su tesis doctoral

se tituló *Realidad y fe cristiana. Una aproximación desde la teología de D. Bonhöffer* (Innsbruck y Santiago de Chile 1979). Desde entonces, la vida y obra de ↗ Bonhöffer han marcado su trayectoria teológica, centrada en el estudio de los temas básicos de la nueva Teología Fundamental (que sustituye a la apologética antigua) y del Ecumenismo, que marcan las tareas básicas de la Iglesia en la actualidad. Su muerte inesperada y prematura impidió que culminara su tarea teológica.

BIBL. *Resistencia o sumisión. El testimonio de D. Bonhöffer* (Santiago de Chile 1988); *El diálogo interreligioso en el Magisterio de la Iglesia* (Bilbao 2001).

ALETTI, Jean-Noël (n. 1942)

Exegeta católico francés, de la Compañía de Jesús. Estudió en el Instituto Bíblico de Roma y es profesor de la Facultad de Teología del Centre Sèvres (París) y del mismo Instituto Bíblico. Su tesis doctoral, titulada *Colossiens 1,15-30* (Roma 1981), ha marcado su investigación posterior, abierta en dos líneas, que ha influido poderosamente en numerosos exegetas y teólogos posteriores.

1. *Teología paulina.* Aletti es actualmente uno de los mejores conocedores de la literatura y teología de Pablo y de su escuela, como muestran sus dos obras sobre Romanos (*Israël et la loi dans la lettre aux Romains*, París 1998, y *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains,* París 1991) y de un modo especial sus comentarios a las cartas de la cautividad: *Saint Paul, Epître aux Colossiens* (París 1991); *Saint Paul, Epître aux Ephésiens* (París 2001); *Saint Paul, Epître aux Philippiens* (París 2005). J. N. Aletti ha puesto de relieve las posibilidades que ofrece el método de estudio de los géneros literarios y especialmente la retórica. A su juicio, sólo un análisis del despliegue argumentativo permite precisar los puntos de interés y los objetivos de las cartas paulinas, situándolas en su contexto espiritual y cultural, eclesial y teológico.

2. *Narratología.* Aletti ha querido aplicar el método narrativo al estudio de la dinámica expositiva de los evangelios, tal como muestran sus dos obras principales, traducidas al castellano: *El arte de contar a Jesucristo: lectura narrativa del evangelio de Lucas* (Salamanca 1992) y *Jesucristo, ¿factor de unidad del Nuevo Testamento?* (Salamanca 2000). Aletti es quizá el mejor representante de una lectura narrativa y retórica de la Biblia, que tiene gran importancia para la misma teología dogmática, como han puesto de relieve los estudios monumentales de ↗ Moingt sobre Jesús y el comienzo del cristianismo.

BIBL. *Approche Poétique et Théologique des Psaumes: Analyses et Méthodes* (París 1983).

ALFARO, Juan (1914-1993)

Teólogo católico español, natural de Navarra, de la Compañía de Jesús. Estudió en el Pontificio Instituto Bíblico y en la Universidad Gregoriana de Roma, siendo después profesor en esa Universidad, hasta su jubilación. Ha sido el maestro indiscutible de generaciones de teólogos católicos, a quienes ha enseñado a pensar en libertad, con rigor científico, buscando siempre los temas esenciales de la antropología teológica, interpretada desde la cristología. Ha estudiado el tema de la gracia, en sentido antropológico y teológico (como presencia trinitaria y realidad cristológica). A su juicio, la misma comunicación trinitaria hace a Jesús-hombre Hijo de Dios en el despliegue de su humanidad; eso significa que el hombre Jesús sólo existe como «verbo» de Dios en la medida en que recibe del Padre su ser y actuar, en forma humana.

BIBL. *Hacia una teología del progreso humano* (Barcelona 1969); *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972); *Cristología y antropología* (Madrid 1973); *Revelación cristiana: fe y teología* (Salamanca 1985); *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 2002). Presentación de su obra en J. M. de Miguel, *Revelación y fe. La teología de J. Alfaro* (Salamanca 1983).

ALFONSO DE LIGORIO (1713-1787)

Teólogo, moralista y obispo católico italiano, fundador de la Congregación del Santísimo Redentor. Trabajó primero como abogado. Después se ordenó sacerdote y fundó una congregación religiosa para extender la fe y promover la vida cristiana entre los medios populares. Como sacerdote y como obispo realizó una intensa labor intelectual en el campo de la teología dogmática, la moral y la espirituali-

dad. En el plano dogmático, se inclinó por un método histórico-positivo, alejándose de las discusiones escolásticas. Insiste en el origen divino de la Iglesia y en el papel del Papa, cuya infalibilidad defiende con gran fuerza, anticipándose al Concilio Vaticano I. Pero donde ha ejercido un magisterio más intenso ha sido en el campo de la moral, donde propone una postura que se llama *equiprobabilismo*. Según ella, en caso de duda (si la opción que va en contra de la ley moral es tan probable como la contraria), según conciencia, se puede actuar en contra de la ley. Con esta opinión, Ligorio ha dejado un ancho campo a la formación de la conciencia, como pondrán de relieve los grandes moralistas de su Congregación del Santísimo Redentor en el siglo XX (↗ Häring y M. Vidal).

A pesar de la importancia de sus tratados morales, la memoria de A. de Ligorio está vinculada, sobre todo, a sus obras de espiritualidad, como *Las Glorias de María* y el *Gran Medio de la Oración*, que han influido en la piedad de millones de católicos. Sus *Opera Omnia* se han publicado en Turín 1887.

BIBL. Cf. además *Opere ascetiche* I-X (Roma 1935-1968); *Theologia moralis* I-IV (Roma 1953). En castellano, entre otras: *Agradar a Dios: los mejores textos espirituales de san Alfonso* (Madrid 1998); *Las glorias de María* (Madrid 2006); *El gran medio de la oración* (Madrid 2008); *Obras maestras de espiritualidad: Práctica de amar a Jesucristo*; *El amor de Dios y medios para alcanzarlo*; *Trato familiar con Dios*; *Conformidad con la voluntad de Dios* (Madrid 2003).

ALFONSO X (1121-1284)

Rey de Castilla, que ha sobresalido por su labor cultural, en el campo jurídico, histórico y literario. Fue de los promotores de la «escuela de traductores de Toledo», que ha sido fundamental para el conocimiento de textos filosóficos y religiosos, que antes no podían conocerse en Occidente. Fue cristiano por tradición y por opción, pero quiso mantener un equilibrio entre las «tres religiones» (cristianismo, judaísmo, islam), pudiendo presentarse como signo de tolerancia y diálogo entre diversas culturas. Estuvo también en contacto con el mundo oriental y entre las obras que mandó traducir se encuentra el *Libro de Calila e Dimna*, colección de fábulas indias, vertidas previamente del sánscrito al persa y al árabe. Entre los trabajos que escribió o promocionó (además de las traducciones ya evocadas) se encuentran: 1) *Obras jurídicas*. La más importante es el *Código de las Siete Partidas,* que constituye una recopilación del Derecho romano, partiendo de los libros y códigos de ↗ Aristóteles, Justiniano, y san Isidoro. De esa manera introduce en España en Derecho romano, con su racionalidad legal, sustituyendo al Derecho germánico. 2) *Científicas.* Se escribieron en su nombre varios libros de astronomía, con otros tratados científicos y descriptivos, como el *Lapidario.* 3) *Históricas y bíblicas.* La más importante es la *Crónica General*, que es una historia universal de la humanidad, que se ocupa especialmente de los reinos de España. En ella se incluye una traducción de la Biblia al castellano (la Alfonsina), a partir de la Vulgata. 4) *Poéticas y religiosas.* La más conocida es las *Cantigas de Santa María*, escrita en galaico-portugués, que recoge una larga tradición poética mariana, en la línea del *Speculum historiae*, de ↗ Vicente de Beauvais, y tiene no sólo un gran valor literario, sino también cultural y religioso, pues refleja el pensamiento mariano del pueblo en la Edad Media.

ALISON, James (n. 1959)

Teólogo inglés, convertido al catolicismo. Ha sido dominico, es presbítero. Ha venido realizando una intensa labor de catequesis y presencia cristiana en Inglaterra y América del Sur (Brasil, Chile), y entiende su tarea intelectual como un intento de elaborar, desde el evangelio y al interior de la Iglesia, un tipo de teología que esté abierta a los diversos tipos de amor (entre ellos el amor gay), a la luz de la experiencia liberadora y gozosa de Cristo. Su primera obra traducida al castellano fue *Conocer a Jesús. Cristología de la no violencia* (Salamanca 1994), a la que yo mismo puse el prólogo, y en ella desarrollaba una visión no sacrificial de la religión, apoyada en R. ↗ Girard. Después ha publicado *El retorno de Abel. Las huellas de la imaginación escatológica* (Barcelona 1999), insistiendo en el mismo argumento, pero fijándose sobre todo en la experiencia pascual y en la superación de diversos tipos de imposición sacrificial, sobre todo aquella que se ejerce

sobre personas que tienen orientaciones afectivas y sexuales distintas de las oficialmente establecidas. Ese argumento está en el centro de *Una fe más allá del resentimiento. Fragmentos católicos en clave gay* (Barcelona 2003). Alison ha desarrollado así una teología desestabilizadora para el orden oficial de la Iglesia católica (más reservada ante el amor gay), pero tranquilizadora para millones de personas.

1. La teología de Alison puede resultar *desestabilizadora* porque ha ido desmontando, desde el evangelio, los supuestos y bases culturales de un sistema de opresión, sobre el que se edifica una teología que pretende ser «natural» (ser fiel a la naturaleza), pero que termina acusando a los gays de algún tipo de malformación o defecto (físico, psicológico o religioso). En contra de eso, Alison considera a los gays y lesbianas como personas normales y especiales, en un mundo donde todos somos especiales y distintos, debiendo trazar nuestra identidad desde la diferencia personal. A fin de poner de relieve la dignidad y el valor personal de los gays, Alison ha estudiado el tema de otros colectivos que han sido marginados a lo largo de la historia cristiana, desde la perspectiva de algunos textos muy significativos de la Biblia: el ciego de nacimiento de Jn 9, Jonás en Nínive, las «diferencias» de Ezequiel, las polémicas de Jesús en Jn 8, etc. Este ejercicio teológico le sirve para superar las bases de un cristianismo y de una Iglesia edificada sobre estructuras clasistas, impositivas y moralistas, situándose en el lugar donde el evangelio vincula a todos los hombres y mujeres ante la gracia creadora de Dios.

2. La obra de Alison es, al mismo tiempo, muy *tranquilizadora,* porque intenta y consigue superar el nivel del resentimiento y el desquite, es decir, del juicio y la revancha en que se sitúa una parte considerable de la tradición eclesiástica. No echa la culpa a otros, no se limita a invertir la situación, condenando a los antes condenadores y absolviendo a los antes culpables. Al contrario, ella ofrece para todos, gays y heteros, hombres y mujeres, clérigos y laicos, unos espacios de fraternidad abierta, desde los últimos de este mundo, en línea eucarística. En este contexto, ella puede presentarse como expresión de una experiencia ecuménica en el amplio sentido de la palabra; ella aparece como un testimonio de la dignidad personal de los gays y como una protesta contra todo tipo de discriminación sexual, matrimonial o ministerial que se establece en contra de ellos, desde el valor radical de la persona. De todas formas, a pesar de su importancia, el conjunto de la obra de J. Alison deja abiertos algunos temas significativos, que deben seguir estudiándose en la línea que él ha iniciado, a partir del Evangelio de Jesús, leído con la ayuda del pensamiento no sacrificial de R. Girard. a) Hay que estudiar mejor el sentido de la paternidad-maternidad en perspectiva no patriarcal, para expresar así el don de la vida. La recuperación cristiana del amor gay puede y debe de ayudarnos a entender otras formas de amor, incluso heterosexual, desde la perspectiva del nacimiento y educación de los hijos. También es importante vincular el amor gay con la experiencia del enamoramiento místico, en la línea desarrollada, por ejemplo, por san ↗ Juan de la Cruz. b) En el momento actual de la Iglesia católica debe relacionarse el amor gay con los ministerios eclesiales. Por lo que yo sé, Alison no ha planteado de manera expresa el tema, aunque ese tema ha sido uno de los que ha marcado con más fuerza su vida en los últimos años (y la vida de la Iglesia). c) En el fondo de Alison hay una opción preferencial por los diversos tipos de «pobres», pero (que yo sepa) él no ha explicitado todavía esa opción en un modo ecuménico, en diálogo con otras culturas y religiones; quizá la defensa del amor gay puede ser un camino de comunión y ecumenismo que se debe explorar en el futuro.

BIBL. *On Being Liked* (Londres 2004); *Undergoing God: Dispatches from the Scene of a Break-In* (Londres 2006); *Stricken by God? Nonviolent Identification and the Victory of Christ* (edición de B. Jersak y M. Hardin, Londres 2007).
WEB: www.jamesalison.co.uk

ALONSO, Joaquín María (1913-1981)

Teólogo católico español, de la Congregación de los Claretianos, muy activo en los años que precedieron al Vaticano II (1962-1965), como profesor del Instituto Teológico de su congregación (Claretianum, de Roma) y director de la revista *Ephemerides Mariologicae*. Fue de los primeros que se ocupó de la relación entre la Trinidad y María, superando las

categorías de tipo escolástico e iniciando un camino ejemplar de renovación teológica, que él mismo no pudo culminar, pues en los últimos años de su vida abandonó la teología estricta, para dedicarse a la extensión del culto a la Virgen de Fátima. J. M. Alonso ha sido, con ↗ Delgado Varela, un ejemplo muy significativo de teólogo renovador, que se adelanta a su tiempo, pero que después no ha querido o no ha podido participar en la corriente triunfadora de los que han liderado los cambios eclesiales tras el Vaticano II. Su caso se repite con cierta frecuencia: la primera «oleada» de renovadores, que logran abrir caminos nuevos, quedan después desbordados por la marcha de los acontecimientos y así tienen que «retirarse» a la vida privada. Quiero citar una página de un trabajo suyo, sobre la Trinidad, que tengo el honor de que haya seguido apareciendo, junto a otro mío, más reciente, de tipo complementario, en el *Diccionario de Mariología* (Madrid 1988). Quiero ofrecerle, desde aquí, tras casi treinta años, el homenaje de mi agradecimiento por las cosas que me enseñó.

1. *Trinidad y María*

> «La gracia del ser materno de María es del todo singular entre los modos de comunicación de la Trinidad a sus criaturas. No es, en efecto, una *gracia de filiación*: ésta se realiza solamente en la naturaleza humana de Cristo, que por medio de ella se convierte en hijo natural, y en los hijos de adopción, que por medio de ella se convierten en hijos del Padre y hermanos de Cristo. No es tampoco una simple *gracia de adopción* en el Espíritu, porque esto se puede afirmar, en general, sólo para los fieles que están en gracia y porque su especial relación con el Padre no constituye a María como hija, sino que la eleva a una función activa de maternidad que le da un solo hijo natural, con el Padre, y muchos hijos de adopción. *En su relación con el Hijo*, la virgen María ha recibido también el título de esposa por dos consideraciones: como esposa espiritual y mística, en el Cantar de los cantares; como nueva Eva, asociada esponsalmente al nuevo Adán para la obra salvífica. Ésta fue la idea base de la mariología, por lo demás rica, de Scheeben en el título poco acertado de *bräutliche Mütterschaft* (maternidad esponsal)...
>
> Hay que volver al auténtico realismo teológico y usar sobriamente los títulos mencionados, porque las relaciones auténticas de la Virgen con el Hijo son ante todo las de madre... y porque el título de cooperación de María con el Hijo en la obra de la salvación, más que esponsal, es materno... En efecto, si es cierto que María es la criatura amada y predilecta de la primera persona, no se la hace semejante al Padre sobre todo como hija, sino como "asociada a su fecundidad paterna", o sea, como madre del mismo y único Hijo. La Virgen es la "llena de gracia" por excelencia; pero esta gracia suya no consiste simplemente en ser favorecida por la gracia de los hijos de adopción. Es más bien una gracia que la hace trinitariamente asociada al Padre: "esposa del Padre", como la llamaban los antiguos Padres de la Iglesia "comparentalis Patri", como decía Dionisio Cartujano. La gracia materna de María se diferencia específicamente de la gracia común de los hijos de adopción» (*Diccionario de Mariología,* 1899-1903).

2. *María y Fátima*

El profesor Alonso ha sido de los teólogos que mejor han conocido la tradición mariológica de Occidente, en el contexto de la historia teológica y social de Europa, como lo muestra en *El corazón de María en san Juan Eudes* (Madrid 1959). Era un hombre dialogante, enfrentado con el «tomismo oficial» de la teología española de los años cincuenta e incluso sesenta del siglo XX. Fue para muchos de nosotros un inspirador y maestro. Pero, como he dicho, en un momento dado no supo valorar los cambios que se estaban produciendo con el Concilio (1962-1965), como muestra ya en *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos* (Madrid 1964). J. M. Alonso dedicó sus últimos años a fundamentar un tipo de culto mariano desde la perspectiva del santuario de Fátima, como muestran algunas de sus obras finales: *La verdad sobre el secreto de Fátima* (Madrid 1976); *Fátima, historia y mensaje* (Madrid 1977); *Fátima ante la esfinge: el mensaje escatológico de Tuy* (Madrid 1979); *Fátima, escuela de oración* (Madrid 1980); *Doctrina y espiritualidad del mensaje de Fátima* (Madrid 1990). De esa manera, en momentos de dificultad y cambio eclesial, Alonso quiso fundar su pensamiento cristiano en una expe-

riencia mariofánica, que se ha venido expresando en forma de piedad popular.

Alonso Schökel, Luis (1920-2000)

Exegeta y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús, profesor del Instituto Bíblico de Roma. Ha sido quizá el mayor filólogo bíblico de lengua española del siglo XX, y ha destacado como crítico literario y como creador, artista de la palabra. Sus estudios sobre la poesía bíblica y sus traducciones constituyen un punto de referencia obligado en la espiritualidad, liturgia y literatura hispana de la actualidad. Para una visión general de su obra, cf. V. Collado (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel* (Roma-Alicante 2003). Éstos son sus trabajos básicos.

1. *Estudios poéticos y filológicos*

El primer gran libro bíblico de Alonso fue *Estudios de poética hebrea* (Barcelona 1963), un trabajo con el que hemos estudiado y aprendido generaciones de alumnos del Instituto Bíblico de Roma. Ese libro, reeditado con el título de *Manual de poética hebrea* (Madrid 1988), constituye, posiblemente, el mejor trabajo que se ha escrito sobre el ritmo y sentido literario (poético) del Antiguo Testamento. En esa línea se sitúan otros trabajos como *La palabra inspirada* (Barcelona 1964; nueva edición en Madrid 1986), que constituye un manual de referencia obligada para el estudio de la Biblia desde las ciencias del lenguaje. Parte de la producción crítica de Alonso, también de tipo literario, ha sido recogida en *Hermenéutica de la palabra* I-III, Madrid-Bilbao 1986. En esa misma línea se sitúa *El estilo literario: arte y artesanía* (Bilbao 1995) y, sobre todo, su *Diccionario hebreo-español* (Madrid 2008).

2. *Comentarios y trabajos exegéticos*

Alonso ha realizado algunos de los comentarios más significativos, en lengua castellana, a diversos libros de la Biblia, empezando por su evocación del *Cantar de los Cantares* (Estella 1992). Son monumentales (y clásicos) sus comentarios a *Salmos* I-II (Estella 1992, en colaboración con C. Carniti) y a *Profetas* I-II (con J. L. Sicre, Madrid 1980). Nunca se había escrito en castellano nada semejante a estos dos últimos libros, que han venido a convertirse en referencia obligada para el estudio de esos textos básicos del Antiguo Testamento. Cf. *¿Dónde está tu hermano? Textos de fraternidad en el libro de Génesis* (Estella 1990).

3. *Traducciones y comentarios de conjunto*

En colaboración con J. Mateos (1917-2003), Alonso tradujo y publicó la *Nueva Biblia Española* (Madrid 1975; adaptación latinoamericana de 1976), que ha marcado un nuevo comienzo en el campo de los estudios bíblicos. Fue una versión bellísima, adaptada en gran parte para el uso litúrgico, aunque ella encontró algunos enemigos, que acusan a Alonso Schökel y en especial a Juan Mateos (traductor del Nuevo Testamento) de haber falseado el mensaje bíblico. Su segunda traducción se ha titulado *Biblia del Peregrino* (Bilbao 1966). Liberado ya de sus labores escolares, Alonso Schökel ha querido destacar en esta nueva traducción los aspectos más literarios de la Biblia, que así aparece como un «texto de camino», que permite que los amantes de la literatura castellana puedan gozar de la belleza de la búsqueda de Dios. Hay una edición monumental, de estudio, de esta Biblia (Estella 1966), en tres volúmenes de gran formato, que ofrecen la mejor visión y comentario de conjunto de las Escrituras, desde una perspectiva literaria y religiosa.

Alt, Albrecht (1883-1956)

Historiador y exegeta protestante alemán. Inspirador y promotor de nuevos acercamientos al estudio del Antiguo Testamento. Fue profesor de las universidades de Greifswald, Basilea, Halle y Leipzig. Son fundamentales sus estudios sobre las leyes del antiguo Israel, comparadas con las leyes religiosas y sociales de los pueblos del entorno. Su estudio más significativo para la teología y el pensamiento de la Biblia, desde una perspectiva religiosa, es su trabajo sobre *El Dios de los Padres,* donde muestra que en el principio la religión de los antepasados de Israel era una religión de la familia, vinculada a la memoria de los antepasados. La visión de Yahvé como Dios del conjunto del pueblo sagrado es posterior. También son importantes su trabajos sobre las instituciones políti-

cas y sociales de Israel, que están en el fondo de las investigaciones de lo que puede llamarse «escuela de Alt» (formada por M. ↗ Noth y G. von Rad, entre otros).

BIBL. Sus trabajos fundamentales han sido recogidos en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* I-III (Múnich 1953). Visión de conjunto de su obra en W. F. Albright (ed.), *Geschichte und Altes Testament. Albrecht Alt zum 70. Geburtstag* (Tubinga 1973).

ALTHAUS, Paul (1888-1966)

Teólogo protestante alemán. Estudió en Tubinga y Gotinga y enseñó en Erlangen y Gotinga. Fue uno de los grandes conocedores de la teología de Lutero y se le recuerda, sobre todo, por su doctrina de la «revelación originaria», abierta a todas las religiones, en contra del cristocentrismo cerrado de ↗ Barth y de su escuela; ciertamente, esa revelación universal se encuentra dirigida a Cristo, pero va más allá del ámbito puramente cristiano. Desde esa base ha valorado las grandes instituciones sociales (matrimonio, familia, trabajo, pueblo, Estado...) como signos y medio de la presencia de Dios, ofreciendo su apoyo al nazismo y elevándose de forma crítica contra los judíos. Por eso, el año 1933, saludó la toma del poder de los nazis como un regalo de Dios, al servicio del orden social, un gesto que ha oscurecido toda su figura y aportación teológica, en línea anticristiana. De todas formas, unos años después quedó desengañado de los nazis, de manera que tras la guerra (el año 1945) se sometió al «programa de des-nazificación», recibiendo de nuevo su cátedra de Teología.

BIBL. *Luther und das Deutschtum* (Leipzig 1917); *Kirche und Volkstum. Der völkische Wille im Lichte des Evangeliums* (Gütersloh 1928); *Grundriß der Ethik* (Erlangen 1931); *Obrigkeit und Führertum. Wandlungen des evangelischen Staatsethos in Deutschland* (Gütersloh 1936); *Der Christenglaube und das Sterben* (Gütersloh 1941); *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1962); *Die Christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh 1969).

ALTIZER, Thomas (n. 1927)

Teólogo episcopaliano de Estados Unidos. Estudió Teología en la Universidad de Chicago y ha enseñado en la Universidad de Atlanta y en la del Estado de Nueva York. Es conocido, sobre todo, por su aportación a la *teología de la muerte de Dios,* que fue muy discutida en los años sesenta y setenta del siglo XX. Desde una perspectiva hegeliana, Altizer cree que Dios (una visión de Dios) tiene que morir para que pueda desvelarse el Dios verdadero; en esa línea, él añade que el cristianismo actual, con sus formas históricas, debe morir, precisamente por fidelidad al verdadero cristianismo, es decir, a la auténtica realidad del hombre que ha sido anunciada e iniciada por Jesús. Al mismo tiempo, en otra línea, Altizer es partidario de una teología radical de la secularidad: sólo en el momento en que lo sagrado deje de entenderse como lo «diferente», sólo en el momento en que se inserte e integre en la realidad secular, confundiéndose con ella como fermento de esperanza, se podrá hablar de verdadero cristianismo.

BIBL. *Oriental Mysticism and Biblical Eschatology* (Filadelfia 1961); *The Gospel of Christian Atheism* (Filadelfia 1966); *Total Presence: The Language of Jesus and the Language of Today* (Nueva York 1980); *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity* (Louisville 1990); *The Genesis of God: A Theological Genealogy* (Loisville 1993); *New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (Aurora 2000). Sus obras más influyentes, traducidas al castellano, son: *Teología radical y muerte de Dios* (Barcelona 1967); *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado* (Madrid 1972); *Teología radical y la muerte de Dios* (con W. Hamilton, Barcelona 1967).

ÁLVAREZ BOLADO, Alfonso (n. 1928)

Historiador y sociólogo católico español, de la Compañía de Jesús, nacido en Valladolid. Es doctor en Filosofía (Universidad de Barcelona) y en Teología (Universidad de Innsbruck) y profesor emérito de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas-Madrid. Ha sido el principal historiador y crítico del nacionalcatolicismo español, maestro e indiscutible de una Iglesia abierta a todas las posturas sociales y políticas, en línea de libertad y de compromiso con los derrotados y los pobres de la sociedad. De su amplia bibliografía conviene destacar: *Teología política desde España* (Bilbao 1999), donde recoge diversos escritos anteriores, que han marcado la evolución de la Iglesia española en la transición. Es fundamental su estudio sobre la Iglesia y la guerra civil española: *Pa-*

ra ganar la guerra. Para ganar la paz (Comillas-Madrid 1995).

BIBL. Cf. también *Giro de siglo y solidaridad* (Santander 1993) y *Mística y secularización: en medio y a las afueras de la ciudad secularizada* (Santander 1992). Para una visión de conjunto de su vida y obra, véase el libro homenaje que le han dedicado, sobre todo, sus hermanos jesuitas: X. Quinzá (ed.), *Ciudad de los hombres, Ciudad de Dios* (Comillas-Madrid 1999). Su voz sigue siendo la más autorizada en el gran debate sobre la presencia de la Iglesia católica en una sociedad secularizada.

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Tomás (n. 1923)

Teólogo católico carmelita de España. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana de Roma y ha enseñado en la Facultad de Teología de Burgos. Es el mayor experto en la experiencia y teología de santa Teresa de Jesús, cuya obra ha estudiado y comentado desde la perspectiva de la humanidad de Cristo. Ha entendido y elaborado la teología cristiana a partir del itinerario de los místicos, poniendo así de relieve el carácter experiencial y transformador de la Palabra de Dios, que se manifiesta y despliega en el mismo camino espiritual de la vida cristiana.

BIBL. *Santa Teresa y la Iglesia* (Burgos 1980); *Inquieta y andariega* (Burgos 1981); *Así oraba Teresa de Jesús* (Burgos 1990). Ha publicado también un *Diccionario de Santa Teresa* (Burgos 2002). Parte de sus trabajos han sido reunidos en *Estudios teresianos* I-III (Burgos 1995-1996).

ÁLVAREZ VALDÉS, Ariel (n. 1957)

Exegeta y teólogo católico argentino, nacido en Santiago del Estero. Ha estudiado en la Facultad Bíblica Franciscana de Jerusalén (Israel), y en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde se ha doctorado en Teología Bíblica con una tesis sobre la historia, la teología y la actualidad del Apocalipsis (*La nueva Jerusalén, ¿ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8,* Estella 2005), tema sobre el que ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas. Es profesor en el Seminario de Santiago del Estero (Argentina) y en la Universidad Católica de la misma ciudad, desde donde ha extendido su enseñanza por muchos lugares de América Latina. A partir del año 1991 realizó una opción por los pobres de conocimiento, y se ha dedicado desde entonces exclusivamente a la divulgación bíblica, de tipo científico, a favor de aquellos que no tienen la posibilidad de cursar estudios bíblicos más rigurosos y técnicos.

Ha publicado más de 1.800 trabajos de investigación crítica, de hermenéutica y de teología bíblica, en noventa revistas de especialidad y de difusión bíblica, en más de una docena de lenguas, siendo quizá el exegeta actualmente más leído en lengua castellana. Ha vinculado el rigor científico, la claridad expositiva y la preocupación cristiana por llevar el evangelio (la Palabra de Dios) a los más pobres, en sentido intelectual y católico. Se ha esforzado siempre por mantenerse en diálogo con la ciencia y con la fe, en un ejercicio encomiable de radicalidad científica y de claridad expositiva. Algunas de sus proposiciones han suscitado el rechazo de la Congregación para la Doctrina de la Fe (de Roma), que le ha acusado, entre otras cosas, de lo siguiente: «de negar la historicidad del ángel que habló con la Virgen María, de no aceptar las apariciones físicas de la Virgen, de afirmar que los estigmas no provienen de Dios sino de los desequilibrios de las personas, y de rechazar el valor cristiano de las afirmaciones del libro de Job sobre el sufrimiento». Esos y otros temas se encuentran en el fondo de una polémica exegética y magisterial que sigue abierta (primavera del 2009), y que revela el nivel en que se mueven actualmente los argumentos de las directrices y las sanciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

BIBL. *¿Qué sabemos de la Biblia?* I-V (Buenos Aires 1992-1996); *¿Quién tentó a Jesús?* (Buenos Aires 1995); *¿Existen las apariciones de la Virgen?* (Buenos Aires 1996); *¿Prueba Dios con el sufrimiento?* (Buenos Aires 1996); *Lo que la Biblia no cuenta* (Buenos Aires 1997); *Enigmas de la Biblia* I-X (1998-2008); *¿Qué sabemos de la Biblia? Antiguo Testamento* (Buenos Aires.1999); *¿Qué sabemos de la Biblia?* (Buenos Aires 1999); *¿Puede aparecerse la Virgen María?* (Buenos 2001); *¿La Biblia dice siempre la verdad?* (Buenos Aires 2002); *Enigmas de la vida de san Pablo* (Buenos Aires 2009).

ALVES, Rubem (n. 1933)

Teólogo, psicoanalista y escritor brasileño, de origen protestante. A su juicio, la religión ha de entenderse como una teo-poética, de manera que la teo-

logía ha de entenderse como un poema. Fue pastor presbiteriano, tuvo una familia, fue un hombre del sistema. Pero abandonó el sistema religioso, para creer en libertad y para así expresar la presencia de Dios con cuentos y poemas y, sobre todo, con el gozo de la vida, con la alegría que se comunica, como un gesto de conocimiento superior. Fue uno de los fundadores de la *teología de la liberación,* pero no ha querido encasillarse en ella, pues le parece que la verdadera libertad va más allá de las mediaciones políticas y de los principios que pueden establecerse por el desarrollo de la ciencia. Por eso ha querido cultivar aquellos elementos de la vida que normalmente se desprecian desde el punto de vista del sistema. Sus obras han sido traducidas a diversos idiomas, pero de sus obras importa su personalidad, su manera de relacionarse y de marcar caminos de libertad, en la línea de lo que pudo haber sido el estilo de Jesús. Ha publicado más de cincuenta libros de cuentos e historias pedagógicas, que no son teoría sobre religión o cristianismo, sino cristianismo hecho camino concreto de vida, sobre todo para niños.

BIBL. En castellano han aparecido sólo algunos de sus libros más «convencionales», como *Cristianismo, ¿opio o liberación?* (Salamanca 1973); *Hijos del mañana: imaginación, creatividad y renacimiento cultural* (Salamanca 1975); *Vuelve, pájaro encantado* (Madrid 1991); *La alegría de enseñar* (Barcelona 1996); *Dogmatismo y tolerancia* (Bilbao 2007).
WEB: www.rubemalves.com.br

AMALADOSS, Michael (n. 1936)

Teólogo católico indio, de la Compañía de Jesús. Ha estudiado en el Instituto Católico de París y ha enseñado en la Facultad de Teología de Vidyajyoti de Delhi. Se ha preocupado por poner de relieve las vinculaciones entre la fe y la experiencia de la vida desde su contexto hindú. Ciertamente, admite la revelación intensa de Dios en Jesús, como fuente de salvación para toda la humanidad, pero añade que Dios se ha revelado y se revela en otros caminos de la historia humana, en otras religiones. Desde esa perspectiva, la misión cristiana no puede entenderse como programa de conversión de todos los pueblos al cristianismo (a modo de cruzada), sino como una expresión del testimonio de la vida de Cristo en las diversas culturas y pueblos. En esa línea, a través del testimonio de la vida se podrá iniciar un diálogo personal y cultural entre cristianos, hindúes y budistas, abierto al enriquecimiento de todos. Conforme a su visión, la teología cristiana deberá buscar nuevas formas para ofrecer el testimonio de Cristo y para abrir caminos de diálogo con las culturas y religiones de Asía y del mundo, en especial con el hinduismo y el budismo. En ese contexto resultarán fundamentales la opción por los pobres y el compromiso a favor de la justicia, en diálogo con las tradiciones de la India.

BIBL. *Faith, culture and inter-religious Dialogue* (Delhi 1985); *Mission today* (Roma 1988). En castellano: *El evangelio al encuentro de las culturas. Pluralidad y comunión de las iglesias* (Bilbao 1998); *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación del continente asiático* (Estella 2000); *La música del universo: un camino hacia la armonía* (Bilbao 2005); *Jesús asiático* (Bilbao 2007); *Nuevos horizontes para la misión: por la vida digna y la justicia* (Bilbao 2008).

AMALRICO DE BENE († 1206)

Filósofo y teólogo francés. Enseñó en París, donde se le recuerda como defensor de un sistema místico-panteísta cercano al de ↗ Escoto Erígena. Fue acusado ante el papa Inocencio III por decir que los cristianos quedaban integrados en el mismo Cuerpo de Cristo e insertados de esa forma en lo divino. Tras su muerte se formó en París un grupo religioso o secta llamada de los «amalricanos». Ellos afirmaban que Dios Padre se había manifestado en Abrahán y en los patriarcas, mientras que el Dios Hijo se había encarnado en todos los cristianos y el Espíritu Santo en los cristianos puros (es decir, en los seguidores de Amalrico). Pensaron, por tanto, que con ellos había llegado la etapa del Espíritu Santo. Rechazaron el culto a los santos y compararon al Papa con el Anticristo. Los seguidores de Amalrico fueron condenados y ejecutados, aunque siguió habiendo grupos que apelaban a su memoria.

BIBL. Cf. G. Thery, *Autour du Decret de 1210. David de Dinant*. *Étude sur son pantheisme materialiste* (París 1925); G. C. Capelle, *Amaury de Bène* (París 1932); Paolo Lucentini, *Dialettica, teologia, eresia. Alano di Lille et*

Amaury di Bene, en Alain de Lille, le docteur universel (Turnhout 2005, 277-288).

Amato, Angelo (n. 1938)

Teólogo católico, de la Congregación de Don Bosco. Ha sido profesor de la Universidad Salesiana de Roma y consultor de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de los Pontificios Consejos de la Unidad de los Cristianos y del Diálogo Interreligioso. El año 2002 fue nombrado arzobispo y secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Desde el 2008 es Prefecto de la Congregación para las Causas de los Santos. Sus obras constituyen un punto de referencia obligado para el estudio de las relaciones de la teología católica con el magisterio. Son notables sus reflexiones sobre María y las personas trinitarias, en las que destaca el tema del Espíritu Santo. Entre sus trabajos más significativos están varias entradas del *Diccionario de Mariología* (Madrid 1988), del que recogemos unas páginas sobre el sentido de Dios y sobre la Virgen María:

> «El nombre revelado de Dios (Padre) no designa esta o aquella propiedad, sino la persona misma de Dios en lo que tiene de irreducible. Así, si la originalidad de Israel respecto al nombre de Dios fue el *tetragrama* (YHWH), la originalidad de la revelación de Jesús en el Nuevo Testamento es la revelación de Dios como Padre. Desde este momento Dios ha establecido al hombre como su interlocutor dándole el poder de designar al tú indecible de Dios con el nombre de Padre. Dios Padre, entonces, no significa un aspecto de Dios, sino la misma realidad global de Dios. El término Padre no es solamente un símbolo de Dios, no remite a un segundo significado más allá del primero, sino que pertenece al lenguaje original de Dios, pertenece al lenguaje teológico-religioso de la invocación, no al filosófico de la atribución. Se concluye por tanto que la paternidad no es un concepto filosófico, cultural, simbólico, sino que pertenece al orden del acontecimiento y del reconocimiento. Con este concepto es como Dios mismo afirma su propia identidad. Es un nombre desde arriba, no desde abajo. No es un nombre dado por el hombre a Dios, sino el nombre mismo que Dios nos ha entregado por medio de Jesús...
>
> Al mismo tiempo, la experiencia de la paternidad de Dios en María le revela al hombre algunas realidades, particularmente expresivas en nuestros días. 1. Esta paternidad de Dios implica el descubrimiento y la valoración de María como *hija del Padre*. Como tal, ella le restituye al hombre su verdadera identidad de hijo de Dios. En efecto, invocar a Dios como Padre es encontrar la verdadera identidad del hombre nuevo, creado a imagen y semejanza de Dios y recreado como hijo suyo adoptivo en Jesucristo. 2. La experiencia de la paternidad de Dios en María, madre del Hijo de Dios encarnado, hace descubrir su función de maternidad espiritual para con los hijos del Padre y hermanos de Cristo. Como tal, María restituye a los hombres su identidad de *hermanos entre los hermanos,* todos ellos hijos de un mismo Padre, comprometiéndose además a reivindicar en nombre de Dios los derechos de igualdad, de justicia y de libertad» («Dios Padre», *Diccionario de Mariología,* Paulinas, Madrid 1988, 599-615).

No todos estarán de acuerdo con las reflexiones de A. Amato, pero ellas tienen la ventaja de ofrecer un panorama temático desde la perspectiva de alguien que pertenece al nivel más alto del magisterio católico.

Bibl. *El Evangelio del Padre* (Salamanca 1998); *Jesús, el Señor* (Madrid 1998); *María y la Trinidad. Espiritualidad mariana y existencia cristiana* (Salamanca 2000).

Ambrosio, San (339-397)

Político, teólogo y obispo de Milán. Nació en Tréveris (hoy Trier, Alemania), hijo de un funcionario romano. Estudió en Roma, donde se preparó para la vida política, y el año 370 fue nombrado prefecto-gobernador de Liguria y Emilia, en el norte de Roma, con residencia en Milán, siendo un catecúmeno cristiano. En aquel momento, la diócesis de Milán se hallaba dividida entre partidarios del Concilio de Nicea y simpatizantes del arrianismo. Tras la muerte del obispo Auxencio surgieron grandes disputas en la comunidad cristiana, y cuando Ambrosio quiso apaciguarlas, como prefecto, con autoridad política, los diversos grupos se unieron para aclamarle como obispo. A pesar de su oposición y de las dificultades que implicaba nombrar co-

mo obispo a un simple catecúmeno, Ambrosio recibió al mismo tiempo el bautismo y la ordenación episcopal. Era un hombre culto, pero no sabía teología. Por eso tuvo que dedicarse al estudio, con la ayuda de un presbítero llamado Simplicio. Estudió no sólo la Biblia, sino algunas de las obras más significativas de los teólogos anteriores (especialmente de ↗ Orígenes). Fue hombre de gran autoridad y escribió en diversas ocasiones contra las deficiencias morales de su tiempo, especialmente contra el deseo de riqueza, como lo muestra su *Homilía sobre Tobías* y su escrito *Sobre la Historia de Nabot*. Resulta bien conocido por el hecho de haber dado a los pobres todas las riquezas que él había acumulado antes de su consagración episcopal.

> «Por su misma naturaleza, la vida cristiana está orientada hacia Dios y hacia los otros. El núcleo del amor cristiano y la exigencia de la justicia se expresa allí donde ponemos el amor de Dios y las necesidades de los otros en el primer lugar de nuestra mente. Ninguna virtud produce beneficios más abundantes... que la justicia, que está más relacionada con los otros que con uno mismo. La justicia nos obliga a poner en un segundo plano nuestras ventajas y a dar prioridad al bien común. Por lo tanto, si uno desea agradar a todos, tiene que esforzarse por actuar siempre de tal manera que no busque lo que es mejor para sí mismo, sino lo que es mejor para muchos, como Pablo se esforzó por hacer. Porque esto es lo que significa "conformarse a la imagen de Cristo...". Porque Cristo, Nuestro Señor estaba en la forma de Dios y se vació a sí mismo, para tomar para sí la forma humana, a la que quiso enriquecer con el poder de sus obras» (*El Paraíso original,* PL 14, 298).

Ambrosio fue un «político» romano al servicio de la Iglesia. Por su experiencia política, pudo oponerse a las intromisiones del emperador y de las autoridades del Imperio. En esa línea, él vino a presentarse como delegado de Dios y de la Iglesia, por encima del mismo poder del Estado, como lo muestra su incidente con el emperador Teodosio, a quien negó la comunión mientras no se arrepintiera por haber decretado una masacre en Tesalónica. En esa línea, contribuyó de un modo poderoso a la «cristianización oficial» del Imperio, empleando para ello no sólo el poder religioso de la fe, sino incluso el poder civil (en contra del espíritu cristiano).

> «Hay que reconocer que, después de haber reclamado la libertad religiosa, los cristianos pierden a su vez el sentido de la tolerancia cuando el poder se alía con ellos. Es el tiempo en que cristianos fanáticos destruyen templos paganos e incendian también sinagogas. La sinagoga de Callinicum, en Mesopotamia, fue incendiada por una turba de cristianos. Como reparación de esta fechoría, Teodosio había ordenado que se reconstruyese con el dinero de la caja eclesiástica. Puede que la medida no fuese del todo justa al cargar sobre toda la comunidad la responsabilidad de malhechores no identificados. Con su insistencia, Ambrosio logra que el emperador revoque su disposición y siente un precedente desafortunado. Recordando toda una serie de desafueros posteriores, el historiador eclesiástico no puede menos de lamentar esta victoria de Ambrosio» (cf. R. Trevijano, *Patrología,* Madrid 2005).

A Ambrosio se le recuerda de un modo especial por su influjo en la conversión de san ↗ Agustín, pero, sobre todo, por algunos de sus escritos, en especial por sus tratados morales sobre temas del Antiguo Testamento: *Caín y Abel, Los Patriarcas, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, José, Profeta, Elías, Tobías, Job, David*. Escribió también un *Comentario del Evangelio según san Lucas*. Sin embargo, su obra más significativa ha sido su tratado sobre el *Hexameron,* es decir, sobre los seis días de la creación. Esta obra, que se apoya sobre unas homilías de san ↗ Basilio, expone de forma poderosa el sentido de la creación, en clave alegórica (en la línea de Filón y Orígenes), pero también histórica e incluso científica. Gran parte de la reflexión teológica medieval sobre Gn 1 deriva de este libro.

BIBL. Ediciones de la obra de Ambrosio en PL 14-17; CSEL 32, 62, 64, 73.

AMENGUAL, Gabriel (n. 1943)

Pensador y sacerdote católico español, de las Islas Baleares. Es canónigo archivero de la Catedral de Palma de Mallorca y catedrático de Filosofía de la Universidad de les Illes Balears. Se ha dedicado a la filosofía moderna y

contemporánea, sobre todo a la gran tradición alemana, desde Hegel a Heidegger. Se ha interesado especialmente por cuestiones de antropología filosófica, ética, hermenéutica, filosofía de la religión y de la historia, y ha traducido diversas obras de L. Feuerbach y Hegel. Es uno de los filósofos católicos más significativos de la actualidad, en lengua castellana.

BIBL. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach* (Barcelona 1980); *Estudios sobre la «Filosofía del Derecho» de Hegel* (Madrid 1989); *Presencia elusiva* (Madrid 1996); *Modernidad y crisis del sujeto* (Madrid 1998); *La raó en la història* (Barcelona 1998); *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la filosofía del Derecho de Hegel* (Madrid 2001); *La religión en tiempos de nihilismo* (Madrid 2006), y *Antropología filosófica* (Madrid 2007); *Ruptura de la tradición: estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger* (Madrid 2008).

AMOR RUIBAL, Ángel (1869-1930)

Filólogo, filósofo y teólogo gallego, quizá el pensador cristiano más importante de la primera mitad del siglo XX, en lengua castellana. Ha estudiado de un modo especial la doctrina trinitaria, desde su perspectiva filosófico-teológica, centrada en el carácter relacional de la realidad. Así lo ha expuesto en el volumen V de *Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma* I-II (Santiago 1900-1945), donde quiso ofrecer una síntesis del despliegue racional de la fe cristiana, que culmina en el tema de la procesión del Espíritu Santo. Aquí recogemos algunas de sus reflexiones más elaboradas sobre el tema.

1. *Correlación y Trinidad*

En su estudio sobre Dios, Amor Ruibal depende de otros historiadores de la teología (como ↗ Régnon), pero él ha investigado también en las fuentes, atreviéndose a presentar una lectura distinta de la gran disputa que ha dividido a latinos y griegos, recuperando una visión dialogal de la realidad. A su juicio, una teología ontológica como la tomista era incapaz de tender puentes con la ortodoxia griega. Sólo cuando superemos la escolástica latina que, de un modo u otro, ha dominado en la teología y vida de la Iglesia a partir del siglo XIII, podemos volver a los presupuestos comunes de latinos y griegos, retomando así un pensamiento de tipo dialogal (relacional), que sea ya de tipo radicalmente cristiano. En esa línea, Amor Ruibal ha desarrollado un pensamiento relacional (llamado co-relacionismo), en contra del absolutismo ontológico (propio de la escolástica tardía) y del relativismo puro (propio de cierta filosofía moderna). En esa línea, retomando los impulsos de las ciencias físicas y fundándose en la ciencia del lenguaje (es autor del primer texto de lingüística en lengua castellana: *Problemas Fundamentales de Filología Comparada* I-II, Santiago 1904, 1905), Amor Ruibal ha ofrecido la mejor síntesis de historia y teología trinitaria del siglo XX.

En un plano sistemático resulta ejemplar, aunque quizá algo esquemática, su manera de entender la oposición de griegos y latinos en el despliegue y sentido de la Trinidad, sobre el Espíritu Santo. Es luminoso su intento de recuperar la primitiva tradición patrística (ortodoxa y oriental), que le parece punto de partida para una nueva visión filosófica y teológica del tema. A su juicio, en el fondo de la discusión del «filioque» se expresa el sentido trinitario de la realidad como proceso y relación, y que culmina en la *perijóresis* o encuentro de las personas divinas. En este contexto se sitúa su opción a favor de la doctrina griega, que él desarrolla desde su co-relativismo.

2. *Teoría trinitaria griega. Dios es relación*

El tema de la Trinidad resulta fundamental para Amor Ruibal, pues le permite pasar de una visión ontológica y cerrada de la realidad (donde cada ser se identifica consigo mismo) a una visión relacional, donde el ser aparece ante todo como persona y relación, de manera que cada uno es en sí mismo siendo en el otro. Ciertamente, la Trinidad es un dogma de fe; pero, al mismo tiempo, es fuente y clave de un pensamiento distinto, donde la correlación aparece como base de toda realidad.

> «*La teoría griega*, por lo mismo que parte de la realidad concreta de las personas para llegar a la comunidad de naturaleza, exige que la *circuminsessio* exprese una coexistencia dinámica, el verdadero e íntimo movimiento vital que se revela en las relaciones divinas, y por lo tanto en las personas, como términos relativos

dentro de la actividad infinita. Dos momentos distintos deben señalarse, según el pensamiento helénico, en la tesis de la divina *inmanencia*: 1) *La circulación* en acto de la vida divina, la *perijóresis* (*circuminsessio* entre los latinos); 2) y la *recapitulación* o síntesis sustancial de las divinas personas en la unidad, la *synkephalaiôsis,* que puede decirse expresión de la inexistencia de las personas en cuanto constituyen lo Uno divino. Ambos conceptos representan la *circuminsessio* helénica en su plenitud.

La *perijóresis,* pues, significa, según su nombre e idea, la *circulación* mutua de una cosa a otra, de suerte que ambas se exijan y se completen en la realidad de esa circulación. Y respecto de la Trinidad es el movimiento mismo vital que hace que el Padre sea eternamente tal, porque eternamente engendra al Hijo, como el Espíritu Santo está en acto eterno procediendo del Hijo y del Padre. Por lo tanto, lejos de caracterizarse la *in-existencia* por el reposo o forma estática de las personas, como en la teoría latina, esa in-existencia se distingue y señala por la actividad, por el dinamismo de la vida sustancial que pasa el Padre al Hijo y al Espíritu Santo y determina el ser relativo del Padre como Padre, del Hijo como tal y del Espíritu Santo como procediendo de ambos. El ser relativo de las personas hace que una no pueda ser entendida sin la otra, como términos en relación. Y estos términos de las relaciones divinas hacen a su vez que la *inexistencia* y *circulación vital* no exprese un acto dinámico simplemente conceptual, sino la entidad misma y la realidad de un dinamismo infinito en el seno de Dios.

Las personas son, pues, *estados de ser* divino en sus variedades del origen personal *(tropoi tês hyparxeôs)* y por ello en esencial movimiento, en el cual Dios vive y es Padre, Hijo y Espíritu Santo por necesidad indeclinable de ese vivir divino en triple manifestación relativa. Con esto queda también señalado el sentido de la *recapitulación o synkephalaiôsis,* en cuanto término del movimiento vital de Dios según las divinas relaciones que, al mismo tiempo que oponen a las personas divinas, en su mismo concepto relativo las sintetizan por necesidad de la misma relación y las hacen converger a la infinita unidad...» (cf. *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma,* V, 375-433).

3. *Juicio valorativo*

Esta visión trinitaria de la relación ha de entenderse a la luz de todo el pensamiento de Amor Ruibal, que ha querido pasar de un modelo ontológico, de tipo escolástico latino (construido evidentemente a partir de una determinada lectura de Aristóteles), a un modelo relacional, que puede y debe inspirarse en una visión más personal de la realidad, que está en el fondo de los modelos trinitarios de Oriente. Eso significa que el pasado «griego» de la teología y del pensamiento cristiano puede y debe recuperarse de un modo distinto. No se trata, por tanto, de rechazar todo lo que puede llamarse «helenismo», sino de reinterpretarlo. Según la visión de Amor Ruibal, existe un helenismo que debe superarse (el que está más vinculado a la escolástica latina). Pero hay un helenismo que se encuentra abierto a la visión de la realidad como relación. En esa línea, todo el cristianismo puede interpretarse de forma distinta, no como jerarquía ontológica, sino como diálogo personal.

Este juicio histórico de Amor Ruibal resulta extraordinariamente sugerente. Quizá pueda matizarse la visión que él tiene de ↗ Focio y de la tradición greco-rusa (a la que llama heterodoxa, con el lenguaje de su tiempo, a principios del siglo XX); también habría que resituar su visión de los latinos, quizá demasiado influida por las investigaciones de Th. ↗ Régnon. Pero nos parece muy significativa la manera en que ha destacado la visión más antigua de la teología ortodoxa griega, desde una concepción dinámica de la realidad de Dios, en línea de despliegue vital y relación. Su investigación teológica, que sin duda debería actualizarse, puede ser muy significativa no sólo en el campo trinitario, sino en otros campos que están más vinculados con la visión de la gracia y de la eclesiología.

BIBL. Hay una reedición de *Los problemas fundamentales de la filosofía y el dogma* en cuatro volúmenes (CSIC, Madrid 1972-2000). Su otra obra fundamental (*Los problemas fundamentales de la filología comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas* I-II, Santiago de Compostela 1904-1905) ha sido publicada *on-line*

por el Consello da Cultura Galega, Sección de Filosofía e Pensamento, 2005. He desarrollado el tema en «Notas introductorias al pensamiento lingüístico de Amor Ruibal», *Compostelanum* 15 (1970) 422-453. Los estudios básicos sobre el pensamiento de Amor Ruibal siguen siendo los de J. M. ↗ Delgado Varela, «La doctrina trinitaria de Amor Ruibal», *Revista Española de Teología* 16 (1956) 347-374 y el de A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación* (Madrid 1977).

AMORÓS, Celia (n. 1944)

Filósofa española de tradición cristiana. Es profesora de la Universidad Española a Distancia (UNED) y de la Universidad Complutense de Madrid, donde ha creado, el año 1987, un Seminario permanente sobre «Feminismo e Ilustración». Ha estudiado las relaciones entre feminismo y religión, fijándose especialmente en el islam. Defiende un feminismo de la igualdad, de raíces cristianas, pero expresado a partir de los principios racionales y sociales de la Ilustración. Ha puesto de relieve los riesgos de un androcentrismo religioso y social, buscando la forma de superarlo. Sus trabajos son importantes para un planteamiento cristiano del sentido de la mujer en el cristianismo y en la Iglesia.

BIBL. *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (Barcelona 1985); *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (Barcelona 1987); *Feminismo: igualdad y diferencia* (México 1994); *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias... para la lucha de las mujeres* (Barcelona 2005). Ha dirigido con A. de Miguel *Teoría feminista. De la Ilustración a la globalización* I-III (Madrid 2005).

ANDRADE, Barbara (n. 1934)

De origen alemán, casada con un profesor de México (de ahí su nombre castellano). Cursó la carrera de Filosofía en Alemania (Heidelberg) y amplió estudios en Madrid, París y Nueva York, donde se especializó en Literatura. Vivió por un tiempo en Estados Unidos, donde nacieron sus cuatro hijos. Se trasladó después con su familia a México y allí culminó sus estudios, licenciándose en Teología. Desde 1982 es profesora en el área de Teología y Religiones en la Universidad Iberoamericana, de los Padres Jesuitas de la Ciudad de México. Su amplia labor docente se ha expandido y concretado en diversas publicaciones sobre temas de exégesis bíblica y antropología. En plena madurez, B. Andrade ha querido culminar su andadura teológica, elaborando una tesis doctoral de hondo calado que recoge de manera unitaria y sistemática sus investigaciones de tipo antropológico y trinitario. Su tesis, defendida en la Facultad de Teología de Sankt Georgen de Fráncfort se titula *Gott mitten unter uns. Entwurf einer kerygmatischen Trinitätstheologie* (1988) y ella misma la ha traducido al castellano (*Dios en medio de nosotros. Esbozo de una teología trinitaria kerigmática*, Salamanca 1999). Más de una vez he tenido ocasión de hablar con ella de esa tesis; ahora quiero condensar sus aportaciones.

1. *El sentido de la persona*

A juicio de B. Andrade, la tarea fundamental del ser humano consiste en *hacerse persona*. En esa línea, la salvación se identifica con la humanización, es decir, con el despliegue del ser personal. Eso significa que, en el fondo, creación y salvación se identifican. Elaborando unas intuiciones básicas de M. Buber, K. ↗ Jaspers y K. Rahner, B. Andrade ha empezado definiendo la persona como «sujeto capaz de encuentro, en apertura ilimitada» hacia Dios y hacia los otros hombres.

Según eso, el ser humano se experimenta a sí mismo como persona, es decir, como un «yo» (sujeto), sólo en la medida en que es comunión participativa. No es sustancia cerrada (ser que existe en sí mismo), ni sujeto ya fijado, que domina sobre su entorno objetivo, sino un yo que se busca a sí mismo (pregunta por su propia identidad), trascendiéndose por dentro, en apertura ilimitada hacia el tú divino (misterio), abriéndose al mismo tiempo hacia otros «tús» del mundo. Así decimos que es un *yo-en-relación,* abierto siempre a un «tú»: «La persona es yo-en-relación, que se comporta ante un "tú" simultáneamente y en una sola y única realidad, de modo trascendental-cuestionante y dependiente» (p. 109).

Eso significa que no existe el «yo» antes del «tú», pues ambos se dan al mismo tiempo, formando una única realidad, en línea trascendental, en cuestionamiento, dependencia y vida compartida. Desde esa base, superando la terminología de *sujeto,* relacionado siempre con unos *objetos,* en línea

de posesión, Andrade ha definido la persona como *auto-presencia*: ser que *está-en-sí-mismo*. La persona no es distensión (como la define A. ↗ González Fernández), ni es sustancia separada o sujeto que se posee (en clave de seguridad), sino algo mucho más frágil y fuerte: una presencia que se sabe (auto-presencia), no en aislamiento, sino en una relación comunicativa, que se puede concretar en el nivel de la apertura a Dios, a los otros seres humanos y a uno mismo:

a) *Persona como auto-presencia trascendental.* El ser humano es auto-presencia, una realidad autocomunicativa que se rebasa a sí misma, en línea de misterio (en relación con Dios). Sólo de esa forma, como apertura superior, el ser humano puede mostrarse estrictamente como un «yo», es decir, como una auto-presencia verdadera: estoy en mí (puedo identificarme conmigo mismo) únicamente en cuanto vivo en apertura al que me hace ser (el misterio). Sólo si el misterio me llama puedo responder y decir «yo», identificándome así conmigo mismo. Sólo si el misterio me liga y relaciona (me religa), separándome, al mismo tiempo, de todo el resto de las realidades, puedo decir «yo» y ser persona, estando presente en mí mismo. Esta *presencia* (que no es pura posesión, ni conciencia cerrada), sino don y diálogo, conciencia compartida, me define en radicalidad, como persona. Por eso es lógico que Andrade inserte en la apertura trascendente la línea del *yo* como *auto-presencia*: me descubro y me conozco en la medida en que soy conocido.

b) *Persona como auto-presencia relacional: los otros.* La línea anterior, de apertura trascendente, resulta inseparable de esta línea horizontal, que liga a una persona a otras personas, es decir, a otros «tú» humanos. Sólo estoy presente en mí (soy yo) en la medida en que me encuentro abierto desde y hacia otros, en camino compartido. No soy ante los demás un «yo» hecho (sujeto definido ya), al que luego se le añaden algunas relaciones, más o menos accidentales, sino que solamente existo en relación con ellos, pues me fundan, crean y definen, como seguiré indicando. Ciertamente, el lugar de la *definición plena* de la persona como yo (auto-presencia) es la misma apertura hacia el misterio, pues sólo esa apertura puede hacer que surja el yo, de manera definitiva, como duradero. Pero esa apertura resulta inseparable de la que me liga con otros seres humanos, en relación horizontal. Esto significa que el encuentro trascendente con Dios no puede entenderse ni vivirse fuera de la apertura comunicativa, gratuita, creadora, hacia los humanos, como iremos viendo en lo que sigue: por ellos y con ellos me hago a mí mismo, pues ellos me hacen, me crean.

c) *Persona como auto-presencia en el mundo y en la historia.* Sólo puedo estar presente en mí, en apertura al misterio y en comunicación con otros, en la medida en que formo parte de un mundo y me encuentro inmerso en una historia compartida. Por eso, historia y mundo no son algo simplemente objetivo (opuesto a mi ser de sujeto), como realidad exterior a mi persona, sino que configuran mi apertura trascendente y definen mi encuentro con los otros. De esa forma constituyen elementos integrantes de mi auto-presencia; son momentos de mi propia realidad. Esto significa que, en contra de lo que ha supuesto un pensamiento existencial (o puramente ontológico), la relación con el mundo y el compromiso con la historia (que la teología de la liberación había puesto de relieve), constituyen un momento integrante de la apertura religiosa y relacional de los seres humanos, es decir, de su definición como personas. Por eso, la «gracia» del ser personal no puede separarse de la «ley» cósmica (pp. 110-111).

Con este planteamiento, B. Andrade ha superado la ontología de la substancia (que definiría al hombre como ser en sí, absoluto), para pensar y presentar a la persona como *relación activa,* que sólo existe y se mantiene en la medida en que se actúa y relaciona, desde y con otros (Dios, los demás, el mundo), vinculando de esa forma esencia y praxis, ser y hacerse, intimidad y encuentro interhumano. Eso significa que la relación pertenece a la sustancia de nuestra realidad, si es que puede emplear este lenguaje. Más aún, la misma relación sustantiva ha de entenderse como auto-presencia relacional, en línea de comunicación que se hace y se sabe a sí misma (como iremos viendo en lo que sigue). Más que animal racional o constructor de utensilios, pastor del ser o soledad radical, el hombre

es auto-presencia relacional, ser que se descubre en manos de sí mismo al encontrarse en manos de los otros, en gesto de vida compartida.

2. *Una nueva ontología teológica*

B. Andrade nos hace pasar de la «ontología de la sustancia», propia del mundo griego, a la metafísica de la relación y de la presencia, propia de las personas, como sabía ↗ Juan de la Cruz, al pedir a Dios (al Amado): «descubre tu presencia». No hay primero persona y después relación, pues la auto-presencia es siempre relacional, don de los otros. No hay primero ser propio y luego alteridad, porque en el principio de mi (nuestro) ser está la *Alteridad radical* (Dios trascendente), que se hace presencia creadora, de tal forma que en ella y por ella puedo decirme «yo», descubriendo que estoy «presente en mí mismo» (como transparencia gratuita de ser), por el don de Dios y de los otros, dentro del mundo, como historia.

No soy ni sujeto ni objeto en sentido absoluto; soy presencia relacional. Eso significa que mi «yo» no surge como algo separado, que puede desligarse de la relación con el misterio y con las otras realidades (los otros «yo», la historia), pues esas relaciones me constituyen y definen, me instauran y transforman, al mismo tiempo que yo las cambio y defino, definiéndome a mí mismo en cuanto presencia en relación. Mi vida entera se define, según eso, como don o gratuidad, por encima de lo que en perspectiva protestante se ha llamado el imperativo de la ley, dominado por un sistema de juicio.

En este contexto resulta básico el encuentro del yo-tú (a nivel de auto-presencia relacional), tal como habían destacado, en perspectivas distintas, algunos grandes pensadores judíos, como M. Buber y E. Lévinas. Según eso, el «yo» humano, como «auto-presencia» personal, sólo tiene sentido y se despliega en relación con Dios/Misterio (que es la Presencia originaria) y en relación con los otros, que son mi entorno de presencia.

Desde aquí se entiende la aportación fenomenológica de Andrade, que ahora podemos condensar, evocando su análisis de las relaciones personales, que ella ha trazado en lenguaje narrativo y coloquial, de encuentros inmediatos. Sólo en ese lenguaje se despliega el carácter específico de la «vida humana», pues ella no es objeto de laboratorio, ni tema separable (en distancia objetiva), sino que se descubre y expresa a través de un compromiso y encuentro personal. Sólo sé lo que soy (quien soy) en la medida en que trazo desde y con los otros el perfil de mi existencia:

a) *Encuentro creador: tú me haces ser*. Significativamente, Andrade no empieza hablando de la creación desde el misterio (= Dios), sino desde los otros o, mejor dicho, desde otro que se vuelve tú al decirme su palabra y hacer que yo sea: «Tengo acceso a mi propia identidad como "yo" sólo cuanto tú me "creas" para mí» (p. 115). No puedo crearme por aislado, no soy "sujeto absoluto de mí", sino que empiezo a nacer desde los otros, desde un "tú" que me diga quién soy, haciéndome persona.

Así lo sabía Lévinas, pero insistiendo en el carácter trascendente, infinito de un tipo de «tú» muy concreto, el «tú» de los abandonados y rechazados (huérfanos, viudas, extranjeros), que me hacen sujeto moral y religioso, despertándome a la responsabilidad infinita por ellos. En esa línea avanza Andrade, pero ella amplía el abanico del «tú» y concede valor creador no sólo al huérfano-viuda, sino también al hombre o mujer que me ama y dialoga conmigo de manera positiva (recuperando así los motivos básicos del Cantar de los Cantares).

Desde esa base, ella ha podido añadir que ningún encuentro concreto con un "tú" simplemente humano responde a la pregunta más honda de mi ser y resuelve los problemas esenciales de mi vida, pues tanto ese «tú» como «yo» somos finitos y estamos amenazados de manera inflexible por la muerte. Por eso, en el fondo de nuestra realidad ha de encontrarse el «yo-tú» pleno, es decir, la Trinidad de la que hablaremos luego.

b) *Encuentro en mutua aceptación: nos hacemos ser*. «El "yo" y el "tú" pueden experimentarse de manera simultánea, descubriendo que su auto-presencia les está siendo dada a cada uno por el otro». «Cada uno es para el otro el mediador del propio yo», es creador de su pre-sencia (cf. 120). De esa forma, los dos «son», creándose mutuamente, y cada uno aparece como principio, meta y compañía para el otro: yo soy para ti, tú eres para mí.

En ese contexto ha elaborado Andrade una «fenomenología del amor creador», destacando el gozo y tarea de la vida compartida, como algo que desborda el nivel de la ley (es decir, de una historia concebida como batalla mutua). Por eso, ella ha introducido el mundo y la historia (con el encuentro interhumano) en el espacio de manifestación de lo divino.

c) *Encuentro como don: comunión, regalo de la vida*. Cada uno se deja «liberar» (alcanza la libertad) por el otro, en el encuentro mutuo, de tal forma que existe porque el otro le hace existir (existe como regalo del otro). Esta liberación mutua "por ti y para ti" (cf. p. 123) hace que la vida humana deba interpretarse como regalo: «el único sentido que puede tener mi realidad para mí es el de ser regalo tuyo, porque tú me liberaste para ti y has hecho que yo no me hunda en lo precario de mi situación» (p. 124).

En ese contexto ha situado Andrade la *conversión,* como un retorno al otro y desde el otro a sí mismo, en encuentro creador. Cada uno debe su ser al otro y así se lo agradece: «Toda mi realidad depende de ti. (Esa realidad) me pertenece a mí mismo sólo en la medida en la que te pertenece a ti y en la medida en que, en el encuentro, ha sido aceptada por ambos nosotros» (p. 126). Eso significa que no soy sustancia aislada, sino comunión desde la que debo convertirme sin cesar.

Desde esta base se entiende el valor y fragilidad de nuestra auto-presencia en los diversos encuentros sociales, dentro del mundo y la historia. Somos don (nacemos unos de otros), debemos convertir ese don en tarea (darnos la vida mutuamente). Somos don y tarea que trasciende siempre aquello que ya somos. No podemos encontrarnos jamás del todo unos en otros, ni darnos tampoco plenamente. Todos los encuentros que vamos desplegando resultan efímeros.

Eso significa que somos búsqueda trascendental: «La persona es una paradoja, porque es simultáneamente búsqueda e imposibilidad de encontrar; es pregunta e imposibilidad de respuesta; encuentro y soledad... Toda respuesta a la pregunta que somos, nunca puede ser más que preliminar e incompleta. La pregunta y la respuesta, el buscar y el encontrar nunca son proporcionales...» (p. 140).

3. *Trinidad*

Una historia teológica. Desde esa perspectiva, Andrade ha podido desarrollar una historia del pensamiento cristiano sobre la Trinidad, poniendo de relieve tres momentos importantes de la experiencia eclesial (Padres de la Iglesia, Ricardo de San Víctor, Vaticano II), porque ellos le permiten ofrecer una visión de conjunto de la teología trinitaria, en perspectiva de acción y comunión, es decir, de *acontecimiento* cristiano (historia de la salvación) y de *relación personal* (comunión divina).

No basta con decir que la trinidad inmanente (Dios en sí) y económica (salvación de Dios) se hallan unidas; hay que concretar esa unidad. Ciertamente, ella ha dejado al margen otros motivos y autores también importantes, que yo estudio en este diccionario (↗ Tomás de Aquino y Hegel, Rahner y Barth...), pero los que analiza son significativos y nos introducen en el gran misterio de la unidad y comunión divina.

a) *Trinidad y unidad. Los capadocios, Agustín y León Magno* (pp. 329-396). La Iglesia mantuvo en los primeros siglos su unidad práctica apoyándose en una visión kerigmática de Dios, tal como se expresa en el anuncio cristiano de la salvación y en la experiencia del Espíritu en las comunidades. Ciertamente, resultaban necesarios los conceptos teológicos y así lo fueron mostrando los concilios, que utilizaron los términos de naturaleza y sustancia, hipóstasis y persona.

La confesión de fe aparece en ellos clara. Confusos y, en parte, contrarios a la misma fe resultan, sin embargo, esos conceptos helenistas que ellos utilizan, fundados en una terminología de sustancia, que convierte a Dios en algo objetivo y le aleja de los hombres. A pesar de eso, los grandes testigos de la Iglesia lograron expresar la novedad cristiana y nos siguen ofreciendo su aportación doctrinal: *los capadocios* insisten en la necesidad de mantener la relación trinitaria en el mismo ser de Dios; san Agustín se esfuerza por mantener un lenguaje antropológico; san León Magno insiste en la diferencia entre el lenguaje de esencia (sustancia, naturaleza) y el de comunión, que ha de hallarse en el centro de la fe cristiana.

b) *Trinidad y comunión* (pp. 402-430). ↗ Ricardo de san Víctor desarrolló en el siglo XII una visión fascinante

de la comunión trinitaria, que aún sigue sirviendo de modelo para muchos. Andrade ha querido también presentarla como principio y referencia para su propia exposición. Agudamente ha distinguido dos aspectos o problemas. *Ricardo sigue siendo ejemplar en un nivel de intuición básica:* sabe que el Dios cristiano es comunión de amor y añade que sólo un estudio y praxis de amor permite conocer e interpretar su misterio. Más aún, la misma exposición temática de Ricardo contiene principios valiosos de búsqueda y despliegue racional; por eso hay que estudiar su teología trinitaria.

Pero la elaboración conceptual del esquema de Ricardo resulta al fin insuficiente. Ciertamente, Ricardo sabe que el Dios cristiano es comunión de amor, pero después no logra encontrar categorías racionales y sociales capaces de expresarlo: sigue entendiendo la persona en perspectiva de sustancia (a pesar de que introduce en ella un momento de origen: ex-sistencia), interpreta la relación como derivada, distingue entre amor gratuito y debido, no ha vinculado Trinidad y Pascua... Eso significa que su intuición básica debe ser reelaborada, desde una perspectiva conceptual y eclesiástica distinta, como Andrade hará en el último capítulo de su libro.

c) *Vaticano II* (pp. 430-454). Andrade supone que el Vaticano II contiene dos eclesiologías que no han sido unificadas, de manera que siguen estando separadas, como si fueran opuestas: una, de tipo *jerárquico-jurídico* y de carácter esencialista, entiende la Iglesia como sistema sagrado, que se organiza y unifica desde arriba, de manera que sus miembros, los cristianos, aparecen en realidad como pasivos; otra, de tipo *relacional* y prioridad comunitaria, interpreta a los creyentes y humanos como personas libres que, en libertad de amor, expresan en su misma comunión el misterio del Dios trinitario.

En contra de lo que sucede en el plano de la Iglesia, en la doctrina sobre Dios, el Vaticano II sólo mantiene el lenguaje relacional o comunitario; no habla nunca de la sustancia de Dios, ni emplea un lenguaje esencialista (más propio del Vaticano I), sino sólo una terminología de amor compartido o de familia, presentando a Dios como relación personal, en línea kerigmática. Desde esa base, Andrade piensa que puede y debe elaborarse una teología trinitaria que recoja y exprese su realidad comunitaria.

Situándose en la segunda línea del Vaticano II, Andrade ha querido elaborar una visión trinitaria que sea, al mismo tiempo, kerigmática y comunitaria, que responda al mensaje cristiano (partiendo del anuncio del evangelio, no de una visión filosófica del ser supremo) y sea capaz de mostrar el sentido e implicaciones de la experiencia comunitaria de Dios en la iglesia.

De esa forma asume un reto teológico y eclesial planteado por otros autores significativos, como H. ↗ Mühlen y J. Moltmann. En esa línea, ella ha querido superar el lenguaje y estilo esencialista de algunas eclesiologías del momento actual, que destacan de nuevo el carácter jerárquico y sacral de la Iglesia, apelando para ello a una visión de Dios que no es la propia del Concilio, ni tampoco del principio de la Iglesia (es decir, del Nuevo Testamento). Por eso, su visión de la Trinidad implica grandes consecuencias eclesiales y pastorales.

BIBL. Cf. también *Encuentro con Dios en la historia. Estudio de la concepción de Dios en el Pentateuco* (Salamanca 1985); *El camino histórico de la salvación* (México 1989); *¿Creación? ¿Pecado?* (México 1992); *Pecado original ¿o gracia del perdón?* (Salamanca 2004).

ANDRUTSOS, Christos (1867-1935)

Teólogo ortodoxo griego. Su obra más importante, *Dogmática de la Iglesia Ortodoxa Oriental*; en griego: *Dogmatike tes Orthodoxou Anatolikes Ekklesias* (Atenas 1907, reimpresión 1956) es para muchos la formulación auténtica de la sistematización dogmática ortodoxa. Muchos la han tomado como ejemplo de un trabajo de pensamiento profundo, bien organizado, que puede compararse con los mejores trabajos de la dogmática católica y protestante. Sin embargo, otros han afirmado que depende excesivamente del racionalismo occidental, de manera que va en contra de los principios tradicionales de la teología ortodoxa, que se ha formulado y desarrollado desde la experiencia vital y litúrgica, más que desde el orden racional del pensamiento. Sea como fuere, esta obra de Andrutsos desarrolla

de un modo orgánico los grandes temas de la dogmática: Dios uno y trino, creación, cristología, gracia, Iglesia, sacramentos y escatología. Ciertamente, no quiere probar, sino exponer los dogmas de la Iglesia, pero lo hace de un modo que algunos consideran demasiado «científico» (es decir, racional) y no desde la vida. Escribió también una *Simbolica* (en griego: *Symbolike ex epopseos Orthodaxou,* Atenas 1901), desde el punto de vista ortodoxo, poniendo de relieve las diferencias esenciales entre las grandes confesiones cristianas.

ANQUÍN, Nimio de (1896-1979)

Filósofo católico argentino, de pensamiento tradicional. Estudia en Hamburgo con Cassirer y es uno de los fundadores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), donde es catedrático de Metafísica, Lógica, Filosofía de la historia y Política. Nimio es un pensador neoescolástico, de sólida formación histórica, que se ocupa de los temas escolares típicos del tomismo renovado a partir de León XIII: la analogía del ser, la participación en el ser de Dios, la relación entre razón y fe. Políticamente ha militado en los partidos de derecha y es un defensor de las ideologías de la seguridad nacional, vinculadas a un tipo de pensamiento nazi.

BIBL. Ha escrito muchos trabajos de tipo ensayo, publicados básicamente en Córdoba: *El problema de la creación en San Alberto Magno* (1937); *Las dos concepciones del Ente en Aristóteles* (1942); *Mito y política* (1958); *Los griegos y el problema de la demostración de la existencia de Dios* (1968); *Génesis histórica de las tres escolásticas* (1953); *Eticidad, Moralidad y Libertad en Hegel* (1975); *Principia Methaphysicae* (1979). Sus libros de más envergadura son: *Ente y Ser* (Madrid 1962) y *Escritos políticos* (Santa Fe 1972).

ANSELMO DE CANTERBURY (1033-1109)

Monje, teólogo y arzobispo. Era hijo de un noble del valle alpino de Aosta (actualmente Italia), que quiso obligarle a seguir su camino social y militar, pero huyó de casa e ingresó en la abadía benedictina de Bec en Normandía (entonces bajo la corona inglesa), donde realizó sus estudios, siendo elegido prior (1063) y luego abad (1078). El rey Guillermo II le nombró arzobispo de Canterbury (1093), cargo que aceptó tras larga resistencia, comportándose desde entonces con gran libertad frente al rey, por lo que tuvo que sufrir varios destierros. Fue un hombre de gran clarividencia y uno de los pensadores más lúcidos de la historia de Occidente. Quiero destacar aquí cuatro de sus más famosos «argumentos» o temas teológicos: la teología como búsqueda de comprensión, el desarrollo del argumento ontológico, la «prueba» trinitaria de la Trinidad y la razón o fundamento de la encarnación. Nadie que yo sepa había formulado con este rigor y lucidez estos temas básicos del pensamiento cristiano.

1. *Fides quaerens intellectum*

Estrictamente hablando, su libro más famoso (el *Proslogion*) se titula Fides quarens intellectum, es decir, «la fe en búsqueda de comprensión». Ésa es la fórmula clave de Anselmo, así se formula el sentido de su teología. No empieza por la razón que interroga y quiere subir por encima de sí misma, para llegar hasta el plano de la fe (un espacio más alto de vivencia y misterio), aunque ése también podría ser un buen camino, sino que empieza desde la fe, para así recorrer desde la fe el camino del pensamiento cristiano, desde su experiencia creyente. Como buen monje, él cree y despliega su fe en una comunidad de creyentes. Pero no se limita a creer de un modo «irracional», sino que quiere dar razón de lo que cree.

De un modo semejante había argumentado el autor de carta de Pedro, cuando pedía a los cristianos que estuvieran dispuestos a «dar razón de la esperanza que hay en vosotros a todo el que os pida» (1 Pe 3,15). Pero, como buen judío, Pedro partía de la esperanza y pedía a los cristianos que fueran capaces de «mostrar» su sentido y consecuencias, de un modo práctico más que racional. Anselmo, en cambio, sin negar el valor de la esperanza, inicia su camino intelectual desde la fe, entendida en un sentido extenso, como experiencia fundante. Los creyentes han de ser capaces de expresar el sentido de esa fe, esto es, de pensarla bien, mostrando su coherencia interna y sus implicaciones dentro de un mundo que está ávido de pensar, de razonar.

Desde esta perspectiva ha definido Anselmo el sentido de la teología, como un camino de racionalidad que se abre

al conjunto de los fieles. La fe es común a todos, pero el pensamiento de la fe puede variar y varía, según las circunstancias culturales y sociales. A Anselmo le tocó pensar la fe en el siglo XII, y lo hizo de un modo genial, como monje e intelectual, como hombre público y como representante de la libertad de la Iglesia (de los creyentes) frente a un poder civil que quería manipularle a su servicio. Fue un teólogo inmenso, un hombre que pensó su fe y que expresó su sentido en libros breves, incisivos, geniales.

2. *Monologion y Prologion, el argumento ontológico*

Anselmo escribió dos libros esenciales: a) El *Monologion* o «Una sola Palabra», cuyo título extenso en latín es *Exemplum meditandi de ratione fidei* (Ejemplo de cómo se medita desde la perspectiva de la fe). b) El *Proslogion,* que es como una palabra que viene después, cuyo título extenso en latín es *Fides quarens intellectum* (La fe que quiere comprender). Estos dos libros constituyen una de las aportaciones más agudas del pensamiento medieval en el campo de la reflexión creyente. Es imposible resumir aquí todos sus temas. Por eso me limito a recoger y actualizar su argumento más famoso, llamado «la prueba de Anselmo» sobre la existencia de Dios. Pero ↗ Kant le llamó «argumento ontológico» y con ese nombre ha quedado.

Este argumento, que ha influido poderosamente en toda la filosofía y teología posterior, se sitúa en la línea ya indicada de la «fides quaerens intellectum». Anselmo no parte de la pura razón para demostrar que hay Dios, sino del contenido «racional» de la fe, es decir, del hecho de que los hombres tienen desde siempre una «idea» de lo divino. Dios no es algo que ellos aprenden en un segundo momento, «después» de haber conocido otras cosas, sino que ellos descubren a Dios en su pensamiento, como un dato originario.

Anselmo afirma que los hombres tenemos en la mente una idea de Dios como ser supremo, que incluye en sí todas las posibles perfecciones; por eso le pensamos como *Id quo maius nihil cogitari potest* (= Aquel mayor que el cual nada podemos pensar). Dios es, según eso, lo más grande, el pensamiento originario (que se sitúa en un plano de fe, como ha destacado K. ↗ Barth).

Más que un pensamiento aislado, Dios es *la verdad de nuestro pensamiento*: Aquel que nos desliga, nos separa del mundo en el que estamos dominados por la cosas, abriéndonos al plano de la absoluta libertad, del bien supremo (es decir, de lo más grande que puede ser pensado). Así podemos afirmar que el hombre es el viviente que, reflexionando sobre una idea superior que lleva dentro de sí y elevándose sobre ella (sobre sí mismo), piensa en aquello que le desborda (Dios). Pues bien, teniendo eso en cuenta, el hombre pregunta: ¿de dónde me ha venido este pensamiento de Dios? Las respuestas pueden ser diversas, según las diferentes posturas filosóficas.

San Anselmo y tras él algunos de los grandes filósofos de Occidente (Descartes, Leibniz, Hegel, etc.) afirmaban que este pensamiento más alto (= idea de Dios) que tenemos en nuestra mente no puede ser un simple «invento», pues nosotros no hemos podido crear algo que nos sobrepasa. Por eso, si pensamos en Dios (si tenemos su idea en la mente), Dios debe existir en realidad (no sólo en nuestra mente), pues nuestro pensamiento es una especie de reflejo misterioso de la realidad aún más misteriosa de Dios, como espejo donde el mismo Dios (a quien tenemos dentro como idea) va dibujando su figura.

Éstos son los momentos del argumento de Anselmo.

a) *Punto de partida (ver).* Tenemos en la mente la idea de Dios, es decir, del Ser supremo (de una realidad totalmente perfecta, que nos desborda). Todo lo que sigue depende de este presupuesto (de la idea de Dios que habita en nuestra mente). El insensato (que niega la existencia de Dios) ha de conceder que él también tiene en su mente la idea de *un ser por encima del cual no se puede pensar nada mayor*, porque cuando le hablan de la idea de ese ser la comprende.

b) *Desarrollo (juzgar).* La idea de Dios (del ser supremo) no podemos tenerla sólo en la mente, pues en ese caso (si sólo existiera en nuestro pensamiento) no sería la idea de un ser mayor que el cual nada puede pensarse. Por eso, siendo la idea de aquella realidad *por encima de la cual no se puede concebir nada mayor,* esa idea-realidad no puede existir sólo en la in-

teligencia; porque si así fuera se podría al menos suponer que existe también en la realidad; y en ese caso habría algo mayor que lo que pensamos como mayor en nuestro pensamiento.

c) Conclusión (decisión). Ese ser supremo que pensamos en la mente debe existir en la realidad, para que el pensamiento mental tenga sentido. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad (*Proslogion* 11). Conforme a san Anselmo, esta *idea* de Dios (Ser supremo) únicamente se comprende y adquiere sentido si el Ser supremo *existe*. Si sólo existiera en nuestra mente (no en sí mismo) se destruiría la verdad de nuestro pensamiento: no podríamos confiar en la verdad de nuestras ideas.

Anselmo y aquellos que le siguen analizan la idea de Dios y descubren que ella está al principio de todas los restantes pensamientos y verdades. Sólo porque pensamos en Dios tiene sentido y verdad nuestro pensamiento. Si dejáramos de pensar en Dios, si el Ser supremo no existiera, perdería sentido nuestra mente, no sabríamos orientarnos en el universo de las ideas y verdades. Desde el centro de ese universo, la Idea de Dios es garantía suprema de su existencia.

3. *Trinidad*

En una obra de impresionante lucidez, que ha inspirado gran parte de la reflexión posterior, san ↗ Agustín interpretaba la realidad del Dios cristiano a partir del despliegue de la mente humana que se conoce y se ama a sí misma, en proceso de auto-realización consciente: la Trinidad avala y funda el proceso de personalización individual, en conocimiento y amor: soy humano (Padre de mí mismo) al conocerme (haciéndome idea, Hijo) y al amarme (asumiéndome a mí mismo, Espíritu Santo).

San Agustín formuló ese modelo, pero no lo desarrolló de un modo sistemático, a modo de reflexión consecuente y de «prueba» de la Trinidad. Eso sólo lo ha hecho san Anselmo, que escribe en un momento en que también ↗ Ricardo de San Víctor estaba desarrollando, desde otra perspectiva, la analogía del amor, en línea de comunión intradivina (de encuentro interpersonal).

Ciertamente, Anselmo no quiere «probar» la Trinidad desde una perspectiva filosófica, sino sólo partiendo de la fe, como he venido indicando. Pero una vez que «cree» y confiesa que existe la Trinidad, puede y debe explorar la analogía del desarrollo y despliegue consecuente de la mente humana, que se conoce y se ama.

Al conocerse a sí mismo de un modo perfecto, Dios se «dualiza», colocándose ante sí mismo como «Verbo» (es decir, como Conocido, como Hijo). De esa forma viene a presentarse como Padre y como Hijo, esto es, como Cognoscente y Conocido, en ejercicio constante de conocimiento (de concepción-concepto), del que brota la dualidad. Pues bien, dando un paso más, como Cognoscente/Conocido Dios se ama, es decir, se identifica consigo mismo en despliegue de aceptación y de gozo, viniendo a presentarse así como el Amado, que proviene de los dos (Padre e Hijo) y no de uno solo.

En este contexto, desde una perspectiva teológica, san Anselmo supone que se debe introducir en el credo el *Filioque* (diciendo el Espíritu Santo proviene del Padre «y» del Hijo), en contra de la visión que han desarrollado más los Padre griegos (para quienes el Espíritu proviene del Padre: *a Patre,* sin *filioque*), como han puesto de relieve los historiadores y críticos posteriores (↗ Régnon, Amor Ruibal, Zubiri). Éste es el modelo que ha sido retomado por ↗ Tomás de Aquino y que late en gran parte de la teología de Occidente, el modelo que suele llamarse «latino».

Se puede criticar y se ha criticado a veces este esquema trinitario de Anselmo, pero no se puede negar su coherencia y solidez. Dios aparece aquí como el Ser que se Piensa y se Ama, de manera que el mismo pensamiento/amor implica y exige un tipo de movimiento interior, que se expresa en el surgimiento del Hijo (por conocimiento) y del Espíritu Santo, por amor.

> «El Hijo y el Espíritu Santo son del Padre, pero de manera diferente: uno naciendo, el otro procediendo, de tal forma que son distintos el uno en relación con el otro. Por tanto, si uno nace (el Hijo) no puede nacer con él aquel que es diferente de él a causa de esto mismo (el Espíritu Santo), porque el Espíritu Santo procede, pero no nace. Aquí no se trata, por tanto, de la unidad, sino de la pluralidad que se funda en el naci-

miento (Hijo) y en la procesión (Espíritu Santo). Pues bien, por sólo esto son diferentes el Hijo y el Espíritu Santo. [...] Ésta es la única causa de la pluralidad en Dios, de suerte que ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo se identifican, sino que son distintos, porque Dios proviene de Dios de los dos modos distintos, por nacimiento y por procedencia» (*De la procesión del Espíritu Santo* I, *Obras de San Anselmo* II 85-87; traducción revisada).

4. *Cur Deus Homo. Encarnación de Jesús*

La cuarta aportación básica de san Anselmo al pensamiento de Occidente se sitúa en el plano de las «razones» de la Encarnación. Muchos habían tratado ese tema, pero lo habían hecho de un modo más devocional o simbólico. San Anselmo es el primero que ha elaborado un argumento consecuente que desde entonces ha servido como referencia para todos los pensadores posteriores. A su juicio, el Hijo de Dios se encarnó para ofrecer a Dios la satisfacción debida, reparando así su honor y el orden de la creación, que había sido perturbado por el pecado.

El mundo, creado por Dios, debería haberle respondido de un modo consecuente, en obediencia y respeto, manteniendo así la armonía sacral y de justicia con su creador. Pero el pecado rompió esa armonía y puso al hombre en oposición a Dios, ofendiéndole de un modo infinito (pues la ofensa se mide por la dignidad del ofendido, no del ofensor). De esa forma se rompió de un modo irreparable el orden que Dios había querido, de forma que la humanidad quedaba condenada sin remedio al fracaso y a la destrucción.

El único que podía «reparar» la culpa y restaurar el orden sagrado era el mismo Dios, poniéndose en el lugar de los hombres, asumiendo él la culpa y ofreciendo la reparación debida. Para realizar esa tarea de reparación, para recrear el orden sagrado, el mismo Hijo de Dios tuvo que encarnarse, realizando así como hombre aquello que los hombres, cerrados en sí mismos, no podían realizar.

Esta visión de la causa de la encarnación ha sido criticada mil veces (por parte de aquellos que piensan que Dios se encarnó por puro amor, para desplegar su vida y no simplemente para reparar el pecado de los hombres); pero muchos han vuelto a presentarla y defenderla siempre, porque tiene algo que parece responder a la experiencia del credo cristiano cuando dice que Dios envió a su Hijo «propter nos et propter nostram salutem», por nosotros y por nuestra salvación, es decir, para superar el riesgo de pecado y el pecado concreto de los hombres. En el fondo, lo que san Anselmo ha querido decir es que el Hijo de Dios se ha puesto en nuestro lugar, asumiendo nuestra culpa y nuestra muerte, para ofrecernos la salvación de Dios.

Bibl. Obras en PL 158-159. Cf. también *Obras completas* I-II (Madrid 1952-1953). San Anselmo sigue siendo uno de los pensadores más estudiados de la cristiandad. Entre los estudios sobre su vida y obra, cf. Karl Barth, *Fides Quaerens Intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (Zúrich 1931); J. Marías, *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía* (Madrid 1944); Adolf Schurr, *Die Begründung der Philos. durch Anselm. v. C. Eine Erörterung des ontolog. Gottesbeweises* (Stuttgart 1966); Felix Hammer, *Genugtuung und Heil. Absicht, Sinn u. Grenzen der Erlösungslehre Anselms v. C.* (Viena 1967); David Luscombe y Gillian R. Evans (eds.), *Anselm. Aosta, Bec and Canterbury* (Sheffield 1996); M. Corbin, *Saint Anselm* (París 2004); *Espérer pour tous. Études sur saint Anselme de C.* (París 2006). A. Hubert Robinet, *Palabras de creación. La creación en la teología y el método teológico de san Anselmo de C.* (Santiago 2004); Giles E. M. Gasper, *Anselm of C. and his theological Inheritance* (Aldershot 2004).

Anselmo de Havelberg († 1158)

Monje premonstratense, nacido en el norte de Francia (o en Bélgica). Estudió en la Escuela Catedralicia de Laon. Fue por dos veces a Constantinopla con embajadas del emperador y del Papa, manteniendo allí una importante disputa con el arzobispo Nicetas von Nicomedia sobre la Unidad de la Iglesia, la procesión del Espíritu Santo y el Primado del Papa. Como resultado de esa disputa, escribió el año 1150 un libro de Diálogos que es de gran importancia, pues recoge las diferencias que había en aquel tempo entre la visión de la Iglesia de Roma y la de Constantinopla. Anselmo fue nombrado obispo de Habelberg (en Alemania) y después arzo-

bispo de Rávena (en Italia) y murió en el asedio de Milán por Federico Barbarroja. Anselmo de H. interpreta el despliegue de la historia de una manera cercana a la de ↗ Joaquín de Fiore. A su juicio, la divinidad del Padre se manifiesta en el Antiguo Testamento, la del Hijo en el Nuevo y la del Espíritu Santo en el tiempo de la Iglesia. Ciertamente, la comprensión de Dios se ha dado de manera progresiva, pero las teofanías trinitarias se encuentran ya presentes tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Así lo muestra uno de los textos básicos de su libro.

> «El Antiguo Testamento ha anunciado manifiestamente a Dios Padre; no ha manifestado de un modo así de claro a Dios Hijo, sino que lo ha hecho de una forma velada. El Nuevo Testamento ha manifestado la divinidad del Hijo, pero sólo ha sugerido y ha dejado entrever la divinidad del Espíritu Santo. Pero después ha sido anunciado el Espíritu Santo, dándonos él mismo una manifestación más clara de su divinidad. Porque no convenía que se anunciara de un modo manifiesto al Hijo antes de que se reconociera la divinidad del Padre; ni convenía que se anunciara la divinidad del Espíritu Santo antes de que se aceptara la divinidad del Hijo [...]. Así, la fe en la Santa Trinidad nos ha sido dada progresivamente y con mesura, según la fuerza de los creyentes y, por así decirlo, se nos ha distribuido de un modo parcial y creciente, hasta alcanzar finalmente la perfección. Ésta es la razón por la cual, en este período que va de la venida de Cristo al día del juicio, que se caracteriza como edad sexta, período en el que la iglesia, que es una e idéntica se va renovando, pues posee ya la presencia del Hijo de Dios, no nos hallamos ya en una situación única e idéntica, sino ante estados múltiples y multiformes» (*Dialogues* I, SCh 118, pp. 63-65).

BIBL. Cf. F. W. Bautz, *Anselm von Havelberg*, BBK I (1990) 184-185. Entre sus obras: *Dialogorum libri tres* (PL 188, 1091ss); *Epistola apologetica pro ordine canonicorum regularium* (PL 188, 1119ss).

APOLINAR DE LAODICEA (310-390)

Teólogo y obispo del siglo IV, iniciador del llamado «apolinarismo». Fue uno de los hombres más cultos de su tiempo, un gran apologeta del cristianismo, en contra de la filosofía neoplatónica de Porfirio, que condenaba la fe de Cristo como contraria a la sabiduría racional. Fue uno de los grandes defensores del concilio de Nicea (325), apoyando con ↗ Atanasio la divinidad de Cristo, como Hijo de Dios. Intentó elaborar el dogma cristológico y lo hizo con categorías neoplatónicas, de tipo tricotómico (cuerpo, alma, espíritu). Conforme a esa visión, al encarnarse en Jesús, el Verbo de Dios se habría unido al cuerpo y el alma humana de Jesús (hubo encarnación y animación real del Hijo de Dios), pero no a su espíritu, pues el mismo Verbo de Dios habría ocupado el lugar y habría cumplido la función de «espíritu», es decir, de la hondura radical de Jesús, dentro de una visión tricotómica del ser humano (que es cuerpo, alma y espíritu). A juicio de sus adversarios, eso significaba que Jesús no era «hombre pleno», pues le faltaba el espíritu humano.

En torno a esa visión surgió una gran disputa entre los teólogos y Padres de la Iglesia y tanto Atanasio como los capadocios (↗ Basilio, Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa) condenaron a Apolinar, defendiendo la «humanidad total» de Jesús, que fue hombre completo (cuerpo, alma y espíritu). Pero con esto no quedó resuelto el problema filosófico-teológico de fondo, como han vuelto a mostrar las cristologías modernas que hablan de una «presencia del Espíritu Santo en Jesús» (*Spirit Christology*, ↗ Lampe), replanteando de nuevo la relación entre espíritu humano y divino.

Para precisar el tema sería conveniente profundizar en el sentido del Espíritu Santo como vínculo de unión entre lo divino y lo humano. De todas maneras, es evidente que, en la perspectiva teológica de los Padres de la Iglesia, la postura de Apolinar debía ser superada, como ha mostrado el Concilio I de Constantinopla, donde se dice que los Padres conciliares: «anatematizan toda herejía, y en particular la de los eunomianos o anomeos, la de los arrianos arrianos o eudoxianos, y la de los semiarrianos o pneumatómacos, la de los sabelianos, la de los marcelianos, de los fotinianos y de los apolinarista» (DH 151).

Sea como fuere, el tema queda abierto, de manera que más que condenar a

Apolinar como hereje habría que retomar y elaborar los presupuestos de su propuesta.

BIBL. Sus obras han sido citadas y recogidas en parte en PG 33. Entre los estudios antiguos sobre Apolinar, cf. G. Voisin, *L'Apollinarisme. Étude hist., litt. et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IVe siècle* (Lovaina 1901); Hans Lietzmann, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen* I (Tubinga) 1904; C. E. Bevan, *Apollinarisme, An essay on the christology of the early Church* (Cambridge 1923). Para un estudio de su teología y de su entorno, cf. B. Sesboüe y J. Wolinski (eds.), *Historia de los dogmas* I-II (Salamanca 1995); A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición cristiana* (Salamanca 1997).

AQUINO, María Pilar (n. 1956)

Teóloga católica mexicana, nacida en una familia campesina de Ixtlán del Río, Nayarit, México. Ha estudiado en el Instituto Teológico de Estudios Superiores ITES (México 1984) y en la Universidad Católica Do Río Grande du Sul (Brasil), doctorándose después en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (1991), donde tuve ocasión de conocerla. Ha sido presidenta de la Academia de Teólogos Hispano-latinos de Estados Unidos. Enseña en la Universidad de San Diego (Estados Unidos) y ha colaborado con V. ↗ Elizondo en la creación de una teología hispana, en línea de liberación social y personal, en perspectiva de mujer. Se han implicado en varios movimientos campesinos.

BIBL. Entre sus obras (que, en general, han sido traducidas al inglés): *Aportes para una Teología desde la Mujer* (Madrid 1988); *Nuestro Clamor por la Vida. Teología Latinoamericana desde la Perspectiva de la Mujer* (DEI, San José 1992); *La Teología, La Iglesia y La Mujer en América Latina* (Bogotá 1994); *Teología Feminista Latinoamericana* (con E. ↗ Tamez, Quito 1998); *Entre la Indignación y la Esperanza. Teología Feminista Latinoamericana* (con Ana M. Tepedino, Bogotá 1998); *Religion, Feminism, and Justice. Foundations of Latina Feminist Theology* (con J. Rodríguez y D. L. Machado, Austin 2009). Ha publicado numerosos trabajos en obras colectivas y revistas, especialmente en *Biblia y Fe* (Madrid).

ARANA, María José (n. 1943)

Teóloga católica vasca. Ha estudiado en la Universidad de Deusto-Bilbao, ha ejercido diversos cargos en su Congregación de Religiosas del Sagrado Corazón y ha enseñado en la Facultad de Teología de Vitoria. Se ha interesado por la función de las mujeres-religiosas en la teología y en la vida de la Iglesia, desarrollando de un modo especial el tema de la clausura o encerramiento con fines espirituales y sociales. También ha estudiado los temas que están vinculados con la espiritualidad y la justicia desde la perspectiva de la ecología y, sobre todo, desde el punto de vida del feminismo. Defiende la igualdad de funciones entre varones y mujeres en la Iglesia y el acceso de las mujeres a los ministerios ordenados.

BIBL. Su tesis doctoral llevaba el título: *La clausura de las mujeres. Una lectura teológica de un proceso histórico* (Bilbao 1992). Cf. también *Mujeres sacerdotes* (Madrid 1994). Ha dirigido y editado obras colectivas, como: *Rescatar lo femenino para reanimar la tierra* (Barcelona 1997); *Mujeres, diálogo y religiones* (Bilbao 1999); *El diálogo religioso en un mundo plural* (Bilbao 2001).

ARANGUREN, J. L. López (1909-1996)

Ensayista y filósofo católico español, profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Había estudiado con los jesuitas. Durante la guerra civil española (1936-1939) y en los años posteriores colaboró con la Falange, al servicio del nacionalcatolicismo, pero después evolucionó hacia posturas liberales, en la línea de un catolicismo personalista, abierto hacia el diálogo social. El año 1965, fue sancionado y expulsado de la cátedra por su oposición al régimen franquista. Se dedicó a la investigación y a la docencia en diversas universidades de América, donde estuvo exilado. A la caída de la dictadura le fue restituida la cátedra (año 1977), convirtiéndose en una figura clave del catolicismo crítico español, en diálogo con la modernidad, dentro de una línea filosófico-teológica que se suele considerar «progresista». Los trabajos más significativos de su producción intelectual son quizá los más antiguos (*Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid 1952; *El protestantismo y la moral*, Madrid 1954; *Catolicismo día tras día*, Madrid 1955; *Ética*, Madrid 1958); ellos marcaron la conciencia cristiana española de mediados del siglo XX. Después, tras la vuelta del exilio, su figura quedó de algún modo eclipsada ante los nuevos movimientos emergentes de tipo religioso y social.

BIBL. *La crisis del catolicismo* (Madrid 1969); *El cristianismo de Dostoievski* (Madrid 1970); *San Juan de la Cruz* (Madrid 1973); *Sobre imagen, identidad y heterodoxia* (Madrid 1982); *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa* (Madrid 1987). Sus *Obras completas* han sido publicadas en Trotta, Madrid, en seis volúmenes (1994-1997).

ARCE, Sergio (n. 1924)

Teólogo cubano presbiteriano. Ha estudiado en el seminario evangélico de Río Piedras (Puerto Rico) y en Princenton (Estados Unidos), apoyando después la revolución y régimen socialistas de Fidel Castro en Cuba, desde el seminario evangélico de Matanzas. Ha enseñado en diversos seminarios episcopalianos de Estados Unidos y es el máximo representante de una «teología en revolución», vinculada a la transformación socialista de la sociedad y a la superación del capitalismo, que, a su juicio, es el mayor enemigo actual del cristianismo. Sus escritos han influido no sólo en el desarrollo de las iglesias evangélicas en Cuba, sino también en la misma ideología del régimen socialista de Fidel Castro. Su pensamiento básico se ha extendido de un modo informal, a través de folletos que han circulado por Cuba y por otros lugares, sin formato oficial de libro: *La misión de la Iglesia en una sociedad socialista. Un análisis teológico de la vocación de la Iglesia cubana en el día de hoy* y *Fundamentos teológicos para una antropología*. En ellos, Arce presenta el marxismo como una explicación científica del proceso económico y social, es decir, como un medio para la transformación de la realidad, pero no lo entiende ni aplica de forma dogmática, como explicación ontológica y religiosa y como opuesto a la Iglesia de Jesús. De todas formas, a su juicio, cristianismo y marxismo se vinculan. Por eso, Arce distingue entre un cristianismo vinculado al orden social establecido y un evangelio que es capaz de transformar la vida de las personas y de la sociedad, en línea de justicia. La teología es para él básicamente revolucionaria.

BIBL. *Teología en Revolución* I-II (Matanzas 1989-1991); *Problemas fundamentales de la teología contemporánea. Aproches cubanos* (Habana 2000).

ARGÜELLO, F. J. Gómez (n. 1939)

Conocido popularmente como Kiko Argüello, es pintor, activista católico y fundador del Camino Neocatecumenal, que ha venido a convertirse en uno de los grupos con más peso en la Iglesia católica de la actualidad. En su primera juventud perteneció a diversos movimientos sociales contrarios a la dictadura de Franco y se inició a la vida cristiana en los Cursillos de Cristiandad, para acabar fundando el año 1964 el movimiento neocatecumenal, para la renovación personal y social de la vida cristiana, en Madrid. A través de los años, su movimiento ha ido cambiando, aunque pueden destacarse algunas constantes.

1. *Descubrimiento de la propia identidad*

En el fondo del pensamiento de K. Argüello hay una experiencia de conversión, que se debe traducir en la transformación interior y en la fidelidad personal a un proyecto de Dios entendido como poder de salvación. La base del movimiento carismático e institucional de K. Argüello es una antropología pesimista de tipo agustiniano e incluso protestante (que podría compararse con la de ↗ Jansenio). A su juicio, en un primer momento, la vida del hombre se encuentra sometida al poder del pecado.

2. *Experiencia de gracia*

Los creyentes (y de un modo especial los que recorren el camino catecumenal) han de asumir y desarrollar una experiencia de gracia, por la que Dios aparece como creador de una vida renovada, en aquellos que le acogen. La misma certeza anterior del pecado, con la experiencia posterior de conversión, transforman al creyente/catecúmeno en alguien que es capaz de seguir las directrices de una gracia que aparece expresada en normas fuertes de conducta, conforme a una visión muy estructurada del evangelio.

3. *Fidelidad a la Iglesia institucional*

Tras unos primeros momentos de relativa independencia respecto de la jerarquía (que se reflejan en los primeros cuadernos fotocopiados de las «conferencias» de K. Argüello, que se utilizaban en la comunidades), el pro-

yecto neocatecumenal ha optado por inscribir su dinámica dentro de una Iglesia entendida de un modo muy estructurado y jerárquico, como portadora de salvación. Algunos han podido pensar que los seguidores de K. Argüello han renunciado a la autonomía del propio pensamiento cristiano, para ajustarse a unas directrices que ellos reciben de fuera.

4. *Un retorno a los valores objetivos del mundo cristiano*

Ese retorno se refleja de un modo especial en la obra pictórica de Kiko Argüello, que es quizá la más significativa de sus aportaciones culturales. Son muchos los que discuten (e incluso niegan) los valores artísticos de esa pintura. Pero ella recoge y actualiza un tipo de experiencia simbólica, de tipo bizantino, en la que se vinculan los aspectos personales e institucionales de la vida cristiana, en línea de fidelidad a una tradición clásica, que no acepta las posibles aportaciones de la Ilustración.

El ideario de Kiko Argüello se ha expresado básicamente en sus pinturas y el despliegue del Camino Neocatecumenal (cf. *Estatuto del Camino Neocatecumenal,* Bilbao 2003), más que en obras editadas públicamente. Sin embargo, las catequesis de Kiko Argüello, que se vienen transmitiendo de un modo privado (desde el principio del «camino»), repetidas en miles de comunidades, para cientos de miles de personas, constituyen uno de los documentos más influyentes del pensamiento y de la vida cristiana de comienzos del siglo XXI.

ARIAS MONTANO, Benito (1527-1598)

Filólogo y teólogo católico español. Estudió en Alcalá de Henares y se especializó en el estudio de las lenguas clásicas y semitas (latín y griego, hebreo, arameo y árabe). Fue la mayor autoridad de su tiempo en el campo de la filología. Acudió como teólogo al concilio de Trento (1562) y el rey Felipe II le encargó la preparación y edición de la Biblia Políglota de Amberes (*Biblia Regia*, año 1572) e introdujo numerosas aportaciones sobre temas de geografía, cronología y cultura bíblica. Dirigió también la Biblioteca de El Escorial, organizando su fondo de manuscritos. A pesar de ello, sus opciones críticas y sus innovaciones levantaron la sospecha de la Inquisición, que le persiguió el resto de su vida. Escribió comentarios a diversos libros bíblicos: *Josué, Jueces, Isaías, Profetas Menores.* Entre sus obras más importantes, todas de fondo bíblico, están además las *Antigüedades judías,* en las que trata de las instituciones bíblicas. Escribió también un *Dictatum Christianum, Rhetoricum libri IV,* una colección poética *Monumenta humanae salutis* y una descripción de plantas y animales titulada *Naturae Historia*. Le acusaron de haber formado parte de un grupo llamado *Familia Charitatis*, que algunos consideraban heterodoxo, porque buscaba un tipo de identificación con lo divino. Siguió siendo perseguido tras su muerte y la Inquisición introdujo por un tiempo sus obras en el *Índice de Libros Prohibidos.*

BIBL. Cf. Ben Rekers, *Benito Arias Montano* (Madrid 1973); B. Macías, *La Biblia Políglota de Amberes en la correspondencia de Benito Arias Montano* (Huelva 1998); J. Gil, *Arias Montano y su tiempo* (Badajoz 1998); R. Lazcano González, *Benito Arias Montano. Ensayo bibliográfico* (Revista Agustiniana, Madrid 2001); J. Jorge López, *El pensamiento filosófico de Benito Arias Montano: una reflexión sobre su opus mágnum* (Universidad de Mérida 2002); J. Paradinas, *Humanismo y educación en el «Dictatum christianum» de Benito Arias Montano* (Huelva 2006); Varios, *Congreso Internacional «Benito Arias Montano y su Tiempo»* (Fregenal de la Sierra 2006); J. L. Sánchez, *Arias Montano y el pensamiento político en la corte de Felipe II* (Huelva 2008); J. A. Bolaños, *Benito Arias Montano y Casiodoro de Reina: dos extremeños de Híspalis* (Huelva 2008).

ARINTERO, Juan González (1860-1928)

Científico, teólogo y místico católico español, de la Orden de Santo Domingo. Enseñó Física y Teología en el Colegio de San Esteban de Salamanca y después en Roma. Fundó la *Revista de Espiritual* (1921) y promovió el estudio y la vida contemplativa. Sufrió diverso tipo de persecuciones, porque decían que su interpretación de la Biblia y de la vida cristiana se situaba en una línea evolucionista. Por su talante científico y por su capacidad de investigación en el campo bíblico, dogmático y espiritual, ha sido quizá el más significativo de los teólogos de lengua castellana en el paso del siglo XIX al XX. En su obra *El Hexameron y la ciencia moderna* (Valladolid 1901) y en *La evolución y la filosofía cristiana: La evolu-*

ción y la mutabilidad de las especies orgánicas (Madrid 1898) acepta y promueve un tipo de evolucionismo científico y biológico, que iba en contra de un visión escolástica que defendía la inmutabilidad de las especies, como signo de la creación de Dios.

BIBL. Su obra más importante es *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* I-IV (Salamanca 1908-1911), que consta de cuatro partes: 1) *Evolución orgánica*; 2) *Evolución doctrinal*; 3) *Evolución mística*; y 4) *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiástica*. Se trata, como los mismos títulos indican, de una visión de conjunto de la realidad (orgánica, cultural, mística y eclesiástica) a la luz de la evolución. Esta obra, especialmente por su modo de entender la iglesia (en línea de evolución y de experiencia mística) le hizo perder la cátedra del *Estudio Teológico* de los Dominicos de Salamanca. Desde entonces debió dedicarse a cuestiones de dirección espiritual y de animación de la vida religiosa, dejando a un lado la filosofía y la teología, como muestras sus obras siguientes: *Cuestiones místicas* (Salamanca 1916) y *La verdadera mística tradicional* (Salamanca 1925).

ARMINIO, Jacobo (1560-1609)

Reformador y teólogo holandés. Fue pastor protestante en Ámsterdam y luego profesor en la Universidad de Leiden. Procedía del calvinismo y, al principio, defendía el poder soberano de Dios y la predestinación de los que recibirían la salvación, en la línea de un humanismo abierto a una especie de experiencia religiosa universal. Ciertamente, él siguió admitiendo una especie de predestinación, por la que Dios quiere la salvación de los creyentes, a través de Jesucristo. Pero añadió que el hombre se puede oponer a esa gracia y perderla, por su propia voluntad. En esta perspectiva, Arminio y sus seguidores destacaron más la libertad del hombre frente a la acción de Dios, en una línea que tendió a volverse racionalista y que dejaba al hombre en manos de sus propias opciones morales y sociales. Más tarde, los seguidores de Arminio, sobre todo en los países anglosajones, se unieron con los unitarios (↗ Socino).

BIBL. *Opera theologica* (Lyon 1629).

ARMSTRONG, Karen (n. 1944)

Periodista cristiana y estudiosa de las religiones. Nació en Inglaterra, de familia irlandesa, y fue por un tiempo religiosa católica de la Congregación del Santo Niño Jesús. Posteriormente, sin dejar de ser cristiana y católica, buscó la comunión entre las diversas religiones, partiendo de la compasión que las vincula a todas. Su vida ha estado marcada por una fuerte enfermedad, que le ha capacitado para entender el dolor, y así lo mostrado en una serie televisiva sobre la conversión de Pablo, y, sobre todo, en *La escalera de caracol: en busca del sentido de la vida* (Madrid 2006), donde cuenta su brote de epilepsia y su dolor en el convento. Las dos obras que le lanzaron a la fama son aquellas donde cuenta la *Historia de Jerusalén: una ciudad y tres religiones* (Barcelona 2005), como lugar donde se anuda la historia religiosa de la humanidad en Occidente, y *Una historia de Dios: 4.000 años de búsqueda en el judaísmo, el cristianismo y el islam* (Barcelona 2002). Ampliando el abanico de las religiones ha escrito *La gran transformación: el mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías: el origen de las tradiciones religiosas* (Barcelona 2008), que yo mismo he revisado en su edición castellana. Se trata de un libro valioso, fundado sobre la hipótesis del tiempo-eje (↗ Jaspers), aunque su desarrollo puede resultar quizá un poco simplista, por el afán de encontrar paralelos entre las grandes religiones. También ha escrito *La historia de la Biblia* (2008), *El islam* (Barcelona 2001) y *Mahoma: biografía del profeta* (Barcelona 2008). K. Armstrong es una autora seria y bien documentada, pero peca, quizá, de concordismo. Tiende a decir que todas las grandes intuiciones religiosas concuerdan entre sí, lo que le impide ver la identidad y diferencia de cada tradición religiosa, con sus propios valores.

ARNAU, Ramón (n. 1925)

Teólogo católico español. Estudió y se doctoró en Múnich con ↗ Schmaus. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de San Vicente Ferrer de Valencia. Ha estudiado en especial el sentido del método teológico, poniendo de relieve su carácter histórico. Se ha ocupado también del sentido de los sacramentos, poniendo de relieve el carácter histórico de su desarrollo septenario, a partir de los principios del mensaje y de la vida de Jesús. Es un especialista en la teolo-

gía de Lutero y en los problemas y tareas de la teología ecuménica.

BIBL. *El ministro, legado de Cristo, según Lutero* (Valencia 1983); *El ministerio en la Iglesia* (Valencia 1991); *Tratado general de los sacramentos* (Madrid 1994); *Orden y ministerios* (Madrid 1995).

ARNAULD, Angélique (1591-1661)

Religiosa católica francesa, abadesa del monasterio cisterciense de Port-Royal de Champs, junto a París. Formó parte de una familia famosa por su adhesión al jansenismo. En su juventud llevó una vida mundana hasta que el año 1608 sufrió una conversión intensa, comenzando una vida austera de reforma y radicalidad católica, en la que la acompañaron varias hermanas y familiares. Fundó otro monasterio más amplio en París, llamado también de Port-Royal. El año 1619 conoció a ↗ Francisco de Sales, que fue su director. Estuvo vinculada a Jean Duvergier de Hauranne, abad de ↗ Saint-Cyran, uno de los impulsores de la reforma jansenista (↗ Jansenio) en Francia. Tanto ella como sus amigos mantuvieron una dura controversia con los jesuitas franceses, en torno a la eficacia de la gracia y a la necesidad de una reforma religiosa.

BIBL. Cf. L. Cognet (ed.), *Relation écrite par la Mère A. Arnauld sur Port-Royal* (París 1949).

ARRIAGA, Rodrigo de (1592-1667)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Nació en Logroño y cursó estudios escolásticos en Valladolid, donde fue profesor de Filosofía y Teología. Tras la victoria de los católicos en Bohemia y Moravia, el año 1620, fue enviado a Praga, cuya universidad había sido confiada a los jesuitas. Quiso escribir un curso total de filosofía (*Cursus Philosophicus* I-II, Antuerpiae 1632), un libro de texto con todas las materias, hasta la obtención del título de «doctor en Filosofía», pero lo dejó incompleto. Escribió también unas famosas *Disputas teológicas,* que influyeron poderosamente en los estudios de las facultades de Teología Católica del centro de Europa (*Disputationes theologicae* I-VIII, Lugduni 1654-1669). Ambas obras marcan el máximo desarrollo de la tradición escolástica, abierta ya a las disputas y problemas de la modernidad.

ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes (n. 1960)

Profesora, editora y escritora española, de origen católico. Nacida en Oviedo, formada en la escuela lingüística de Alarcos, ha estudiado Filología en Salamanca y Bari, fijándose de un modo especial en el papel de la mujer en la literatura italiana. En la actualidad es profesora titular de italiano en la Universidad de Sevilla y una de las fundadoras y promotoras de EFETA (Escuela Feminista de Teología de Andalucía). Promueve los estudios de género y ha creado para ello una editorial (Acibel, Sevilla), donde ha publicado, casi siempre en colaboración, una serie de libros básicos para entender el movimiento de liberación de la mujer, desde una perspectiva antropológica, sociológica y cristiana.

BIBL. *Comunicación y género* (2009); *De lo sagrado y lo profano* (2008); *Feminismos e interculturalidad* (2009); *La era de la iconofagia* (2008), etc. Ha publicado con Mercedes ↗ Navarro, *Teología Feminista* I-II (2007-2008), un libro clave para entender el despliegue del pensamiento cristiano en clave de mujer. Cf. también *El juego del comunicar: Entre literatura y filosofía* (Valencia 1995); *Poder de la comunicación y comunicación del poder* (Valencia 1994); *La Diosa Madre mediterránea. Desde Andalucía: mujeres del Mediterráneo* (Sevilla 2006).

ARRIO (256-336)

Presbítero y teólogo de la iglesia de Alejandría, de origen probablemente libio. Fue promotor de un cisma (herejía) que dividió la Iglesia antigua, en el siglo IV y V, y que todavía persiste, de diversas maneras en el pensamiento y vida de las iglesias. La discusión comenzó en torno al año 319 cuando Arrio acusó a su obispo Alejandro de seguir la doctrina de ↗ Sabelio (que tendía a identificar al Hijo con el Padre). Alejandro responde condenando a Arrio y éste buscó la protección y ayuda de otros obispos, iniciándose así una disputa eclesial y dogmática que duraría mucho tiempo. De esa manera, lo pudo haber sido una disputa particular de Alejandría se convirtió en un problema del conjunto de la Iglesia.

1. *Historia*

Hasta aquel momento, la mayor parte de los cristianos afirmaban sin grandes dificultades que Jesús era Hijo

de Dios y que estaba vinculado al Padre, pero sin precisar mejor las relaciones entre el Padre y el Hijo. Pues bien, retomando y formulando de un modo riguroso una idea que había estado latente en muchos cristianos anteriores y elaborando, de manera lógica, unos principios filosóficos más rigurosos, Arrio formuló tres afirmaciones que marcaron las polémicas posteriores de la Iglesia: a) Jesús, Hijo de Dios, había sido creado de la nada por el Padre, de manera que no era de su misma sustancia. b) Hubo un tiempo en que el Hijo no existía, lo que significa que él no pertenece a la eternidad de Dios. c) Jesús era divino, pero su divinidad no podía identificarse con la del Padre, de manera que no convenía llamarle Dios verdadero.

Estas afirmaciones de Arrio, sistematizadas por otros teólogos y asumidas por muchos obispos, dieron lugar a la doctrina llamada «arrianismo», que fue condenada en el Concilio de Nicea (año 325), donde se afirma que el Hijo es de la misma naturaleza que el Padre (consustancial, *homoousios*). Arrio fue expulsado de Alejandría, teniendo que vivir confinado en el exilio. El año 328, con la muerte del obispo Alejando y la elección de ↗ Atanasio como sucesor suyo, la campaña en contra de Arrio y de sus defensores se radicalizó, dividiendo la vida religiosa y social de gran parte del Imperio romano. A pesar de ello, el arrianismo continuó extendiéndose de diversas maneras, en una historia llena de conflictos doctrinales y políticos. Arrio intentó defender su ortodoxia, pero Atanasio se negó a recibirle en la Iglesia.

El año 336, el emperador, que en ese momento era de tendencia más cercana al arrianismo (o a un tipo de paz entre los diversos grupos cristianos), hizo exilar a Atanasio y permitió que Arrio volviera a Alejandría y fuera admitido oficialmente en la Iglesia, pero Arrio murió la víspera del día en que debía ser readmitido, el año 336. El arrianismo fue oficialmente condenado al fin en el Concilio de Constantinopla (año 381). A pesar de ello, siguieron existiendo comunidades arrianas, sobre todo entre los visigodos y otros pueblos germanos que extendieron sus doctrinas hasta el occidente, por ejemplo, hasta España, en los siglos VI y VII d.C.

2. *Pensamiento*

Los libros de Arrio (en especial uno llamado *Talia*) fueron destruidos, de manera que resulta difícil reconstruir su pensamiento de una forma rigurosa. A pesar de ello, por las acusaciones de sus críticos, conocemos básicamente su doctrina, que podemos entender como una elaboración judeo-helenista coherente del cristianismo, a partir de un presupuesto *racional* (de especulación filosófica) y de otro de tipo *religioso* (de carácter piadoso):

a) *Conforme al presupuesto racional*, de tipo platónico, el arrianismo concibe el conjunto de la realidad de forma escalonada, como un despliegue jerárquico que va pasando de lo más perfecto (el Dios trascendente) a lo menos perfecto (el mundo inferior). Pues bien, en el intermedio entre el Dios inaccesible y este mundo inferior se halla el Logos. Los hombres formamos parte del mundo inferior, lejos de Dios, y necesitamos que alguien (Cristo, Logos de Dios) nos lo revele. Lógicamente, ese Cristo intermedio es más que humano, pero menos que divino.

b) *Al lado de ese presupuesto racional hay otro de carácter religioso de tipo jerárquico*, que resultaba muy atractivo para muchos cristianos de su tiempo (y de tiempos posteriores). Los arrianos confesaban que Jesús había sido un individuo sumiso y obediente a Dios, de gran piedad y reverencia religiosa. Esta obediencia habría sido su grandeza, el ejemplo que pudo y quiso ofrecernos. Resulta osadía llamarle divino, es soberbia hacerle igual a Dios. Pues bien, Jesús no ha sido soberbio ni osado, sino humilde servidor del misterio. Por eso tenemos que concebirle y venerarle como alguien que es inferior a Dios, un ministro de su amor, un intermediario que sufre, por un lado, con nosotros y que, por otro, nos vincula con Dios.

El arrianismo constituye una forma lógica y piadosa de entender el evangelio: Dios seguiría estando siempre alejado (más alto), de manera que nadie ni nada se le puede comparar. Según eso, Jesús habría sido alguien sumiso a Dios, presentándose así como ejemplo de obediencia para los hombres, en una línea que podría aceptar el judaísmo (y que ha desarrollado más tarde el islam). Pues bien, en contra de eso, la Iglesia de Nicea mostró que la actitud radical de los cristianos no es de sumisión o so-

metimiento, sino de amor mutuo entre iguales. Por eso, los «padres» de Nicea destacaron la igualdad entre Jesús y el Padre, diciendo que Jesús no es alguien que se somete a Dios Padre, sino un Hijo que tiene su misma naturaleza.

3. *Dos visiones. Arrio y Nicea*

Los arrianos eran más piadosos, los cristianos ortodoxos parecían más osados, pues se atrevían a decir que la actitud más coherente del hombre ante Dios no es el sometimiento, sino el diálogo entre iguales, como en el caso de Jesús. La razón y la piedad (y un tipo de oportunismo político) se hallaban de parte del arrianismo, que ponía de relieve la sumisión más que la igualdad. No es de extrañar que un día el Imperio romano (de fondo helenista) hubiera podido convertirse al arrianismo tanto por política (el emperador necesitaba fomentar la sumisión; le venía bien que el Cristo hubiera sido el gran sumiso), como por piedad (nosotros, con Jesús, debemos ser obedientes a Dios). Pues bien, como he dicho, tras decenios de búsqueda laboriosa, el conjunto de la Iglesia cristiana sintió la necesidad de rechazar las posturas arrianas, para mantenerse fiel a su experiencia originaria, tanto en plano religioso como filosófico. Así lo hizo en el concilio de Nicea (año 325), al afirmar que Jesús es *con-sustancial* (= homo-*ousios*) a Dios Padre. Eso significa que Jesús y Dios se unen como iguales, en comunión total de amor (de ser), sin superioridad de uno, ni sumisión de otro. De esa forma, Nicea rechazó la interpretación jerárquica de Dios y del cristianismo, propuesta por Arrio, afirmando implícitamente que la actitud de sumisión es anticristiana, pues lo cristiano es el amor mutuo, la comunión entre iguales.

a) *En perspectiva religiosa*, el concilio de Nicea afirma, en contra de Arrio, que la piedad no consiste en el sometimiento u obediencia de una persona a otra (o del hombre-Cristo a Dios), sino en la comunión en igualdad. Por eso, la fe de Nicea en la *consustancialidad entre el Padre y el Hijo* constituye el principio y salvaguardia de todo pensamiento y comunión cristiana. Frente a la falsa virtud pagana (arriana) del sometimiento ha destacado Nicea la verdad suprema de la comunión personal: no somos súbditos unos de los otros (ni siquiera de Dios), sino hermanos y amigos, compartiendo la misma «esencia».

b) *En perspectiva filosófica*, Nicea ha rechazado la visión de un Dios jerárquico, de una divinidad descendente y gradual, que vincula en un todo sagrado lo más alto (el Dios separado) y lo más bajo (la humanidad mundana). Nicea sabe que hay distinción (Dios es divino, el ser humano es criatura), pero esa distinción no conduce a la jerarquía (uno sobre otro, uno mandando y el otro obedeciendo), sino a la vinculación personal en un diálogo maduro, de tipo personal.

Sólo por superar los riesgos de la visión de Arrio declararon los Padres de Nicea el dogma de Cristo, que es consustancial *(homo-ousios)* a Dios. Su formulación (a pesar de los riesgos ontológicos que implica el término *ousia* o sustancia) sigue siendo básica para superar en el momento actual (comienzos del siglo XXI) la pretensión de los *nuevos piadosos* «ortodoxos» (aparentemente no arrianos) que defienden el sometimiento eclesial o teológico y la fuerte obediencia religiosa. Frente a ese riesgo se debe elevar el principio dogmático de la consustancialidad personal, de la igualdad en el diálogo, tanto en Dios como en los humanos. Ejemplo y garantía de ese diálogo personal sigue siendo el concilio de Nicea.

Desde esa base se entiende la importancia de Arrio, quien, al parecer, antes de morir (quizá envenenado por sus enemigos), estaba dispuesto a reformular sus proposiciones.

BIBL. Sobre Arrio y el dogma de Nicea hay una bibliografía inmensa. De un modo especial, cf. A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana* (Salamanca 1997). He fundado mi argumento en R. C. Gregg y D. E. Groh, *Early Arrianism: A View of Salvation* (Londres 1981). Cf. también T. A. Kopecek, *A History of Neo-Arrianism I-II* (Cambridge Mass 1979) y Lewis Ayres, *Nicaea and its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Nueva York 2004).

ASCARI, Luca (n. 1977)

Investigador católico italiano. Ha estudiado Literatura Clásica e Historia de las Religiones en la Universidad de Nápoles y en el Instituto Bíblico de Roma.

BIBL. Su obra más significativa es *Una donna avvolta nel sole (Apoc 12,1). Le rappresentazioni femminili nell'Apocalisse di Gio-*

vanni alla luce della letteratura apocalittica giudaica (Padua 2007). Ha publicado también diversos trabajos de especialidad sobre los orígenes del cristianismo, como: *Ignazio di Antiochia, Lettere, Introduzione, traduzione e commento* (Bolonia 2009); *La titolatura dell'Apocalisse di Giovanni: «apocalisse» o «profezia»? Appunti per una ri-definizione del «genere apocalittico» sulla scorta di quello profetico*: Henoch 23 (2001) 243-265; *Apocalisse di Giovanni e apocalittica «danielico-storica» del I sec. e.c.: prospettive per una «nuova» ipotesi*: Vetera Christianorum 39 (2002) 115-132; *Il simbolismo e la metafora in alcuni testi apocalittici del I sec. e.v. Analisi per una riconsiderazione»*, Rassegna di Teologia 43 (2002) 843-866; *Giudaismo e cristianesimo nel periodo ellenistico-romano:* Rivista storica del Sannio 25 (2006) 15-46; *Il simbolismo della donna nella letteratura apocalittica*, en A. Valerio (ed.), *Donne e Bibbia: per una storia dell'esegesi femminile* (Bolonia 2006, 277-304); *L'identità degli avversari del veggente di Patmos in Apocalisse 2-3,* en G. Jossa (ed.), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polémica* (Trapani 2006 163-198); *La «donna avvolta nel sole» di Apoc 12,1 ss. spia identificativa per alcune concezioni messianiche espresse dal veggente di Patmos»*, Marianum 69/1-2 (2007) 17-122.
WEB: www.ascariluca.eu

ASSMANN, Hugo (1933-2008)

Sociólogo, filósofo y teólogo católico brasileño. Estudió en Porto Alegre (Brasil) y en Münster (Alemania), donde inició su labor docente. Ha enseñado en Santiago de Chile y en San José de Costa Rica, donde ha fundado el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) y ha colaborado con teólogos como ↗ Richard y Hinkelammert, con quien ha desarrollado el tema de la «idolatría» o divinización del mercado, convertido en el «dios» de la modernidad. Era presbítero, pero renunció al ministerio para fundar una familia y poder dedicarse con más libertad al despliegue de un pensamiento centrado en la liberación económica y cultural, desde un fondo cristiano. Ha sido quizá el mayor teórico de la filosofía y de la teología de la liberación, a la que ofreció una parte considerable de su lenguaje y su reflexión, repensando la realidad cristiana desde el reverso de la historia. En su proceso teológico posterior, sin renunciar a los principios de la teología de la liberación, ha intentado analizar de un modo más preciso sus presupuestos, superando sus posibles dualismos.

Assman ha seguido analizando los riesgos del capitalismo, pero, a su juicio, más que una mera revolución ingenua de tipo político, se hace necesaria una revolución integral, desde la base de una nueva educación para la solidaridad y para el placer de la vida, desde las intuiciones básicas del evangelio. Su gran reto teológico es el desarrollo de una educación que no sea excluyente y que empiece desde los más necesitados. A su juicio, cerrada en sí misma, la teología corre el riesgo de perder el contacto con la realidad, que debe ser transformada desde los ideales del evangelio.

BIBL. *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos* (Montevideo 1971; *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América Dependiente* (Salamanca 1973); *Metaforas novas para reencantar a Educação* (Piracicaba 1996); *Competencia e Sensibilidade Solidaria. Educar para a Esperança* (Piracicaba 2000). He editado varias obras colectivas como *La Lucha de los Dioses* (San José 1980); *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con los teólogos de la liberación* (San José 1991).

ASTETE, Gaspar (1537-1601)

Teólogo y catequista español, de la Compañía de Jesús. Nació en Salamanca y enseñó Filosofía, Humanidades y Teología Moral en diversos centros eclesiásticos (Medina del Campo, Salamanca y Roma). El año 1599 publicó su *Doctrina cristiana y documentos de crianza*, que vino a llamarse *Catecismo de la Doctrina Cristiana*. Se trata de un compendio teológico de la doctrina cristiana, que está pensado para aprenderse de memoria y para ser comentado después por un especialista. Este catecismo, que asume y resume los principios básicos del *Catecismo Romano* o de Pío V (Roma 1566), ha marcado hasta hace pocos años el conocimiento de millones de cristianos de lengua española, que podían repetirlo íntegramente, poniendo de relieve el aspecto cognoscitivo del cristianismo, más que el celebrativo y el práctico. Se ha editado más de mil veces. Entre las últimas ediciones (unido al catecismo de ↗ Ripalda): *Catecismo de la doctrina cristiana* (Burgos 2008).

ASTRUC, Jean (1684-1766)

Científico y erudito francés, de origen protestante, convertido al catoli-

cismo. Fue médico del rey de Polonia y de Luis XV de Francia, y profesor del Colegio Real de París. Es importante por sus estudios sobre las enfermedades de transmisión sexual y las específicas de las mujeres, como *Dissertation sur l'origine des maladies épidémiques et principalement sur l'origine de la peste, où l'on explique les causes de la propagation et de la cessation de cette maladie* (1721); *De morbis venereis* (1736); *Traité des maladies des femmes avec un catalogue chronologique des médecins qui ont écrit sur ces maladies* I-VI (1761-1765). En el campo del pensamiento cristiano su obra más famosa, publicada de un modo anónimo, por miedo a la censura eclesiástica, es *Conjectures sur les mémoires originaux dont il parois que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (1753; reedición en París 1999). Astruc mostró en esta obra que el Pentateuco no podía haber sido escrito de un modo unitario, sino que fue compuesto a base de documentos anteriores, como lo muestra el uso de los diversos nombres de Dios (Yahvé y Elohim) y el hecho de que haya diversas narraciones duplicadas. En el momento de su publicación, esta obra apenas tuvo importancia en el ámbito de los estudios católicos, que siguieron defendiendo hasta comienzos del siglo XX la unidad del Pentateuco, pero hoy es muy valorada.

BIBL. Cf. también *Dissertation sur l'immatérialité et l'immortalité de l'âme* (1755); *Dissertation sur la liberté* (1755).

ASURMENDI, Jesús (n. 1940)

Exegeta y teólogo navarro de Alsasua, que ha estudiado Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma y enseña en el Seminario de Pamplona y, especialmente, en el Instituto Católico de París.

Asurmendi es, en el momento actual, una de las referencias fundamentales para el estudio de la Biblia, tanto en lengua castellana como francesa.

BIBL. Su tesis doctoral se centró en *La guerra siro-efraimita: historia y profetismo* (Estella 1982), pero después, sus trabajos más conocidos son varios Cuadernos Bíblicos, escritos originalmente en francés, entre ellos, *Isaías 1-39* (Estella 1985); *Ezequiel* (Estella 1987); *Amós y Oseas* (Estella 1990), etc. Ha publicado también, en castellano: *El profetismo, desde sus orígenes a la época moderna* (Bilbao 1987); *Job. Experiencia del mal, experiencia de Dios* (Estella 2001).

ATANASIO (295-373)

Teólogo y obispo de Alejandría. Ha sido el máximo defensor del dogma de Nicea, que está en la base de la confesión de fe de la Iglesia posterior, tanto occidental como oriental, que se ha apoyado siempre en su doctrina y teología. Asistió al concilio de Nicea (323), como diácono y secretario de su obispo Alejandro, a quien sucedió poco después en su sede (328), aunque no todos aceptaron su elección, por pensar que iba en contra del canon 4 del mismo Concilio. Fue duro en la defensa de su interpretación del dogma del Concilio, negándose a recibir a ↗ Arrio nuevamente en su Iglesia (en Alejandría). Fue un hombre sincero, pero bastantes historiadores afirman que se excedió en sus procedimientos y que fue violento en su afán por restablecer la unidad y disciplina de su Iglesia, en contra de los melecianos, que no le aceptaban como obispo, y en contra de los que interpretaban de un modo distinto el dogma de Nicea (cf. R. Trevijano, *Patrología,* Madrid 2004). Su vida como obispo fue una lucha constante, llena de victorias y derrotas (destierros). Quizá no se le puede presentar como ejemplo de mansedumbre cristiana, pero fue sin duda un hombre de fe.

1. *Metáforas trinitarias*

Tanto por su inteligencia teológica como por su radicalidad creyente, Atanasio ha venido a convertirse en signo de ortodoxia para el conjunto de la cristiandad. Su aportación no ha sido sólo teórica y teológica, sino también simbólica y litúrgica. Para evocar la Trinidad, él ha recurrido a muchas metáforas que son comprensibles para el pueblo, como la fuente y el río, el foco de luz y el rayo:

> «Ellos me han abandonado –dice la Escritura– a mí, que soy la fuente de agua viva» (Jr 2,13); y Baruc dice también: «¿Por qué razón estás, tú, Israel, exilada en manos de tus enemigos? ¡Porque has abandonado la fuente de la sabiduría» (Bar 3,10.12). Por su parte, Juan añade: Nuestro Dios es Luz (1 Jn 1,5). Pues bien, en relación con la fuente, el Hijo de Dios se llama también río, porque "el río de Dios es-

tá lleno de agua" (Sal 44,10); en relación con la luz se llama rayo. El Padre es por tanto la luz y el Hijo su rayo, y por eso, con la ayuda del Hijo, podemos contemplar al Espíritu por el cual somos iluminados –hay que repetir muchas veces las mismas cosas, sobre todo en estas materias... [...]. Más aún, afirmando que el Padre es la fuente y el Hijo es el río, nosotros podemos añadir que bebemos del Espíritu. Porque está escrito: "Todos nosotros hemos sido saciados por un mismo Espíritu" (1 Cor 12,13). Pero, habiendo bebido del Espíritu, nosotros bebemos al Cristo, porque «ellos bebían de una roca espiritual que les seguía. Pero la roca era el Cristo» (1 Cor 10,4). (*Primera carta a Serapión,* SCh 15, pp. 115-116).

2. *Doctrina trinitaria*

Más que las metáforas le ha interesado la doctrina del Concilio de Nicea, que él interpreta en categorías platónicas, propias de su tiempo. Respondiendo a los arrianos, Atanasio explica que la unidad trinitaria no se divide ni rompe en las personas, sino que cada una de ellas cumple una función precisa en la creación y en la salvación.

En línea cristológica y trinitaria, Atanasio ha sido uno de los mayores pensadores especulativos de la Antigüedad, recreando la confesión de fe desde una perspectiva platónica, y enriqueciendo de forma considerable la teología creyente de la Iglesia. Así podemos presentarle no sólo como el teórico del *homoousios*, es decir, de la unidad de naturaleza entre el Padre y el Hijo, sino también como el teólogo de la unidad de la naturaleza humana, es decir, del conjunto de la humanidad, redimida en Cristo.

En esa última línea, Atanasio ha planteado un tema que la teología posterior no ha resuelto, de manera que sigue pendiente: ciertamente, al encarnarse, el Hijo de Dios ha asumido la «naturaleza humana individual» de Jesús. Pero, al mismo tiempo, de alguna manera, él ha elevado toda la «naturaleza humana universal» (hoy diríamos: la historia humana). En medio de sus posibles defectos, Atanasio mantuvo firme la certeza de que en Cristo se ha hecho presente todo el misterio de Dios, sin abajamiento, sin disminución, como principio de Vida que transforma toda la vida de la humanidad.

Arrio podía ser más piadoso, afirmando que Cristo se inclinaba y oraba ante Dios Padre. Pero ésa era una piedad de sumisión y sometimiento. En contra de ella, Atanasio ha puesto para siempre de relieve la unidad del hombre con Dios, en clave de vinculación de naturaleza, pues Cristo no es sólo Dios para sí, sino para todos los creyentes, que participan con él del mismo ser de Dios, de la *ousia* divina. Desde esa base se puede entender esta fórmula trinitaria.

«No pudiendo concebir la forma en que la Santa Trinidad es indivisible, los *arrianos* colocan al Hijo entre las creaturas, mientras que los *trópicos* (un tipo de "herejes"), por su parte, cuentan al Espíritu entre las creaturas. Ellos deberían tomar una de estas dos actitudes: o bien, si no comprenden, deberían guardar un silencio absoluto y abstenerse de colocar entre las creaturas al Hijo (arrianos) o al Espíritu (trópicos); o bien, deberían reconocer lo que dice la Escritura, vinculando al Hijo con el Padre y no separando al Espíritu del Hijo, para que así se salvaguarden verdaderamente la indivisibilidad y la identidad de naturaleza de la Santa Trinidad... Pues bien, en contra de eso... hay una Trinidad santa y perfecta, reconocida como Dios en el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Ella no incluye nada que venga de fuera, nada que se le mezcle desde el exterior. Ella no está constituida por creador y creatura, sino que es totalmente creadora y productora. Ella es semejante a sí misma, indivisible por su naturaleza y única por su eficiencia.

En efecto, el Padre realiza todas las cosas por el Verbo en el Espíritu y de esa forma se salvaguarda la unidad de la Santa Trinidad, de tal forma que en la Iglesia se anuncia un solo Dios, "que está por encima de todos y que actúa por todos y que está en todos" (cf. Ef 4,6). Está *por encima de todos* como Padre, como principio y fuente. Actúa *por todos* como Verbo. Está *en todos* como Espíritu Santo. La Trinidad no se encuentra, por tanto, limitada a un hombre y a la apariencia de un hombre, sino que se muestra en verdad y en realidad» (*Primera carta a Serapión*, SCh 15, pp. 81-82; 113; 133-134).

BIBL. Obras en PG 25-28. Cf. J. L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres* (Salamanca 1977, 205-264); L. Bouyer, *L'incar-*

nation et l'Église corps du Christ dans la théologie de S. Athanase (París 1945). R. Bernard, *L'image de Dieu selon S. Athanase* (París 1952); C. Kannengieser, *Athanase d'Alexandrie. Une lecture des Traités contre les Ariens* (París 1983).

ATENÁGORAS DE ATENAS (s. II)

Apologista cristiano, natural de Atenas. Escribió el año 177 una Apología (*Presbeia, Legatio*) a favor del cristianismo, dirigida al emperador Marco Aurelio. También escribió un tratado sobre *La resurrección de los muertos*. Es quizá el más platónico y más erudito de los apologetas (↗ Justino). Mostró que el cristianismo no se puede interpretar como ateísmo y defendió la integridad moral de los cristianos. Fundamentó la teología cristiana en la diferencia y unidad entre Dios y el Verbo.

> «Y estando el Hijo en el Padre y el Padre en el Hijo, por la unidad y potencia de Espíritu, el Hijo de Dios es inteligencia y verbo del Padre... El Hijo es el primer brote *(gennêma)* del Padre, pero no como hecho (*genómenon*), puesto que desde el principio Dios, que es inteligencia eterna, tenía en sí mismo al Verbo..., procediendo de Dios cuando todas las cosas materiales eran naturaleza informe... para ser idea y principio activo de todas ellas. Y con esto concuerda el espíritu profético que dice: El Señor me crió como principio de obras (Prov 8,22). Y a la verdad el mismo Espíritu Santo, que obra en los que hablan proféticamente, decimos que es una emanación *(aporroian)* de Dios, emanando y volviendo como un rayo de sol. ¿Cómo no sorprendernos de que llamen ateos a los (cristianos) que admiten a un Dios Padre y a un Dios Hijo y a un Espíritu Santo, que muestran su potencia en la unidad y su distinción en el orden?» (*Legatio* 10).

BIBL. Edición en D. Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos* (Madrid 1979).

AULÉN, Gustaf (1879-1978)

Teólogo y obispo luterano sueco, profesor de la Universidad de Lund. Ha destacado como historiador de los dogmas, y con ↗ Nygren y Söderblom ha influido poderosamente en el desarrollo teológico y pastoral de la Iglesia de Suecia. Ha insistido en la importancia eclesial y religiosa de Cristo, más que en su pura figura histórica. En esa línea resulta clave su obra *Cristo Vencedor* (edición inglesa: *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement*, Nueva York 1977), que trata de la idea cristiana de la redención, poniendo de relieve la simbología litúrgica e histórica del drama salvador, como victoria de Cristo sobre las fuerzas del infierno y de la muerte. Ha destacado la necesidad de recuperar el impulso originario de Lutero, frente al luteranismo posterior, y la conveniencia de impulsar el movimiento ecuménico desde las bases de la vida cristiana. Fue memorable su oposición al nazismo.

BIBL. *Reformation och Katolicitat* (versión ingl. *Reformation and Catholicity*, Filadelfia 1961); *Jesus i nutida historik forskning* (versión ingl. *Jesus in contemporary historical Research*, Filadelfia 1976).

AUTIERO, Antonio (n. 1948)

Teólogo y moralista católico italiano, nacido en Nápoles. Estudió en la Facultad Teológica de Nápoles y en el Instituto Superior de Teología Moral de la Universidad Lateranense, doctorándose con una tesis titulada: *Antropologia e Teologia del matrimonio in A. Rosmini* (publicada como *Amore e Coniugalità,* Turín 1980), y en la Universidad de Nápoles, doctorándose en filosofía con una tesis titulada: *De praeparatione ad mortem. L'ars moriendi di Erasmo da Rotterdam.* Ha sido profesor en la Faculta de Teología de Nápoles. Se ha especializado en teología moral con F. Böckle, en la Universidad de Bonn, donde ha sido también profesor. Desde 1985 es profesor de la Universidad de Münster y uno de los máximos especialistas en teología moral católica. La mayor parte de sus publicaciones sobre bioética están apareciendo en revistas y colecciones especializadas, tanto en italiano como en alemán. Su voz constituye una referencia clave para el desarrollo de la moral cristiana en los nuevos campos de la antropología.

BIBL. *Temi di bioética* (Roma 1990); *Mein Tod hehört mir* (Bonn 1995); *Ethik und Demokratie* (Münster 1998).

AUTRECOURT, Nicolás de (1300-1350)

Filósofo y teólogo francés, conocido por su atomismo (negación de las ver-

dades universales y necesarias) y por su escepticismo ontológico, en la línea de ↗ Ockam. Es el representante más significativo de la nueva actitud crítica que fue surgiendo en la Edad Media, en contra de los principios filosóficos de Aristóteles. Por un lado acentúa el carácter fáctico (no necesario) de este mundo, donde todas las cosas suceden o pueden suceder por acaso, no según leyes necesarias. Por otro lado apela a la omnipotencia de Dios, que puede hacer lo que quiere, sin someterse a unas normas ontológicas exteriores. Algunas de sus proposiciones fueron condenadas por el papa Clemente VI, el año 1346, de manera que él tuvo que retractarse públicamente de ellas.

> «Las proposiciones "Dios existe" "Dios no existe", significan absolutamente lo mismo, aunque de otro modo. De la sustancia material, distinta de nuestra alma, no tenemos certeza de evidencia. Exceptuada la certeza de la fe, no hay otra certeza que la certeza del primer principio, o la que puede resolverse en el primer principio. Ignoramos evidentemente que las otras cosas fuera de Dios puedan ser causa de algún efecto –que alguna causa, que no sea Dios, cause eficientemente–, que haya o pueda haber alguna causa eficiente natural. No puede demostrarse con evidencia que cualquier cosa no sea eterna» (DH 1028-1049).

Ayuso, Miguel (n. 1961)

Pensador y jurista católico español, catedrático de Ciencias Políticas y Derecho Constitucional en la Universidad Pontificia de Comillas. Es un representante del tradicionalismo hispánico, en línea religiosa y política. Sigue los pasos de Álvaro d'Ors (1915-2004) y Rafael ↗ Gambra (1920-2004), y revaloriza el pensamiento tradicionalista español, destacando su originalidad y sus aportaciones, en un momento de crisis y cambio social y religiosa. Forma parte del Consejo de Estudios Hispánicos Felipe II, que es el órgano del carlismo español, y se relaciona con otros movimientos tradicionalistas europeos y americanos. Se declara firme defensor de la unidad católica y del principio legitimista que se ha empeñado igualmente en su defensa, frente a las aventuras «conciliares» (va en contra del Vaticano II) y a las desviaciones monárquicas del actual Estado español. Defiende la liturgia tradicional de la Iglesia y participó en las famosas jornadas de la Abadía de Fontgombault (2001), bajo la presidencia del cardenal Josef ↗ Ratzinger.

Bibl. El mismo título de sus libros ofrece la mejor idea de lo que puede ser el pensamiento tradicionalista de una parte del cristianismo español: *La obra de Vicente Marrero vista por la crítica* (Las Palmas 1989); *La filosofía jurídica y política de Francisco Elías de Tejada* (Madrid 1994); *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo* (Madrid 1996); *Comunidad humana y tradición política. «Liber amicorum» de Rafael Gambra* (Madrid 1998); *De la ley a la ley. Cinco lecciones sobre legalidad y legitimidad* (Madrid 2001); *Las murallas de la Ciudad. Temas de pensamiento tradicional hispánico* (Buenos Aires 2001); *El derecho natural hispánico: pasado y presente* (Córdoba 2001); *Qué es el carlismo. Una introducción al tradicionalismo hispánico* (Buenos Aires 2005); *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización* (Madrid 2005); *État en crise et globalisation* (París 2006); *Carlismo para hispanoamericanos. Fundamentos de la unidad política de los pueblos hispánicos* (Buenos Aires 2007); *La constitución cristiana de los Estados* (Barcelona 2008).

Azcuy, Virginia Raquel (n. 1961)

Teóloga católica argentina. Se doctoró en Teología Dogmática por la Facultad de Teología de la UCA, Buenos Aires (1996), especializándose después en Tubinga (Alemania). Es desde 2003 profesora titular de Teología Espiritual en la Universidad Católica Argentina (UCA) y profesora extraordinaria de Teología Sistemática en la Facultad de Teología de San Miguel y en otros Institutos Teológicos (de Buenos Aires y del conjunto de Argentina). Es en este momento una de las voces más significativas en el diálogo teológico que se viene realizando entre hombres y mujeres en la Iglesia católica, desde una perspectiva de honda fidelidad espiritual.

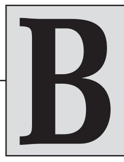
Bibl. *La figura de Teresa de Lisieux. Ensayo de fenomenología teológica según H. U. von Balthasar* (Buenos Aires 1997). Ha colaborado en C. Schickendanz (ed.), *Mujeres, género y sexualidad. Una mirada interdisciplinar* (Córdoba 2003), con un trabajo titulado: *Teologías desde las biografías de las mujeres. Reflexiones sobre el método*.

Azpilicueta, Martín (1492-1588)

Canonista y teólogo católico, miembro de la Orden de los Canónigos de

San Agustín, llamado por su origen el *Doctor Navarrus*. Estudió en Alcalá y en Toulouse. Enseñó después en las universidades de Salamanca y Coimbra. Fue defensor de B. de ↗ Carranza, en Roma, logrando su absolución (pero cuando ya Carranza estaba enfermo de muerte). Ha tenido un gran influjo en la codificación del Derecho eclesiástico y, sobre todo, en el estudio de la nueva economía moderna, con otros autores de la Escuela de Salamanca (↗ Soto, Vitoria). Escribió algunos de los primeros estudios modernos sobre el dinero y defendió la licitud del cobro de intereses en préstamos, en contra de la práctica habitual de la Iglesia católica de entonces.

BIBL. *Manual de Confesores y Penitentes* (Coimbra 1553); o *De redditibus beneficiorum Ecclesiaticorum* (Valladolid 1566). Se hizo una edición completa de sus escritos *(Compendium omnium Navarri operum)* en Venecia, el año 1598. Cf. R. Martínez Tapia, *Filosofía política y derecho en el pensamiento del siglo XVI: el canonista Martín de Azpilicueta* (Granada 1997); R. Muñoz de Juana, *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilicueta* (Pamplona 1998); H. de Olóriz Azparren, *Nueva biografía del doctor D. Martín de Azpilicueta y enumeración de sus obras* (Pamplona 1998).



Baader, Benedikt Franz Xaver
(1765-1841)

Filósofo alemán de la religión, de origen católico. Estudió medicina en Ingolstadt y Viena, trabajando como médico, para especializarse después en mineralogía. Al final se dedicó a la filosofía de la religión, llegando a ser profesor honorario de la Universidad de Múnich. Se opuso a la interpretación puramente mecanicista de la naturaleza y a la ciencia matemática, pensando que la naturaleza exterior constituye un tipo de revestimiento de una realidad interna y misteriosa. Desde esa perspectiva quiso elaborar un tipo de ciencia esotérica o de filosofía oculta, vinculada a la gnosis, a la cábala y el neoplatonismo. A su juicio, el despliegue de la naturaleza ha de entenderse como un drama interior en el que se enfrentan las fuerzas del bien y del pecado. Algunos de sus planteamientos van en la línea de los de ↗ Schelling, en contra del panlogismo de ↗ Hegel. Defendió la visión social y eclesial del catolicismo, insistiendo en la aportación de la mística.

Bibl. *Fermenta cognitionis* (1822-1825); *Der morgenländische und abendländische Katholizismus* (1841); *Über Liebe, Ehe und Kunst* (1953). Todas estas obras han sido editadas en linea en http://www.members.shaw.ca/jgfriesen/Mainheadings/Baader.html

Bacon, Francis (1561-1626)

Científico y filósofo inglés, uno de los fundadores y teóricos del pensamiento científico moderno. Jugó un papel activo en la vida política inglesa, pero su importancia en la historia del pensamiento viene dada por su manera de interpretar y organizar el saber humano, como lo expuso en sus dos obras principales: *The Proficience and Advancement of Learning* (que se suele traducir como *El avance del conocimiento*, 1605) y el *Novum Organum* (*Indicaciones relativas a la interpretación de la naturaleza*, 1620). A su juicio, la verdad no proviene de la autoridad, sino de la experiencia, de modo que para conocerla hay que estudiar y organizar de un modo coherente lo que experimentamos. Para ello deben superarse todos los prejuicios y los dogmatismos o actitudes preconcebidas (*idola* o ídolos), que provienen de la cultura humana *(idola tribu)*, de una forma de hablar *(idola fori)* o de una tradición particular *(idola theatri)*. En su obra utópica sobre la *Nueva Atlántida* (*The New Atlantis,* 1926)*,* Bacon propone el establecimiento de una *Casa de Salomón* o Universidad General, donde se organizarían todos los conocimientos. El programa de F. Bacon contiene muchos elementos valiosos, aunque corre el riesgo de ignorar el valor de la tradición, que es fundamental para el conocimiento humano, como ha puesto de relieve ↗ Gadamer. Por otra parte, hay experiencias que no se pueden organizar de un modo científico.

Bibl. Hay una edición completa de sus obras: F. Bacon, *The Works* I-VII (Londres 1889-1892); cf. también B. Vickers, *A Critical Edition of the Major Works* (Londres 2000). Entre los estudios sobre Bacon, cf. P. Rossi, *Francis Bacon: de la magia a la ciencia* (Madrid 1990); J. Henry, *Knowledge is Power. How Magic, the Government and an Apocalyptic Vision inspired Francis Bacon to create Modern Science* (Cambridge 2002); A. Pérez-Ramos, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition* (Oxford 1988); P. Urbach, *Francis Bacon's Philosophy of Science: An Account and a Reappraisal* (La Salle IL 1987).

Bacon, Roger (1214-1294)

Científico y teólogo inglés, de la Orden de los Franciscanos. Quiso asumir el método científico de Aristóteles y fue más partidario de la experimentación que de los razonamientos sistemáticos. Estudió en Oxford y en París, donde fue profesor, para volver a Oxford, donde participó en las disputas filosóficas y científicas entre las varias escuelas (sobre todo franciscanos y dominicos). Pensó que los conocimientos de su tiempo eran demasiado dogmáti-

cos, pues no se apoyaban en el estudio directo de los textos bíblicos y filosóficos, ni en la investigación experimental. Tuvo dificultades con los superiores de su Orden, por lo que debió escribir sus obras en secreto. Algunos piensan que pasó un tiempo en prisión. Lo cierto es que murió sin haber dejado seguidores, aunque sus escritos han tenido después mucha influencia. Ha sido el precursor de una relación más profunda entre la filosofía, la teología y la ciencia. Sus estudios sobre Matemática, Óptica y Física se han adelantado a su tiempo.

BIBL. Sus obras han sido editadas por R. Steele y F. M. Delorme, *Opera hactenus inedita Bacconi*s I-XVI (Oxford 1905-1940).

BALASURIYA, Tissa (n. 1924)

Teólogo católico de Sri Lanka (Ceilán), de la Congregación de los Oblatos de María Inmaculada. Participó en el proceso de independencia y de reconciliación entre los diversos grupos religiosos y sociales de Ceilán. Se opuso ya en 1964 a una visión según la cual el cristianismo debía triunfar y otras religiones desaparecer, conforme a una manera muy extendida de entender la misión cristiana. A su juicio, la primera función de la Iglesia no consiste en «salvar almas», sino en anunciar el Reino de Dios, dentro de una sociedad multicultural.

1. *Conflicto en su tierra*

Desde la perspectiva anterior, el año 1971, Balasuriya fundó en Colombo un instituto ecuménico (Center for Society and Religion), para el diálogo religioso y humano, en línea de libertad y de comunicación. Desde esa perspectiva, publicó un libro titulado *María y la liberación humana (Mary and Human Liberation)*, que apareció primero en un número de la revista *Logos* (marzo-julio 1990) y después como obra independiente (Colombo 1991). El año 1994 los obispos de Ceilán presentaron algunas dificultades contra este libro de Balasuriya, acusándole, entre otras cosas, de los siguientes «errores» que ahora expongo: a) La doctrina mariana de la Iglesia católica se funda en una lectura del pecado original que proviene de una teología que desde el tiempo de ↗ Justino e Ireneo se apoya en la contraposición entre Eva y María. Esa doctrina, unida a la interpretación literal de Gn 1-3 que ha realizado san ↗ Agustín, ha proyectado sobre María unas visiones del pecado sexual y de la gracia de su Concepción Inmaculada que no provienen de la Biblia. b) Una visión «masculina» de la mariología ha servido para mantener sometidas a las mujeres. En esa línea, la veneración de María Inmaculada, que debía servir para elevar a las mujeres cristianas, se ha empleado para mantenerlas sometidas. c) La doctrina mariana oficial de la Iglesia, en su forma de entender el pecado original, resulta negativa para el diálogo con el budismo y el hinduismo, pues ella supone que hindúes y budistas nacen en pecado original, de manera que no están redimidos; por eso, en el diálogo ecuménico, el tema del pecado original debe ser revisado, desde la perspectiva de la salvación/liberación universal de Cristo. d) La fidelidad al mensaje evangélico y la exigencia de un diálogo religioso ha de expresarse en una nueva visión de María, como mujer de fe y de libertad creadora, para dialogar con Dios.

2. *Una condena que viene de Roma*

Tras unos años intervino la Congregación para la Doctrina de la Fe, que ratificó la condena de los obispos de Ceilán, en un texto titulado «Notificación sobre la obra "Mary and Human Liberation" del P. Tissa Balasuriya», publicado el 2 de enero de 1997 en el *Osservatore Romano*. Éstas son las objeciones básicas y las conclusiones de la Congregación, firmadas por el cardenal J. Ratzinger:

> «El autor no reconoce el carácter sobrenatural, único e irrepetible de la revelación de Jesucristo, equiparando sus presupuestos a los de otras formas religiosas (cf. pp. 31-63). En particular considera que algunas "presuppositions" vinculadas a mitos fueron asumidas acríticamente como datos históricos revelados e, interpretadas ideológicamente por la autoridad eclesial, se convirtieron en enseñanza del Magisterio (cf. pp. 41-49). El P. Balasuriya supone, además, una discontinuidad en la economía de la revelación. En efecto, distingue "between the faith due in Christianity to what Jesus teaches and to want the Churches have subsequently developed as interpreta-

tions of his teaching" (p. 37) [2]. De ahí se sigue que el contenido afirmado por diversos dogmas es una simple interpretación teológica ofrecida "por las Iglesias" y fruto de sus opciones culturales y políticas (cf. pp. 42-45, 76-77). Eso implica, de hecho, la negación de la naturaleza del dogma católico y, como consecuencia, la relativización de las verdades reveladas contenidas en él.

En primer lugar, el autor relativiza el dogma cristológico: Jesús es presentado simplemente como un "supreme teacher" (p. 37), "one showing a path to deliverance from sin and to the union with God" (p. 37), "one of the greatest spiritual leaders of humanity" (p. 149), en conclusión, una persona que nos comunica su "primordial spiritual experience" (p. 37), pero a la que no se le reconoce nunca explícitamente su filiación divina (cf. pp. 47. 104-105. 153) y a la que sólo se reconoce de manera dudosa su función salvífica (cf. p. 81)...

Basándose en las afirmaciones anteriores, el autor llega a negar en particular los dogmas marianos. No reconoce la maternidad divina de María, su inmaculada concepción y virginidad, al igual que la asunción corporal al cielo [6], como verdades pertenecientes a la palabra de Dios (cf. pp. 47. 106. 139. 152. 191). Al querer dar una visión de María que esté libre de todas las "theological elaborations, which are derived from a particular interpretation of one sentence or other of the scriptures" (p. 150), de hecho, priva de todo carácter revelado la doctrina dogmática sobre la persona de María santísima, negando la autoridad de la tradición como mediación de la verdad revelada [7]... Al hacer pública la presente Notificación, la Congregación se siente también obligada a declarar que el P. Tissa Balasuriya se ha desviado de la integridad de la verdad de la fe católica y, por tanto, no puede ser considerado teólogo católico, y además ha incurrido en excomunión *latae sententiae* (canon 1364 § 1)».

3. *Un tema abierto*

El texto citado recoge los temas básicos de la discusión entre T. Balasuriya y la Congregación para la Doctrina de la Fe. Tanto T. Balasuriya como otros teólogos habían afirmado que el Vaticano no había entendido las afirmaciones y el contexto básico del libro discutido y de la cuestión de fondo de su teología, en plano bíblico e histórico, magisterial y ecuménico, pues había trabajado sobre una mala traducción italiana del texto inglés.

Para responder en parte a esa crítica, la nueva formulación de la condena insertó las citas del texto de Balasuriya en inglés (y no en italiano como en el caso anterior), pero muchos teólogo y el propio Balasuriya respondieron que las citas estaban fuera de contexto y que no podían entenderse como lo hacía la Congregación, de manera que debía iniciarse un diálogo cultural y religioso mucho más extenso, recreando algunas afirmaciones básicas de la tradición de la Iglesia, en la forma de entender la veneración mariana y el valor salvífico de las religiones.

Por eso razón, a partir del momento en que se produjo la excomunión, se iniciaron varios intentos de contacto, tanto de parte de la Congregación de los Oblatos de María Inmaculada, como por parte de los obispos de Ceilán, que corrían el riesgo de ser acusados ante los tribunales civiles por haber «difamado» injustamente y por haber interpretado con falsedad al P. Balasuriya. A consecuencia de ello, el 15 de enero de 1998 se alcanzó un acuerdo, de manera que el arzobispo de Colombo y el Vaticano levantaron la excomunión que habían dictado el año anterior.

Parece que no fue un buen precedente, pues el Vaticano se dejó influir por amenazas que no eran estrictamente eclesiales y teológicas, en vez de profundizar en el tema planteado por Balasuriya. En esa línea, podemos añadir que estaba y sigue estando en el fondo la manera de entender la situación del conjunto de la humanidad: ¿se puede afirmar, desde el punto de vista cristiano, que todos los hombres, de todas las religiones, se encuentran bajo el pecado original y van a ser condenados, para seguir diciendo que sólo la Madre de Jesús fue Inmaculada? Por eso queremos recordar, a pesar de haberse levantado la excomunión del P. Balasuriya, que el tema de su libro sigue sin resolver en amplios espacios de la doctrina de la Iglesia católica.

BIBL. Cf. también *The Eucharist and Human Liberation* (Londres 1979).

Balducci, Ernesto (1922-1992)

Intelectual católico italiano, de la Congregación de los Escolapios, uno de los hombres más significativos del gran despliegue católico italiano de la segunda mitad del siglo xx. Nació en una pequeña población de mineros pobres, y tras ordenarse sacerdote colaboró con Giorgio La Pira y con otros cristianos de Florencia en la creación del «Cenacolo», una asociación donde se vinculaba la asistencia caritativa con el empeño de una transformación social, a partir del evangelio. El año 1964 fue juzgado y condenado, por un tribunal civil y por la Congregación del Santo Oficio, a causa de su defensa de la paz y por su llamada al desarme. Con la ayuda de ↗ Pablo VI pudo seguir su campaña al servicio de una transformación social y religiosa y de un diálogo con todos los partidos políticos (incluso con el comunista). Creó una editorial al servicio de la paz (Edizioni Cultura della Pace) y promovió un movimiento de transformación religiosa y social, en línea de solidaridad y de justicia, desde los más pobres. Murió de forma inesperada (en accidente de tráfico), pero dejó el testimonio profético de un camino al servicio de la paz, que se *expresa* en la creación de una comunidad mundial que supere los enfrentamientos actuales de Estados, sistemas sociales e iglesias.

Bibl. *L'esistenza cristiana* (Florencia 1968); *La Chiesa come Eucaristia* (Brescia 1969); *Cristianesimo come liberazione* (con R. Garaudy, Roma 1975); *La politica della fede. Dall'ideologia cattolica alla teologia della rivoluzione* (Florencia 1976); *Il terzo millennio. Saggio sulla situazione apocalittica* (Milán 1981); *Storia del pensiero umano* I-III (Florencia 1986); *L'uomo planetario* (S. Domenico di Fiesole 1990). En castellano, cf. *Cristianismo y cristiandad* (Barcelona 1966); *La Nueva identidad cristiana* (Santander 1977); *Siervos inútiles* (Salamanca 1980).

Balmes, Jaume (1810-1848)

Escritor, sacerdote y teólogo católico catalán, de pensamiento independiente, aunque de base tradicional (tomista) y de tendencia políticamente conservadora. Le ha preocupado sobre todo el tema de la certeza del conocimiento. Como punto de partida, distingue entre verdades subjetivas (condicionadas por el estado del sujeto), verdades racionales (de tipo lógico-matemático, válidas para todos, en plano discursivo) y verdades objetivas (externas al propio sujeto). Desde esa base, retomando los principios filosóficos de Descartes y de Kant, ha querido fundar un conocimiento vinculado a la propia conciencia, pero al mismo tiempo universal, y para ello ha buscado la posibilidad de un tipo de instinto intelectual, abierto al conocimiento integral (no sólo racional), que pueda vincularse al despliegue del cristianismo. Vivió un tiempo en París, donde había ido para preparar la versión francesa de *El protestantismo comparado con el catolicismo* (1842). Volvió a Barcelona y dirigió la revista *La Sociedad* (1843), de línea corporativista. En política fue partidario de una restauración monárquica que vinculará la línea carlista (tradicionalista) y la liberal.

Bibl. Hay una edición de sus *Obras completas* I-VII (Madrid 1949-1950). Las más importantes fueron *El criterio* (1843, última edición Barcelona 2008) y *Filosofía fundamental* (1846). Resultan especialmente significativas sus *Cartas a un escéptico en materia de religión* (Madrid 2005). Texto en línea de *El protestantismo comparado con el catolicismo y sus relaciones con la civilización europea* en http://www.arbil.org/99balm.htm.

Balthasar, Hans Urs von (1905-1988)

Teólogo católico, de origen suizo, creador de un sistema teológico centrado en la revelación de Dios como belleza. Nació en Lucerna, Suiza, y estudió en las universidades de Viena, Berlín y Zúrich, doctorándose en Filosofía Alemana y especializándose, desde entonces, en temas literarios y artísticos. El año 1929 ingresó en la Compañía de Jesús y estudió en varios de sus centros, ordenándose sacerdote el año 1936 y desarrollando su apostolado en Basilea, como capellán de universitarios. El año 1940 conoce a Adrianne von Speyr y funda después con ella el Instituto secular «Johannes Gemeinschaft» (1949), dedicado a la santificación en medio del mundo. La dedicación al Instituto y su forma de entender la teología y la acción cristiana le llevaron a dejar la Compañía, para incardinarse en la diócesis de Chur, en Suiza.

1. *Una vida teológica muy singular*

Su propio temperamento y su opción vital le llevaron a vivir por un tiempo en una especia de «exilio teoló-

gico», elaborando su pensamiento a solas, desde una perspectiva mística y estética, en contacto con un grupo muy selecto de seguidores y seguidoras que asumen y desarrollan su experiencia espiritual de tipo intimista, con fuertes elementos gnósticos, en el mejor sentido de la palabra. Había sido amigo y colaborador de ↗ Rahner y ambos quisieron escribir juntos una teología dogmática, pero después tomaron caminos diferentes. Rahner desarrollará una teología vinculada al compromiso con la realidad social, partiendo del hombre concreto, en una línea de racionalidad antropológica. Balthasar será el creador de una inmensa síntesis sacral donde el hombre aparece inmerso dentro de un gran drama divino, que es, al mismo tiempo, trascendente e histórica. Por eso, en contra de Rahner, a su juicio, el misterio de Dios *(Trinidad Inmanente)* se revela en la economía salvadora (en la historia del mundo), pero no se limita a ella, ni se desvela principalmente en ella, sino que eleva su propia identidad de misterio, en una inmensa sinfonía de gloria y trascendencia, abierta a la contemplación teológica.

Por un tiempo, hasta finales del Vaticano II, Balthasar estuvo fuera de los grandes círculos teológicos, creando su síntesis a solas. Pero el año 1969 le nombran miembro de la Comisión Teológica Internacional, donde comparte su experiencia con algunos de los teólogos más significativos del siglo XX (↗ Ratzinter, Rahner, Congar, Lubac). El año 1984, Juan Pablo II le entregó el premio Pablo VI por su obra teológica, y a partir de entonces ha sido, de algún modo, el teólogo oficial del Vaticano. Tuvo un gran influjo en el pensamiento de Juan Pablo II y en la trayectoria intelectual del último Ratzinger. Juan Pablo II le nombró cardenal, pero no pudo recibir el palio, pues murió en Basilea mientras se preparaba para acudir a Roma, el año 1988.

2. *En la base de la teología; una experiencia materna*

Resulta casi imposible resumir su inmensa obra y es difícil evocarla de un modo unitario. Pienso que para centrarla y descubrir su sentido básico es preciso comenzar por su «teología fundamental», centrada en un tipo de experiencia materna. Este principio materno, que se manifiesta en una vivencia de integración sagrada con lo divino, está en el fondo de toda su sinfonía teológica:

> «El niño pequeño despierta a la conciencia al ser llamado por el amor de la madre. Este amor es el bien supremo y absolutamente suficiente, más allá del cual no se puede esperar a priori nada más alto, porque en este yo-tú se encierra fundamentalmente (como en el paraíso) la plenitud de la realidad, y todo cuanto se puede experimentar más tarde es tan sólo derivación de aquel amor; precisamente por eso todo viene iluminado por el rayo de luz de este origen –yo y tú y mundo– con una irradiación tan clara y pura que incluye en sí una apertura a Dios» (*El camino de acceso a la realidad de Dios*, en *Mysterium Salutis* II, I, Madrid 1969, 41-42).

En el fondo de toda experiencia hay, por tanto, *un amor originario,* como don vital (materno) donde nos fundamos. Sólo a partir de esa base, desde un «edén de realidad» o paraíso de Dios que está simbolizado por la madre, adquiere sentido la existencia. Se advertirá el profundo platonismo del esquema. Fuimos al principio vida gozada y placentera, en el regazo de la madre. La existencia posterior, iniciada con el trauma del nacimiento y llena luego de rupturas y fuertes desengaños, de durezas y anhelos infinitos, es un exilio que nos saca del hogar originariamente materno. Hemos caído de la madre, hemos perdido el paraíso y por eso lo buscamos.

A la luz de ese recuerdo del principio, el humano puede caminar, a través de su historia, hacia el brillo del amor/placer ilimitado que ahora adquiere caracteres de «gran madre divina».

> «La madre llama y llega hasta el núcleo más íntimo del niño a través de un acto primero que despierta su espíritu. Ese acontecimiento, aparentemente insuperable en su radicalidad, es superado, una vez más, por la gracia. En efecto, el tú que aquí afecta al humano no es un alguien a quien se añade la peculiaridad de amar sino que es Alguien que está constituido, en cuanto tal, por el Amor» (*ibíd.,* 42)

Dios es *actus purus amoris*, *actividad originaria y absoluta del amor,* que existe por sí mismo y se desvela, lle-

vando a plenitud aquello que la madre de la tierra ha evocado y prometido al educarnos. *El ser humano es por lo tanto un exilado y peregrino que ha perdido su lugar de paraíso.* Se ha hecho grande y ya no puede retornar hacia la madre para encontrar allí su identidad. Sin embargo, aquel recuerdo le sostiene. Está seguro de que existe la *verdad ya no perdible del amor ilimitado*, porque sabe que hay un Dios que es como madre que jamás olvida o abandona a los que ha hecho venir a la existencia.

El humano es un hijo que recuerda su origen fecundo (seno de Dios, pechos de madre) y sigue caminando en busca de *esos senos de amor íntimo de Dios*. Cuando llegue a descubrirlos y gozarlos, en placer supremo, habrá culminado su jornada: se habrá cumplido la promesa contenida en el amor de la primera madre de la tierra, habrá encontrado su verdad al encontrarse en lo divino. Seguimos por tanto ante una teodicea del amor materno. *El mundo* que los varones han creado puede parecernos alienante, destructoras las necesidades de la ciencia, falsas las sospechas filosóficas primeras. Pero existe un signo más profundo, arco iris de promesa y hermosura en medio de la gran contienda: hay amor de madre, recuerdo primero, promesa final de existencia.

Según eso, el camino de Dios no puede abrirse talando a machete y esfuerzo una brecha en la selva de razones de la ciencia. Más allá de toda ciencia positiva está la memoria y la certeza, la esperanza y la promesa amorosa y creadora de la madre. En ese fundamento se refleja el amor de lo divino, ésta es la verdad de la teodicea como protesta de acciones y razones que termina asfixiando a los hombres. Por eso, en el fondo de todo, Balthasar apela a la ternura creadora de la madre.

Lo que define y da sentido a la vida humana es el amor de madre y no teorías de ciencia o pruebas duras de la filosofía. Todas las restantes realidades y razones pueden engañarnos, como ha sabido ya Descartes. Sólo existe una seguridad, una certeza inquebrantable: me ha amado la madre y su amor es germen de sentido, signo de misterio, la primera de las vías que llevan al ser de lo divino. Por eso, la protesta contra el racionalismo ha de entenderse como retorno hacia las fuentes, como vuelta hacia la madre.

Así se expresa la proto-experiencia de lo divino. Sin el recuerdo de una felicidad original, simbolizada en la madre, el humano se halla mudo y ciego ante el misterio. «Para que el hombre pueda llegar a ser religioso es preciso que tenga el sentimiento de estar insertado adecuadamente en la totalidad del ser. En ausencia de los valores maternales el deseo humano llegaría a extinguirse». Sólo desde un clima originario de alegría y confianza, a partir de una vivencia primera y fuerte de felicidad, puede haber experiencia de sentido y apertura religiosa. Creer en la felicidad, buscarla de manera apasionada, en gesto abierto a los demás: eso es creer en Dios. Frente al moralismo y ascesis de aquellos que identifican a Dios con la represión o negación de los placeres resulta fundamental esta experiencia de placer materno (humano) como signo divino.

3. *Dios en sí, más allá de nuestra experiencia*

La teología de Balthasar es una experiencia materna de vinculación con lo divino en sí, más allá de los condicionamientos de la historia, que son importantes, pero no definitivos. Por eso, Balthasar (a diferencia de ↗ Rahner, que siempre elaboraba su pensamiento desde una perspectiva más antropológica) ha desarrollado una teología del gran misterio, del Dios en sí mismo (no en el hombre), buscando para ello la experiencia directa de personas espirituales y videntes, sobre todo mujeres (como ↗ María de la Trinidad o Adrianne von Speyr) que le puedan dar noticia del Dios en sí. En este contexto se entienden sus reflexiones sobre la Trinidad inmanente o sobre Dios más allá de la historia:

> «Desde el punto de vista cristiano la Trinidad económica aparece realmente como la interpretación de la Trinidad inmanente que, no obstante, al ser el principio fundante de la primera, no puede ser identificada sencillamente con ella. Porque en tal caso la Trinidad inmanente y eterna corre el riesgo de reducirse a la Trinidad económica. Más claramente, Dios corre el riesgo de ser absorbido en el proceso del mundo y de no poder llegar a sí mismo más que a través de dicho proceso.
>
> En la Trinidad revelada por Cristo aparecen las dos cosas al mismo

tiempo: que Dios como Padre, Hijo y Espíritu se ocupa del mundo, y esto para su salvación –el dogma de la Trinidad, en su entraña más profunda, porta un cuño soteriológico–, pero se ocupa del *mundo en cuanto Dios,* que no se convierte en "el amor" por el hecho de tener al mundo como su "tú" y su "partenaire", sino por ser en sí mismo y por encima del mundo "el amor". Sólo así puede revelarse "el amor". Sólo así puede revelarse en libertad y entregarse a amar; sólo así, pues, puede el teodrama llegar a ser definitivamente un drama personal y no un acontecimiento natural, un drama tal que no rebaje el valor de los encuentros dramáticos interhumanos, sino que los integre y les confiera por encima de todo una auténtica significación personal» (*Teodramática* III, 466-467).

Toda la teología de Balthasar ha sido un intento sabio y bello de penetración en el interior del Dios en sí, más allá de los condicionamientos de la historia. Él ha sido el pensador cristiano que más hondamente ha elaborado un sistema teológico capaz de expresar de cien formas distintas la «melodía» de Dios. En esa línea ha destacado, dentro de la gran analogía que vincula a Dios y el mundo, la gran distancia de la realidad soberana de Dios que sobrepasa todo conocimiento humano y que lo hace precisamente en la «kenosis» de Cristo. En el lugar donde Dios y los hombres se vinculan viene a revelarse el gran «despojo» de aquel que se ha vaciado de sí mismo para ser de esa manera la presencia del misterio siempre superior.

BIBL. Entre sus obras traducidas, publicadas todas ellas en Encuentro, Madrid, cf. *Gloria: Una estética teológica* I-VII (1985ss); *Teodramática* I-V (1991-1997) y *Teológica* I-III (1998). Para una visión general de su pensamiento, cf. M. González, *Balthasar, J. Urs von*, DTDC 131-138. G. Marchesi, *La Cristología trinitaria de H. U. von Balthasar* (Brescia 1997); V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le differend théologique Balthasar-Rahner* (París 1995); Th. R. Krenski, *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (Einsiedeln 1990); J. Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars* (Wurzburgo 1991); K. J. Wallner, *Gott als Eschaton – Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar* (Heiligenkreuz 1992).

BANDERA, Cesáreo (n. 1927)

Crítico literario y pensador español. Ha sido profesor de la Universidad de Chapel Hill, Carolina del Norte (Estados Unidos) y ha ofrecido una de las mayores contribuciones a la comprensión social y religiosa de la literatura española y mundial, asumiendo en parte los principios de R. ↗ Girard, sobre el origen conflictivo (mimético) de todo conocimiento y de toda obra literaria. Su primer libro se titulaba *El poema de Mío Cid: poesía, historia, mito* (Madrid 1969) y ponía de relieve el fondo religioso del mito del Cid. Su obra más conocida, *Mímesis conflictiva. Ficción literaria y violencia en Cervantes y Calderón* (Madrid 1974) está en la base de una línea de interpretación religioso-social de las obras clásicas españolas (↗ Cervantes, Calderón). Ha desarrollado y aplicado el pensamiento de R. Girard en *El juego sagrado. Lo sagrado y el origen de la literatura moderna de ficción* (Sevilla 1997), donde destaca el carácter sagrado (de fondo cristiano) de la literatura occidental moderna. En esa línea avanza su última gran obra: *Monda y desnuda: La humilde historia de Don Quijote. Reflexiones sobre el origen de la novela moderna* (Pamplona y Madrid 2005). El núcleo del libro está en concebir al Quijote como un trasunto de Cristo: por un lado, el Quijote (F. ↗ Torres) es, a su juicio, una forma lograda de desacralización del mundo «de las caballerías»; pero, al mismo tiempo, el Quijote puede entenderse como expresión de un tipo de sacralidad no violenta, en línea cristiana.

BIBL. Cf. también *Reflexiones sobre el auto sacramental calderoniano*, introducción a la edición facsímil del auto de Calderón *Triunfar muriendo* (Universidad de Navarra, Pamplona 1996).

BÁÑEZ, Domingo (1528-1604)

Filósofo y teólogo católico, de la Orden de Santo Domingo. Estudia en Salamanca, teniendo como compañeros de comunidad a pensadores como F. ↗ Vitoria y D. de Soto. Enseña en Ávida y Valladolid y finalmente en Salamanca. Fue acusado varias veces a la Inquisición, pero nunca condenado. Entre sus obras destacan los comentarios a la Suma Teológica de ↗ Tomás de Aquino, pero su memoria está vin-

culada a la controversia que mantuvo con L. ↗ Molina, sobre un tema llamado «de auxiliis», porque giraba en torno a las «ayudas» que Dios ofrece a los hombres, en el campo del conocimiento y de la acción (natural y sobrenatural).

Báñez y sus seguidores, sobre todo dominicos, destacaban la acción de Dios, a quien tomaban como *causa primera* que no puede sumarse en plano de igualdad o cooperación con ninguna de las otras causas (llamadas *segundas*), que sólo se mueven y actúan si la causa primera les impulsa y pre-mueve de manera trascendente. Sólo Dios existe y actúa por sí mismo: por eso ha de ofrecer existencia y movimiento (autonomía) a cada uno de los entes que ha creado sin ponerse nunca a su nivel, manteniendo siempre su trascendencia. Pues bien, sobre ese fondo viene a plantearse un problema: Si Dios lo mueve todo, ¿cómo pueden ser libres los hombres? La respuesta de Báñez se puede resumir así:

1. *Dios lo mueve todo desde arriba*

Por eso decimos que su acción tiene un carácter de precedencia trascendente: Dios pre-mueve (mueve a los hombres), pero en un nivel más alto. Por su premoción, Dios no se limita a sostener a los agentes, de manera que ellos sean después los que decidan en un sentido u otro (de manera libre), sino que él actúa en los mismos agentes (especialmente en los seres humanos) de manera que les abre desde arriba su camino y en el mismo camino les sostiene y dirige, sin determinarles. De esa forma conoce lo que han de hacer, desde su propia fuerza divina, creadora, porque él mismo les «mueve», haciéndolos obrar. Queda de esta forma clara la actuación de Dios, como existencia en sí y potencia de todas las potencias. Pero es difícil comprender la libertad del ser humano.

2. *El hombre puede actuar libremente*

Pues Dios le mueve con libertad (no como a las cosas materiales). Por eso, lo que el hombre hace, en un nivel creado, lo realiza (lo premueve) Dios en su nivel de trascendencia, actuando así como agente originario y como fuerza de vida y movimiento universal. Evidentemente, los opositores de Báñez dirán que él ha convertido a los hombres en juguetes de Dios (situándose en la línea del predestinacionismo de algunos protestantes). Algunos filósofos y teólogos han pensado (y piensan) que, llevando este modelo hasta el final, los hombres seríamos un instrumento sin voluntad en manos de un Dios que los maneja y actúa en ellos.

BIBL. *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici doctoris D. Thomae* (qq. 1-64) (Salamanca 1584; edición moderna en Valencia 1934; *Scholastica commentaria super caeteras primae partis quaestiones* (Salamanca 1588); *Relectio de merito et augmento charitatis* (Salamanca 1590 y 1627). Cf. también V. Beltrán de Heredia (ed.), *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia* (Madrid 1968); *D. Báñez. Comentarios inéditos a la Prima Secundae de Santo Tomás* (Madrid 1942); *D. Báñez. Comentarios inéditos a la tercera parte de Santo Tomás* I-II (Salamanca 1951 y 1953). Th de Régnon, *Báñez et Molina. Histoire, doctrines, critique, métaphysique* (París 1883)

BARBAGLIO, Giuseppe (1934-2007)

Exegeta y teólogo católico italiano. Ha sido profesor de Teología en la Universidad Católica de Milán, siendo considerado el mayor especialista italiano en temas de la vida de Jesús y en los orígenes cristianos. En todas estas obras aparece como un estudioso bien documentado, que sabe llegar al centro de los problemas de la teología y de la historia. Quizá sus obras más importantes son las que ha dedicado a la vida y mensaje de Jesús y a la teología de Pablo, donde recoge, sistematiza y expone de un modo pedagógico los resultados más seguros de la investigación reciente sobre el tema.

BIBL. *Pablo de Tarso y los orígenes del cristianismo* (Salamanca 1989); *Dios ¿violento?* (Estella 1992); *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica* (Salamanca 2003); *La teología de San Pablo* (Salamanca 2006); *Jesús y Pablo* (Salamanca 2009). Ha sido además editor (con S. Dianich) del *Nuevo diccionario de Teología,* Madrid 1999.

BARCLAY, William (1907-1978)

Exegeta y publicista protestante escocés, profesor de Teología y de Crítica Bíblica en la Universidad de Glasgow. Dedicó su vida a ofrecer la mejor investigación para el lector medio (no especialista). Con ese fin preparó la *Daily Study Bible*, una colección de 17

volúmenes de comentarios al Nuevo Testamento (publicados por Saint Andrew Press, de la Iglesia de Escocia), una obra que ha tenido muchas ediciones y que se sigue adaptando y actualizando sin cesar. Hay traducción y edición castellana, no sólo en forma impresa (*Comentario al Nuevo Testamento,* Tarrasa 2006), sino electrónica (cf. http://es.wordpress.com/tag/barclay-william/). Estos comentarios son los más utilizados por los cristianos protestantes de lengua castellana, aunque a veces los lectores «fundamentalistas» o muy conservadores toman sus distancias, pues consideran a Barclay como un liberal. Sería justo que sus obras fueran más leídas, también en el ámbito católico.

BAR-HEBREUS (1226-1286)

Teólogo y obispo de la Iglesia ortodoxa de Siria, nacido al oriente de la actual Turquía, uno de los hombres más eruditos de su tiempo. Su nombre árabe era Abū'l-Faraj bin Hārūn al-Malawī y el cristiano era Gregorio. Pero se le conoció con el nombre de Bar-'Ebrāyā, que no significa «hijo de hebreo», como a veces se ha pensado, sino «hijo/nacido en Ebra», una zona del alto Éufrates. Por eso, en latín se le ha llamado Bar-Hebreus. Escribió sobre temas de historia, filosofía y teología, básicamente en siríaco, pero también en árabe, lengua que por entonces estaba suplantando ya al siríaco en la zona. Supo compaginar sus deberes de obispo con su tarea de intelectual y teólogo, en diálogo con los hombres más sabios de su entorno. Bar Hebreus no fue sólo creador, sino, especialmente, testigo y compilador de la sabiduría cristiana precedente, tanto de los ortodoxos bizantinos y sirios, como de los nestorianos, armenios y otros grupos cristianos (e incluso musulmanes) de su entorno. Su obra más significativa fue *Hewath Hekhmetha*, una enciclopedia del saber filosófico anterior. También escribió un libro titulado *Aucar Raze*, que es como un «almacén de los secretos» de la Biblia.

Bar-Hebreus se funda en la *Peshita,* pero conoce también el texto hebreo del Antiguo Testamento, el texto griego de los Setenta (con otras versiones) y otras traducciones al armenio y al copto. No parece que haya existido en aquel tiempo (ni después) un hombre que haya dominado como él las lenguas bíblicas. También ha escrito varios libros de historia, fundados en la Biblia y en las crónicas de la Iglesia de Siria. Escribió muchas obras de teología, dialogando con los armenios y los nestorianos, a los que no considera herejes.

BIBL. Cf. también *Menarath Qudhshe* (La Lámpara del Santuario) y *Kethabha dhe-Ithiqon* (Libro de la Ética). Sus escritos han sido editados en *Patrología Orientalis,* nn. 22, 24 y 30.

BARONIO, César (1538-1607)

Teólogo e historiador católico italiano y cardenal de la Iglesia. Estudió Teología y Derecho en Nápoles y se trasladó a Roma, donde conoció a san Felipe Neri, ingresando en su Oratorio. Se distinguió por sus trabajos sobre historia de la Iglesia, desde una perspectiva católica, para contrarrestar el influjo de ↗ Matthias Flacius y de los autores protestantes que habían publicado las *Centuras de Magdeburgo* (en 13 volúmenes, 1559-1574). Baronio utilizó y publicó por primera vez muchas Actas y Archivos de la Biblioteca Vaticana. Más que una historia propiamente dicha, en el sentido crítico, su obra es una especie de Crónica de los acontecimientos básicos de la historia de la Iglesia, desde el nacimiento de Cristo hasta el año 1198: *Annales ecclesiastici a Christo nato ad annum 1198,* en 12 volúmenes (Roma 1588-1607). Oderico Raynaldus (1595-1671), también oratoriano, escribió una continuación de la obra de Baronio, hasta el año 1565. Más tarde, el franciscano Antoine Pagi (1624-1699) realizó una edición mejorada de su obra (*Critica historico-chronologica in Annales Baronii* I-IV, París 1705).

BARTH, Karl (1886-1968)

Teólogo protestante, de origen suizo y cultura alemana, quizá el más significativo del siglo XX. Era hijo de un ministro de la Iglesia calvinista y nació en Basilea. Estudió en Berna, Berlín, Tubinga y Marburgo. Empezó su ministerio como Pastor en Safenwil (1911-1921), donde intervino en el conflicto entre patronos y obreros, defendiendo un socialismo cristiano. Formó parte de una tendencia protestante de tipo

«modernista», pero rompió con ella al publicar su *Comentario a la epístola a los Romanos* (1919, 21921; versión castellana: *Carta a los Romanos,* Madrid 1998), iniciando un movimiento de vuelta a las raíces del cristianismo, con otros teólogos como ↗ Bultmann y Brunner), con quienes trazará las bases de una nueva teología, poniendo de relieve la trascendencia de Dios *(teología dialéctica)*.

Desde ese momento (año 1921), Barth ha sido el prototipo de la nueva ortodoxia protestante, para la que Jesús es mucho más que la simple expresión de un moralismo idealista o de una espiritualidad humanista. A su juicio, superando un nivel de pura religión, conforme a la visión del Nuevo Testamento y especialmente a la de Pablo, Jesús es la expresión sorprendente, paradójica y definitiva del juicio de Dios sobre la historia humana. Su comentario a Romanos ha transformado la teología y exégesis cristiana, de manera que se ha vuelto imposible toda vuelta a un ingenuo moralismo, la identificación del evangelio con un tipo de religiosidad ambiental.

A partir de ese momento, Barth fue profesor en varias universidades alemanas: Gotinga (1921-1925), Münster (1925-1930) y Bonn (1930-1935). Pero tuvo que abandonar Alemania (año 1935), por no aceptar el juramento de fidelidad exigido a Hitler (al nazismo). Volvió a Suiza (a su ciudad de Basilea), donde enseñó y vivió hasta la muerte. Su obra más importante es la *Dogmática eclesial* (1927-1967), que no logró terminar. En ella ofrece una intensa reflexión sobre el contenido de la palabra *evangelio* como fuerza de Dios para salvación de los creyentes, como buena noticia eficaz para el ser humano angustiado y perdido (entre dos guerras mundiales). Evocamos aquí los puntos básicos de su teología, partiendo de la revelación en cuanto opuesta a la religión, para presentar después su visión de la Trinidad.

1. *Revelación y religión*

Como buen liberal y neokantiano, Barth comenzó entendiendo la religión como puro sentimiento antropológico. Pero al final de un intenso cambio de actitud, descubrió que el sentimiento religioso puede ser puro humanismo, una forma nueva de la vieja idolatría condenada por la Biblia. En esa línea añade que la apertura religiosa (fundamental o trascendental) sigue situando al hombre sobre un nivel de mundo. Lógicamente, a su juicio, las religiones son una simple creación de la cultura humana, expresión de *incredulidad* (falta de fe en Dios) e *idolatría,* construcción de la cultura. Sólo el cristianismo es una revelación positiva de Dios que ha querido mostrarse de manera personal a los humanos.

> «La religión es tentativa siempre fracasada y testarudamente mantenida por medio de la cual el ser humano intenta realizar desde sí mismo aquello que solamente Dios puede realizar por él... En ese intento de fabricar dioses ha consumido la humanidad gran parte de su existencia. Ciertamente, el hombre tiene capacidad religiosa, pero ella no le conduce al reconocimiento de Dios como Dios y Señor (sino a los propios ídolos). Por eso, nunca alcanza la verdad, sino una pura ficción que no solamente tiene poco que ver con Dios, sino que en absoluto se le parece. (Lo que el humano religioso toma como Dios)... es una contradicción, una caricatura de Dios, que como tal debe ser denunciada y destruida» (*Dogmatique* I, II, 2. *La doctrine de la Parole de Dieu*, Ginebra 1954, 93-94).

Eso significa que toda religión es signo de impotencia, expresión de idolatría. Por eso, ninguna experiencia religiosa en cuanto tal (como creada por el hombre) es capaz de vincular al hombre con la presencia trascendente. Sólo si Dios se revela podremos conocerle. «La revelación no viene a anudarse a la religión que ya existe y es practicada por el hombre. Por el contrario, va en contra de ella» (*ibíd.,* 94). No hay correlación entre *el hombre religioso*, que en su propio pensamiento y poder construye imágenes de lo divino, y *el misterio de Dios* que se autoexpresa en su alteridad, en su señorío y trascendencia.

Más que correlación existe lucha; más que unión del hombre con Dios, en ese nivel, existe oposición. Dios se manifiesta destruyendo los caminos religiosos de la historia, condenando sus representaciones idolátricas, sus cultos, sus pecados. De esa manera, la gracia salvadora de Dios se desvela en poderío contra el fondo de deseos impotentes y engañosos de los hombres.

En esa línea, Barth condena no sólo los caminos religiosos concretos de la historia, sino los mismos supuestos filosóficos de aquellos que pretenden fundar la palabra revelada en un determinado campo antropológico, sea de apertura existencial o de búsqueda infinita, en la línea de la racionalidad. Pero, entonces ¿cómo hablar de Dios? ¡A partir de su revelación! Fijándonos sólo en ella.

2. *El nuevo argumento ontológico*

En este contexto, K. Barth ha reformulado (e invertido) el esquema de fondo del argumento ontológico de san ↗ Anselmo, cuando nos dice que estamos seguros de que existe Dios porque descubrimos en nuestra mente la idea de Dios como aquel/aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado *(aliquid quo maius nihil cogitari potest)*. Pues bien, según Barth, esa «idea de Dios» es ya expresión de su presencia, es decir, de su revelación. No es una «idea» que nosotros tengamos por naturaleza, sino que ella proviene del mismo Dios que habla. Aquí sitúa Barth el argumento, reinterpretado en *línea creyente (cristiana)*.

El creyente verdadero sabe que su idea de Dios no es un invento, sino don de aquel que es más grande que su propia vida, lo más grande que puede ser pensado. Por eso, quien tenga en sí esa idea y la analice sabrá que ella no es puro invento de su mente, sino don del mismo que ha venido a revelarse en ella, demostrando por sí mismo su existencia. Todos pueden tener esa idea, incluso los no creyentes; pero éstos no le dan ninguna importancia, pues ella no les viene de Dios. Sólo los creyentes saben que su idea de Dios es un don divino, expresión de su presencia.

Eso significa que sólo la fe es punto de partida de la demostración de Dios. Sólo el creyente (que ha recibido por gracia la idea de Dios como Ser supremo) sabe con certeza que ese Ser existe. El creyente descubre en su interior la luz suprema, la idea del Ser que es más grande, descubriendo que esa idea no es invento suyo. Por eso afirma *¡Dios existe!*

Conforme a esta visión de K. Barth, el creyente no arguye a partir de la razón; no razona partiendo del mundo. Sólo la fe, en virtud de su certeza interna, le ofrece la prueba indestructible de que Dios existe como Señor *–id quo maius nihil cogitari potest–*, el Existente (*Fides quaerens intellectum,* Neuchâtel 1958, 61). Barth no camina de la razón hacia la fe, sino al contrario: de la fe hacia la razón. En la base de su argumentación se halla la fe, entendida como respuesta a la revelación de Dios, no la búsqueda religiosa ni argumentativa de los humanos. Pues bien, cuando el creyente, desde el fondo de su fe, se detiene y piensa, cuando busca la racionalidad de su actitud, sabe que ella (la fe y la idea de Dios) es un regalo del mismo Dios, que «prueba» su existencia al revelarse.

El punto de partida de esta *prueba teológica* no es una convicción racional, más o menos extendida o accesible: no hay desde el mundo un camino que conduzca hasta el misterio, no hay razones que desvelen lo divino. Camino y razón han de invertirse. El auténtico creyente parte de la fe, del Dios que se revela a sí mismo como Señor, como el Primero. Quien ha escuchado la Palabra de Dios y responde un modo creyente sabe, de forma irrefutable, que aquel en quien confía es más que idea: es la Existencia original, el verdadero Ser Divino. Barth ha negado así la capacidad de ascenso racional del ser humano hacia el Ser de Dios (y con ella el valor de las religiones) para edificar su visión de Dios sobre la fe que brota de la revelación que se identifica paradójicamente con Cristo (el Dios crucificado). Pues bien, una vez que posee por fe la certeza de que hay Dios (Ser supremo), el creyente puede volver hacia el nivel de su razonamiento, mostrando que el Dios en quien confía Existe, es el Existente (*ibíd.,* 69, 111, 139).

3. *Pensar desde la fe*

El razonamiento teológico se inscribe, según eso, dentro de la fe en el Dios que se ha revelado y que nos insta a conocerle. Quien tenga fe sabe que no puede afirmar ¡Dios no existe! La fe posee ojos que descubren la existencia del misterio. Cuando alguien dice *¡no hay Dios!* está cayendo en un paralogismo: aparentemente habla del Dios verdadero (que es el propio de la revelación), pronuncia su palabra, se refiere a su figura; sin embargo, en realidad está aludiendo a un *dios* o poder diferente. Sólo puede hablar en verdad de Dios aquel que le ha visto, que ha es-

cuchado su palabra, que ha reconocido su fuerza y su presencia. Sólo conoce a Dios quien le ha descubierto como aquel que es lo más grande *(quo maius nihil cogitari potest)*. Quien habla de Dios, del Dios de la revelación, sabe que existe y confiesa (desde la fe) su realidad (*ibíd.,* 153-154).

Según eso, los hombres se dividen en *creyentes* (han descubierto a Dios como Señor y reconocen por fe su existencia) e *insensatos,* en el sentido de Anselmo (hablan de Dios, pero no saben lo que dicen, tomando su nombre como pura representación creada, ídolo del mundo). La existencia del verdadero Dios sólo se prueba desde la luminosidad interior de la fe. Quien pretenda hacerlo de otro modo, por otro camino, está creando un nuevo ídolo. Sólo a través del testimonio de la fe, partiendo de la gracia del Dios que se revela, puede demostrarse lo divino. Éste es el argumento de Barth, típico del protestantismo radical que niega el valor salvador de las religiones, a las que interpreta como formas extendidas de idolatría: sobre la razón humana, más allá de los intentos idolátricos del paganismo, ha venido a revelarse por Jesús el Dios verdadero.

Es evidente que este argumento sólo vale para los cristianos. Éstos son sus rasgos principales: a) Barth ha destacado *el carácter revelado del conocimiento de Dios*. Sólo por la auto-manifestación del misterio, desde el compromiso iluminado de la fe, tiene sentido hablar de Dios. b) Barth se sitúa en un plano de *encuentro personal*. Dios no es horizonte de creatividad racional del ser humano, signo de implantación y/o trascendencia, sino algo mayor: es sujeto, libremente creador, capaz de autodonarse. Por eso, su experiencia sólo es posible allí donde el mismo Dios se desvela de manera voluntaria, porque él quiere y no porque nosotros lo queramos. c) *Dios es trascendente*. Habita más allá de los deseos de dominio de aquellos que pretenden encerrarlo en sus esquemas o razones. Ciertamente, muchos le han buscado por caminos religiosos o racionales, pero no han podido hallarle, pues el verdadero Dios no emerge al final de ningún ascenso humano. Cuando se revela Dios cesan y se rompen, quiebran y fracasan los caminos de la razón y la religión humana, y sólo queda en su verdad original, la trascendencia: Dios viene porque quiere; ama porque le place; se desvela porque así lo ha decidido... Cesa la religión, comienza la revelación.

4. *El Dios trinitario*

Conforme a lo anterior, sólo podemos decir que Dios es «trinidad» porque así se ha revelado. La trinidad expresa el modo de ser (es decir, el modo de manifestarse) del único Dios, que se ha revelado conforme a un orden *(dispositio, oeconomía)*, de tal forma que en ella se puede hablar de tres «personas» o, digamos mejor, de tres «maneras de ser» *(Seinsweise)* de Dios.

K. Barth acepta con la tradición el término «persona», afirmando que Dios se ha revelado como Padre, Hijo y Espíritu Santo, distintos y unidos, en su revelación. Pues bien, ¿de qué modo se puede nombrar? ¿Qué son...? Para plantear el problema hay que decir que Dios no es espíritu absoluto (en la línea de Hegel), sino persona, un «yo» que existe en sí y por sí, dotado de pensamiento y voluntad propias, y así nos sale al encuentro en su revelación, de tal forma que *es tres veces Dios*, como Padre, Hijo y Espíritu... La proposición «Dios es uno en tres maneras de ser: Padre, Hijo y Espíritu» significa por tanto que «el Dios único, es decir, el Señor (Dios personal) es el que es no sólo de una, sino de tres maneras, en cuanto Padre, en cuanto Hijo y en cuanto Espíritu Santo –pues así se muestra en su revelación–».

Desde esa base habla de las tres «maneras de ser» *(Seinsweise, manière d'être)* de Dios, que se revela a sí mismo en un proceso único y concreto por el que aparece como revelador, revelación y revelado. «Por esta razón, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no deben comprenderse como tres cualidades, como tres partes o tres departamentos de la esencia y de la acción divina. La triplicidad del Dios único... es la triplicidad de la Revelación, del Revelador y de lo Revelado, la triplicidad de la Santidad, la Misericordia y el Amor divino, la triplicidad del Creador, el Reconciliador y el Redentor... El Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son diferentes porque, sin implicar ninguna desigualdad de esencia o de dignidad, sin disminuir ni aumentar en nada su divinidad, sus relaciones de origen son desiguales...»

En este contexto podemos hablar de Dios como el Revelador, la Revelación

y lo Revelado. a) Hay un origen y fundamento, un *Revelador* que es de tal forma distinto de la revelación que ésta (la revelación) significa una novedad absoluta en relación con el misterio del revelador... b) Hay que hablar además de la *Revelación* (que es Cristo, hijo de Dios), como realidad segunda, que se distingue de la realidad primera: es el acontecimiento por el cual aquello que antes se encontraba escondido se vuelve manifiesto. c) Hallamos, en fin, una tercera realidad como resultado de estos dos momentos (anteriores) de Dios: es el hecho de ser *Revelado*, la realidad que constituye al mismo tiempo la intención del revelador y el sentido y objeto de la revelación.

Resumiendo el argumento podemos afirmar que sólo porque hay un Dios *escondido* puede haber un Dios que *se revela*; y sólo porque este Dios escondido se revela puede haber una *comunicación* de Dios». Barth había rechazado todos los caminos humanos que llevan a Dios. Pues bien, tras ese rechazo él puede expresar los rasgos básicos del Dios cristiano, porque así se ha revelado.

> «La doctrina trinitaria significa, por una parte, en cuanto rechazo del *subordinacionismo*, que estos tres momentos de Dios no implican un más o un menos en su divinidad. El Padre no debe ser comprendido como el Dios verdadero por oposición al Hijo y al Espíritu Santo; y el Hijo y el Espíritu Santo no son en modo alguno creaturas, a diferencia del Padre; no son potencias vitales particulares, suscitadas y glorificadas por Dios... Al contrario, es el mismo Dios el que se revela a la vez como el Padre, en su santidad y misterio, como el Hijo, en su misericordia y su desvelamiento, y como el Espíritu Santo, en su amor y en la comunicación de sí mismo...
>
> Por otra parte, la doctrina trinitaria, en cuanto rechazo del *modalismo*, afirma expresamente que estos tres momentos en Dios constituyen su divinidad. Nosotros no debemos buscar al verdadero Dios más allá, en alguna entidad superior, en la que no sería Padre, Hijo y Espíritu Santo. La revelación de Dios y por tanto su ser como Padre, Hijo y Espíritu Santo no es una manifestación ajena al ser del mismo Dios, el cual se hallaría así limitado por arriba y por abajo. Por eso, no hay una cuarta realidad (además del Padre, el Hijo y el Espíritu), que sería el Dios verdadero. Cuando planteamos la cuestión de Dios sólo podemos plantearla en relación con el Dios que se revela. Éste es, conforme a la Escritura, el Dios que existe, habla y actúa como Padre, Hijo y Espíritu Santo; es el que se vela, se desvela y se comunica, en su santidad, en su misericordia y en su amor; él es Dios y no hay otro...» (*Die Kirchliche Dogmatik,* I, 2, 8, Zúrich 1975).

BIBL. Edición completa de sus obras, en 25 volúmenes, por H. Stoevesandt (ed.), *Gesamtausgabe* (Karl Barth-Stiftung, Zúrich 1971ss). En castellano, *Al servicio de la Palabra* (Salamanca 1985); *La revelación como abolición de la religión* (Madrid 1973); *Ensayos teológicos* (Barcelona 1978); *Carta a los Romanos* (Madrid 1998); *Esbozo de dogmática* (Santander 2000); *Correspondencia con Bultmann* (Bilbao 1973). Para una visión de su pensamiento, cf. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia 1951); H. Bouillard, *Karl Barth* I-III (París 1957); H. Küng, La *justificación. Doctrina de Karl Barth* y *una interpretación católica* (Barcelona 1967); *Elemento institucional de la Iglesia en la teología de Karl Barth* (Granada 1977); S. Rostagno, *Karl Barth* (Madrid 2006).

BARTOLOMÉ, Juan José (n. 1948)

Exegeta y teólogo católico español, de la Congregación de los Salesianos. Ha enseñado en Salamanca y Madrid. Está especializado en los orígenes del cristianismo y en el análisis de textos fundamentales del Nuevo Testamento.

BIBL. Escribió una tesis memorable sobre el sentido de *synesthiein*, comer juntos, en la controversia de Pablo en la carta a los Gálatas: *El evangelio y su verdad. La justificación por la fe y su vivencia en común. Un estudio exegético de Gal 2,5.14* (Roma 1988). La mayor parte de sus obras posteriores son un despliegue de los temas básicos del Nuevo Testamento: *El evangelio y Jesús de Nazaret* (Madrid 1995); *Pablo de Tarso: una introducción a la vida y a la obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1997); *La alegría del padre: estudio exegético de Lc 15* (Estella 2000); *Cuarto evangelio, cartas de Juan introducción y comentario* (Madrid 2001). En todas ellas, J. J. Bartolomé recoge y evalúa la investigación anterior, ofreciendo una visión fiable de la historia mensaje de Jesús.

BASÍLIDES (s. II d.C.)

Teólogo especulativo, procedente de Alejandría. Uno de los fundadores del sistema de los ↗ gnósticos (↗ Marción, Valentín), que ha sido rechazado y condenado por los teólogos ortodoxos de la Gran Iglesia (y en especial por ↗ Ireneo, Hipólito y Tertuliano). Lo conocemos básicamente por la crítica y condena de sus opositores. No es fácil distinguir su doctrina de la de Valentín, aunque parece que ha puesto más de relieve los aspectos mitológicos del despliegue divino del cosmos (con la caída de las almas) y de la redención por el conocimiento de la verdad suprema). Entre los elementos de su doctrina pueden destacarse los siguientes. 1. *Todo deriva de un Dios incognoscible* del que se van engendrando sucesivamente, por emanaciones sucesivas, los diversos dioses (los diversos mundos) hasta culminar en el Dios de los judíos, con su mundo sometido a la ignorancia y la violencia. 2. *La creación de este mundo* no es obra de Dios (pues el verdadero Dios no crea), sino que es producción de un falso «dios» (un Dios caído), inmerso en la materia. Por eso, la redención, con la salvación del hombre, no consiste en mejorar este mundo, sino en negarlo. 3. *No puede haber verdadera encarnación,* es decir, una entrada de Dios en la materia, porque la materia es ignorancia y muerte, lo contrario a lo divino. Por eso, la venida del Dios verdadero a este mundo, por medio de Jesús, es sólo «aparente», en espíritu y no en carne.

La moral de Basílides y de otros gnósticos es de tipo rigorista (anticarnal), partidaria de la superación de este mundo, con sus deseos y su violencia. El problema que se expresa en el fondo del pensamiento de Valentín y de los gnósticos en general es la teodicea: ¿Cómo un Dios bueno puede permitir la existencia de un mundo malo, lleno de dolor, dominado por la muerte? La única respuesta es la afirmación de que este mundo, en su forma actual, no es obra de Dios sino de un demiurgo malo. Por eso, la salvación consiste en la salida del mundo, a través de un proceso de profundización, en la que interviene de un modo decisivo la figura del Cristo (rodeado de otras figuras mitológicas, tomadas del contexto cultural, influido por elementos helenistas, judíos y aun orientales.

BIBL. F. García Bazán, *La Gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I-III (Madrid 2003); A. Piñero (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III (Madrid 1997); H. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo* (Madrid 2000).

BASILIO DE CESAREA (330-379)

Monje, teólogo y obispo de Cesarea, en Capadocia (actual Turquía). Con ↗ Gregorio de Nacianzo y Gregorio de Nisa (llamados los Padres capadocios) ha marcado la teología trinitaria de la Iglesia, haciendo posible la formulación del concilio de Constantinopla I (año 381), con la distinción entre las tres *hipóstasis* (personas) y la única *ousia* (naturaleza) de Dios. Escribió también una Regla comunitaria que aceptan y cumplen todavía los monjes de la Iglesia oriental. Fue un pastor preocupado por la justicia y la solidaridad entre los cristianos, siendo, al mismo tiempo, uno de los creadores de la teología trinitaria, especialmente por lo que se refiere a la doctrina del Espíritu Santo. Instituyó, bajo su autoridad, muchas casas de acogida para los pobres y enfermos de su ciudad y de su entorno, y promovió un tipo de vida ascética, despegada de los bienes y riquezas materiales.

Asumió el orden social de su tiempo, pero puso de relieve el hecho de que los seres humanos han sido constituidos por su Creador como administradores y no como dueños de sus bienes. Así se dice que, en un año de hambre (el 368), empleó su herencia familiar para ayudar a los más pobres. Su visión de la vida religiosa y de la Trinidad se expresó en su propia conducta y en su actividad pastoral. Basilio instituyó, bajo su autoridad episcopal, diversas casas de acogida para los pobres y enfermos del entorno, promoviendo entre los cristianos un tipo de vida ascética, despegada de los bienes y de las riquezas materiales. En un plano doctrinal, él es quizá menos místico que su hermano ↗ Gregorio de Nisa y menos teólogo que su amigo ↗ Gregorio Nacianceno, pero su mesura y su capacidad de diálogo, en amor, lo mismo que su Regla de vida religiosa, le han convertido en la figura más representativa de la Iglesia de Oriente.

1. *Reglas monásticas*

Basilio estudió en Cesarea y Atenas, donde fue compañero y amigo de ↗ Gregorio Nacianceno. Acabado su estudio, hacia el año 356, movido por un impulso ascético quiso conocer a los monjes de Siria, Palestina y Egipto, iniciando después en su tierra la vida monacal. Se le juntaron muchos compañeros y así, el año 364, comenzó a redactar para ellos dos Reglas, que siguen estando vigentes en las iglesias orientales; una es la *Regla Extensa* y otra la *Breve,* con respuestas y explicaciones concretas. Las reglas de Basilio se caracterizan por su moderación y prudencia, frente a los excesos de los monjes sirios. Desde esa base insiste en las ventajas de la vida conventual, frente a la eremítica, pues sólo en comunidad se puede cumplir en plenitud el mandamiento evangélico del amor mutuo. Basilio ha puesto igualmente de relieve la necesidad del trabajo manual e intelectual, centrado en el estudio de la Escritura, destacando finalmente la necesidad de la oración común, en los tiempos designados para ello. Resulta ejemplar la cuestión 3 de la Regla Larga, que sigue inspirando la vida monacal de las iglesias orientales:

> «Considero por muchas razones que es útil llevar vida en común con los que tienen la misma voluntad y el mismo propósito. En primer lugar, porque también para las necesidades materiales y el servicio de los alimentos ninguno de nosotros se basta solo, a sí mismo, y por tanto en lo que se refiere a los servicios mutuos que son indispensables en nuestra vida necesitamos unos de otros para nuestros trabajos. Así como el pie del hombre en ciertos casos utiliza sus propias fuerzas, y en cambio en otros necesita las ajenas, y sin la ayuda de los otros miembros no puede cumplir su obra ni bastarse con sus propias fuerzas, así también me parece que en la vida solitaria se padece (el hecho) de que ni lo que hay en ella puede ser útil (a otros), ni puede adquirirse (de otros) lo que falta. Además el orden de la caridad no permite a nadie buscar su propio interés, como dice el Apóstol: *La caridad no busca su propio interés.* Finalmente, nadie puede discernir con facilidad sus culpas y vicios, pues no hay quien se los reproche; con facilidad le puede suceder a este hombre lo que está escrito: *Pobre del que está solo, pues si cae, no hay nadie que lo ayude a levantarse.*
>
> También los mandamientos se cumplen más fácilmente entre muchos, en cambio el que está solo, cuando parece que cumple (un mandamiento), no puede cumplir otro: piensa, por ejemplo, ¿cómo visitará a un enfermo quien está solo?, ¿o cómo recibirá a un peregrino? Si verdaderamente todos somos el cuerpo de Cristo, y somos los unos miembros de los otros, debemos adaptarnos y unirnos los unos a los otros por un trabajo armónico, en el Espíritu Santo, como en un solo cuerpo. Pero si cada uno de nosotros eligiera la vida solitaria, no por una causa o un motivo agradables a Dios o que congregase a todos en una común generosidad, sino para satisfacer las propias voluntades y pasiones, ¿cómo podremos, separados y divididos, alcanzar la recíproca concordia de los miembros? Este tal no se alegra con los que se alegran, ni llora con los que lloran, ya que, separado y dividido de los demás, ni siquiera podrá conocer las necesidades de sus prójimos.
>
> Es imposible que uno solo pueda recibir todos los dones del Espíritu Santo, ya que la distribución de los dones espirituales se hace según la medida de la fe de cada uno, de modo que lo que se distribuye parcialmente a cada uno, se una de nuevo y coopere, como miembros, a la edificación de un único cuerpo. *A uno se le dan palabras de sabiduría, a otro palabras de ciencia, a otro de fe, a otro la profecía, a otro el don de curación,* y lo que sigue; todos estos dones cada uno los recibe del Espíritu Santo, no tanto para sí cuanto para los otros. Por eso es necesario que la gracia que cada uno recibió del Espíritu de Dios sea de provecho para todos... Y si alguno dijera que le basta la doctrina de la Escritura y los preceptos de los Apóstoles para la enmienda de sus costumbres y para la formación (espiritual) de (su) vida, me parece que hace algo semejante a los que siempre están aprendiendo el oficio de fabricar, pero nunca fabrican nada; o bien a los que siempre son instruidos en el arte de los constructores, pero nunca se dedicarán a construir una casa» (*Regla larga* 3; en PG 31, 915).

2. *Teología trinitaria*

El recuerdo de Basilio como teólogo está vinculado al desarrollo del dogma

trinitario y, de un modo especial, a la identidad y carácter divino del Espíritu Santo. Él aparece así como el verdadero artífice del dogma trinitario de la Iglesia, tal como quedó ratificado en el Concilio de Constantinopla I (381), con la fórmula *Mía ousia, treis hypostáseis* (una esencia, tres personas). Cada persona divina (hipóstasis) tiene sus propias particularidades (su *idiotes*).

Basilio escribió sobre ese tema su tratado *Contra Eunomio* (que negaba la divinidad plena del Espíritu Santo) y *Sobre el Espíritu Santo,* obra en la que quiere justificar la fórmula de alabanza que había introducido en su iglesia (Cesarea), el año 374. En ella se decía «Gloria al Padre, con el Hijo y el Espíritu Santo» y no «Gloria al Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo», como en la fórmula anterior. Sus adversarios le acusaron por ello, diciendo que iba en contra de la tradición de la Iglesia. Con el fin de defenderse, partiendo de un estudio gramatical, exegético, teológico y espiritual, Basilio quiere mostrar que las dos doxologías, lejos de oponerse, se completan: la primera corresponde a la *teología* (Trinidad en sí, inmanencia divina) y la segunda a la *economía* (Trinidad para nosotros).

> «Hemos presentado el sentido de las dos expresiones; ahora mostraremos aquello en lo que concuerdan y aquello en lo que difieren. No hay contradicción entre una y otra. Al contrario, cada una aporta a la piedad el sentido que le es propio. La primera fórmula (gloria al Padre por el Hijo, en...) pone de relieve aquello que nos ofrece la Trinidad. La segunda (gloria al Padre con el Hijo y...) pone de manifiesto la comunidad del Espíritu con Dios. Utilicemos, por tanto, los dos términos: por uno de ellos ponemos de relieve la dignidad del Espíritu; por el otro proclamamos su gracia para nosotros. De esa forma, damos gracia a Dios de las dos formas: tanto "en" el Espíritu como "con" el Espíritu. No hay en estas dos fórmulas nada que provenga de nosotros (que haga al Espíritu una criatura) [...]. Lo que nos ha conducido a glorificar al Espíritu es, ante todo, el honor que le concede el Señor, asociándole a sí mismo y al Padre en el bautismo. Y es después el hecho de que cada uno de nosotros ha sido introducido en el conocimiento de Dios por una iniciación del mismo tipo (es decir, por el bautismo cristiano)» (*Sobre el Espíritu Santo,* SCh 17 bis, 489, 517).

Desde esa base, Basilio distingue, pero no separa, la presencia del Espíritu Santo en nosotros y su comunión eterna con el Padre y el Hijo en la indivisible Trinidad, es decir, la economía y la inmanencia trinitaria.

> «Respecto a los seres creados se dice que el Espíritu está en ellos, de diversas formas y maneras. Por el contrario, en relación con el Padre y el Hijo, en vez de decir que está *en ellos*, se dice, de manera más conforme a la piedad, que el Espíritu está o es *con ellos*. Se puede afirmar que la gracia, propia de aquel que habita en quienes son dignos de ella y que en ellos cumple su obra, se da en aquellos que son capaces de recibirla. Por el contrario, la existencia del Espíritu, que precede a todos los siglos y que tiene duración sin fin con el Padre y el Hijo, se sitúa, como saben los que meditan en esto, en un plano de unión eterna. Porque hablando propiamente y en verdad se dice que "existen con" aquellos que coexisten de forma inseparable, los unos con los otros: no se dice que el calor exista en el hierro enrojecido por el fuego, sino que existe con el fuego. Se dice que la salud *está en* el cuerpo; pero la vida *existe con* el alma.
>
> Por eso, allí donde hay, en un sentido propio, una comunidad real e inseparable, es mejor utilizar el término *con,* porque sugiere la idea de una comunidad indisociable. Pero allí donde la gracia del Espíritu es susceptible de venir y alejarse se dice, con toda la verdad, en el sentido propio del termino, que existe "en"; y ello a pesar de que a menudo, en razón de la estabilidad de su propia disposición al bien, la gracia se mantiene en forma durable en aquellos que la reciben. Por eso, cuando se piensa en la dignidad propia del Espíritu, por la contemplación, se dice que es *con* el Padre y el Hijo. Pero si se piensa en la gracia producida por el Espíritu en aquellos que participan de ella se dice que *está en* ellos. Por eso, la doxología por la que glorificamos "al Padre, por el Hijo, *en* el Espíritu" no es una confesión de su dignidad, sino una constatación de nuestra propia debilidad: mostramos así que, por nosotros mismos, no somos capaces de dar gloria a Dios,

sino que tenemos la capacidad de hacerlo *en* el Espíritu Santo» (*Sobre el Espíritu Santo* 63, SCh 17 bis, 473-475).

BIBL. Obras en PG 29-32. En castellano, *El Espíritu Santo* (Madrid 1996). Cf. J.-M. Ronnat, *Basile le Grand* (París 1955). L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 1998, 213-220); G. Aste, «El Espíritu Santo en las cartas dogmáticas de San Basilio», *Estudios Trinitarios* 18 (1984) 255-275; M. Mira, «El sujeto de la contemplación en el pensamiento de San Basilio de Cesarea», en *La contemplazione cristiana* (Ciudad del Vaticano 2007, 267-284); B. Sesboüe, *Saint Basile et la Trinité: un acte théologique au IVème siècle; le rôle de Basile de Césarée dans l'élaboration de la doctrine et du langage trinitaire* (París 1998); B. Studer, *Dios Salvador en Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993, 211-249).

BATAILLON, Marcel (1895-1977)

Hispanista francés cuya obra ha sido fundamental para el conocimiento del pensamiento cristiano español del siglo XVI. Estudió el influjo de ↗ Erasmo en España (no sólo en la obra de teólogos y hombres de Iglesia, sino en la vida social y en la literatura). También se ocupó de la obra de grandes hombres de Iglesia, como ↗ Vasco de Quiroga, Bartolomé de las Casas y Juan de Zumárraga. Sus obras siguen siendo fundamentales no sólo para el conocimiento del catolicismo español del Renacimiento y Barroco, sino para el estudio de las relaciones entre el protestantismo y el catolicismo en el comienzo de la cultura europea de la modernidad.

BIBL. *Erasmo y España* (México 1950); *Estudios sobre Bartolomé de las Casas* (Madrid 1965).

BATIFFOL, Pierre (1861-1929)

Historiador y teólogo francés. Estudió en el Institut Catholique de París y en el Instituto de Arqueología de Roma. Fundó con ↗ Lagrange la *Revue Biblique* (1892) y desde 1898 fue director del Institut Catholique de Toulouse. Cultivó de un modo crítico la investigación de la historia de la Iglesia y de los dogmas. Su libro sobre la *Eucaristía* fue introducido el año 1905 en el Índice de libros prohibidos y después él mismo perdió la cátedra, a consecuencia de la encíclica *Pascendi dominici gregis* del papa Pío X (el año 1907). A partir de entonces vivió retirado en París, dedicado a la investigación privada. Sus libros son fundamentales para el conocimiento del cristianismo primitivo.

BIBL. *Histoire du bréviaire romain* (París 1893); *Anciennes littératures chrétiennes: La littérature grecque* (París 1897); *L'Enseignement de Jésus* (París 1905, en contra de A. Loisy); *L'Avenir prochain du Catholicisme en France* (París 1907); *Études de liturgie et d'archéologie chrétienne* París (1919); *Le catholicisme de Saint Augustin* (París 1920); *Le Siège apostolique* (París 1924); *Catholicisme et papauté* (París 1926).

BAUCKHAM, Richard (n. 1946)

Teólogo presbiteriano escocés, profesor de Nuevo Testamento en el St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia. Se ha especializado en la cristología de Moltmann. En esa línea, quiere demostrar que la confesión divina de Jesús en el Nuevo Testamento no ha surgido desde abajo (de una elevación de la figura de Jesús), sino de una ampliación de la experiencia de Dios en la Cruz (cf. *God Crucified: Monotheism and Christology in the New Testament*, Cambridge 1988; versión cast. *Dios crucificado: monoteísmo y cristología en el Nuevo Testamento,* Terrasa 2003). Ha escrito varias obras significativas sobre la historia del Nuevo Testamento, recuperando la figura de los «hermanos de Jesús» (Judas y Santiago) de un modo crítico y fiel a la tradición de la Iglesia. Su libro *Jesus and the Eyewitnesses* (Cambridge 2006) constituye uno de los testimonios más significativos de los últimos decenios sobre la figura del Jesús histórico.

BIBL. Cf. además: *The Gospel of John and Christian Theology* (Grand Rapids 2007); *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Cambridge 2007); *God and the Crisis of Freedom: Biblical and Contemporary Perspectives* (Westminster 2002); *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edimburgo 1999); *The Book of Acts in Its Palestinian Setting* (Grand Rapids 1995).

BAUER, Georg Lorenz (1755-1806)

Exegeta e historiador protestante alemán. Asumió la línea filosófico-religiosa de la Ilustración, aplicándola al conjunto de la Biblia. Fue el primero

que escribió una *Teología de la Biblia* (*Theologie des Alten Testaments,* Leipzig 1796; *Theologie des Neuen Testaments* I-IV, Leipzig 1800-1802) empleando los métodos histórico-críticos. Sitúa el despliegue de la cultura bíblica en el contexto de la mitología religiosa del entorno, como muestra en su libro *Mythologie des AT und NT mit Parallelen aus der Mythologie anderer Völker, vornehmlich der Griechen und Römer* I-II (Leipzig 1802-1803). Asume una visión evolucionista de la cultura (como ↗ Hegel) y quiere demostrar que la religión bíblica ha ido avanzando del Antiguo al Nuevo Testamento, para identificarse, al fin, con la misma religión racional (en la línea de Hegel). La Biblia aparece, según eso, como una expresión privilegiada de la evolución del espíritu humano, de manera que religión y razón se identifican. Evidentemente, en este contexto, la religión racional se identifica con el cristianismo, entendido como expresión de la revelación universal de Dios o, mejor dicho, de lo divino.

BAUM, Gregory (n. 1923)

Teólogo canadiense de origen alemán. Estudió en Ontario y formó parte de la Orden de San Agustín. Fue perito del Concilio Vaticano II y profesor en la universidad McGill de Montreal, siendo de los primeros en poner de relieve la urgencia de un diálogo ecuménico, en comunión con otras iglesias y confesiones religiosas. Insistió en la necesidad de recuperar la herencia judía dentro de la tradición cristiana. El año 1976 renunció al ministerio clerical e inició una labor teológica distinta, más centrada en los problemas de la presencia del cristianismo en la vida social, insistiendo en el compromiso por la justicia y por la igualdad entre los hombres. Ha tomado partido a favor de la ordenación ministerial de las mujeres y de la formulación de una nueva moral sexual, desde las bases del evangelio, insistiendo, por ejemplo, en la necesidad de una valoración ética del amor homosexual.

BIBL. *The Jews and the Gospel* (Maryland 1961); *Man Becoming God in Secular Experience* (Nueva York 1970); *Essays in Critical Theology* (Kansas City 1994); *Nationalism, Religion and Ethics* (McGill-Queen's University, 2001). En castellano: *El hombre como posibilidad. Dios en la experiencia secular* (Madrid 1974); *Religión y alienación. Lectura teológica de la sociología* (Madrid 1980).

BAUR, Ferdinand Christian (1792-1860)

Historiador y teólogo protestante alemán, muy influido por ↗ Hegel. Es uno de los fundadores de la Escuela de Tubinga, con su visión unitaria de la teología del Nuevo Testamento (y de la religión, en general). Interpreta el cristianismo primitivo como proceso que va evolucionando, de manera dialéctica. Al principio habría estado el judeocristianismo, representado por Pedro; después habría venido la antítesis del cristianismo helenista, representado por Pablo. Finalmente, habría llegado la síntesis de los dos momentos anteriores, a través de la escuela de Juan. Desde esa base, Baur ha distinguido los diversos bloques de autores del Nuevo Testamento. A su juicio, estrictamente hablando, Jesús fue sólo un profeta moralista, sin teología propiamente dicha (lo mismo que los judeocristianos de Pedro y, en sentido más extenso, los sinópticos). El verdadero cristianismo empezó con los helenistas y con Pablo, que son los representantes de un cristianismo trascendente, centrado en la veneración divina de Jesús y separado ya del moralismo judío. Ese cristianismo helenista se encuentra reflejado en las cuatro cartas auténticas de Pablo (Gálatas, Romanos y 1-2 Corintios). Desde ese doble fondo (judeo- y pagano-cristianismo) ha crecido la historia posterior de la Iglesia, que comienza de algún modo con las comunidades de Juan.

Según todo eso, el cristianismo ha de entenderse como un momento especial del despliegue del espíritu humano, conforme al esquema de la filosofía de Hegel. Lo que la Biblia dice de forma simbólica, con medios y formas sacrales, acaba identificándose con el despliegue de la razón, es decir, con la verdad universal del Espíritu Humano. Cuando los cristianos hayan realizado el auténtico recorrido racional comprenderán que Jesús y la Iglesia (las verdades de la Biblia) son una expresión del desarrollo del Espíritu humano. Esta visión de Baur, recogida en su *Theologie des Neuen Testaments* (Leipzig 1864), ha influido de manera decisiva en muchos exegetas y teólogos posteriores. Ella sigue estando en el trasfondo

de gran parte de las interpretaciones racionalistas del cristianismo.

BIBL. Cf. además *Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Altertums* I-III (Stuttgart 1824-1825); *Die christliche Gnosis, oder, Die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Tubinga 1835); *Paulus, der Apostel Jesu Christi*: *Sein Leben und Wirken, seine Briefe und seine Lehre* I-II (Leipzig 1866-1867); *Die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf die neueste Zeit* (Tubinga 1938).

BAUTAIN, Louis (1796-1867)

Filósofo y teólogo católico francés, rector del Seminario de Estrasburgo, vicario general de la archidiócesis de París y profesor de Moral en la Sorbona (1853-1862). En contra del racionalismo y de la neoescolástica del entorno, defendió unas tesis de tipo tradicionalista y fideísta, afirmando que la razón por sí misma no puede conocer la existencia de Dios. El año 1840, el papa Gregorio XVI le obligó a firmar una serie de retractaciones, afirmando que la razón humana tiene la capacidad de conocer a Dios y que su uso sigue siendo necesario dentro de la misma fe cristiana:

> «1. El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios y la infinitud de sus perfecciones. La fe, don del cielo, es posterior a la revelación; de ahí que no puede ser alegada contra un ateo para probar la existencia de Dios. 2. La divinidad de la religión mosaica se prueba con certeza por la tradición oral y escrita de la sinagoga y del cristianismo... 6. Aunque la razón quedó debilitada y oscurecida por el pecado original, quedó sin embargo en ella bastante claridad y fuerza para conducirnos con certeza al conocimiento de la existencia de Dios y de la revelación hecha a los judíos por Moisés y a los cristianos por nuestro adorable Hombre-Dios» (DH 2751-2756).

BIBL. *La morale de l'évangile comparée a la morale des philosophes* (Estrasburgo 1827); *De l'enseignement de la philosophie en France au XIX siècle* (Estrasburgo 1833); *La philosophie du Christianisme* (Estrasburgo 1835).

BAYO, Miguel (1513-1589)

Teólogo católico belga, profesor de la Universidad de Lovaina, partidario de las doctrinas de san Agustín (en relación con la gracia), en contra de una interpretación vinculada a los jesuitas, que concedían más importancia a la libertad humana (como afirmaba ↗ Molina). Le acusaron de negar la libertad, haciendo del hombre un ser totalmente sometido a Dios, sin autonomía personal. Fue condenado por el papa Pío V, aunque apeló y revisó su pensamiento. Fue condenado de nuevo por el papa Gregorio XIII, aunque no fue expulsado de la universidad, de manera que pudo seguir enseñando, pero con limitaciones. Sus doctrinas (asumidas por ↗ Jansenio) ponen de relieve la intensa maldad histórica de los hombres, que han caído bajo el poder del pecado original, sin posibilidad de liberarse por sí mismos, añadiendo que los no bautizados son incapaces de realizar actos buenos. En su situación actual de pecado, el hombre es un siervo, un puro criado de Dios, incapaz de actuar de una manera positiva y de agradar a Dios. Entre los «errores» de Bayo condenado por Pío V el año 1567 se encuentran los siguientes:

> «27. El libre albedrío, sin la ayuda de la gracia de Dios, no vale sino para pecar. 35. Todo lo que hace el pecador o siervo del pecado, es pecado. 51. La concupiscencia o ley de la carne, y sus malos deseos, que los hombres sienten a pesar suyo, son verdadera inobediencia a la ley. 74. La concupiscencia en los renacidos que han recaído en pecado mortal, en los que ya domina, es pecado, así como también los demás hábitos malos. 75. Los movimientos malos de la concupiscencia están, según el estado del hombre viciado, prohibidos por el mandamiento: No codiciarás [Ex 20,17]; de ahí que el hombre que los siente y no los consiente, traspasa el mandamiento: No codiciarás, aun cuando la transgresión no se le impute a pecado. 76. Mientras en el que ama, aún hay algo de concupiscencia carnal, no cumple el mandamiento: Amarás al Señor Dios tuyo con todo tu corazón [Dt 6,5; Mt 22,37]» (DH 1901-1980).

A pesar de las condenas de Pío V, esta visión pesimista del hombre y de sus actos ha seguido dominando en una parte considerable de la conciencia de los cristianos.

BIBL. Edición de las obras de Bayo en G. Gerberon (ed.), *Michaelis Baii, Opera*. *Cum*

Bullis Pontificum et aliis ipsius causam spectantibus... opusculis aucta (Amsterdam 1696). Cf. F. X. Iansen, *Baius et le Baianisme. Essai théologique* (Lovaina 1927); J. Alfaro, «Sobrenatural y pecado original en Bayo», *Revista Española de Teología* 12 (1952) 3-75; H. De Lubac, *Augustinisme et théologie moderne* (París 1965).

Bea, Agustín (1881-1968)

Teólogo católico alemán, de la Compañía de Jesús. Estudió Filología Clásica y Ciencias Orientales en Innsbruck y Berlín. Fue profesor y rector del Instituto Bíblico de Roma, después cardenal (1959) y presidente del Secretariado Romano para la Unidad de las Iglesias. Ha trabajado sobre el Pentateuco y sobre temas de arqueología bíblica. Ha sido uno de los inspiradores de la teología del Concilio Vaticano II, influyendo sobre todo en la apertura de la Iglesia al judaísmo y en el ecumenismo, no solo entre las iglesias cristianas, sino también con las grandes religiones. Ha puesto también de relieve la necesidad de un diálogo de la Iglesia con el mundo actual.

Bibl. *De Pentateucho* (Roma 1928); *La Chiesa e il Popolo Ebraico* (Roma 1966); *La Chiesa e la Libertá religiosa* (Roma 1966). En castellano: *La unión de los cristianos* (Barcelona 1963); *El camino hacia la unión después del Concilio* (Barcelona 1967); *La Iglesia y la Humanidad* (Roma 1968).

Beato de Liébana († 798)

Monje del Monasterio de San Martín de Liébana (en Cantabria, España), teólogo y defensor de la divinidad eterna de Jesús, en disputa con los adopcionistas (↗ Elipando, Félix de Urgel). Su obra más conocida es su *Comentario al Apocalipsis de Juan (Commentarium in Apocalypsin)*, que tuvo una gran difusión a lo largo de la Alta Edad Media, debido a sus repercusiones en la teología y la política de los reinos cristianos, enfrentados con los musulmanes del centro y sur de la península Ibérica. Fue milenarista, en la línea de los comentaristas anteriores del Apocalipsis (Victorino de Pettau y Ticonio, siglo IV d.C.). Su texto (escrito en torno al 776), copiado y adornado en bellos manuscritos, define la conciencia de la cristiandad del norte de España, en lucha escatológica contra los musulmanes, que aparecen como una encarnación de las Bestias del fin de los tiempos. La victoria de los cristianos marcará el final del tiempo, como muestra, dos siglos más tarde, el Pórtico de la Gloria de Compostela (donde parecen haberse reflejado unas ideas políticas y religiosas que provienen de Beato).

Bibl. Hay muchas ediciones de los manuscritos ilustrados de Beato, comentadas por autores como U. Eco. La mejor edición de su obra en J. González Echegaray (ed.), *Beato de Liébana, obras completas y complementarios* I-II (BAC Madrid 2004). Cf. también Barbara A. Shailor (ed.), *El Beato de Liébana del Burgo de Osma* (Valencia 1982).

Beatriz de Nazaret (1200-1268)

Religiosa y contemplativa flamenca, de la Orden del Císter. Conocemos su historia por la *Vita Beatricis*, redactado en latín por el confesor del Monasterio de Nazaret, donde ella había vivido, utilizando un texto suyo y los recuerdos de las religiosas que la conocieron. Beatriz había entrado como oblata en la abadía cisterciense de Florival, donde estudió el «trivium» (gramática, retórica, dialéctica) y el «quadrivium» (música, aritmética, geometría y astronomía). El año 1221 fundó, con su padre viudo, su hermano, sus hermanas y algunas otras monjas, el Monasterio de Nazaret (en Val-de-Vierges, Maagdendaal), donde tuvo una intensa experiencia interior y escribió su tratado sobre *Las siete maneras del santo amor de Dios,* donde describe el ascenso del alma, por el amor, hacia la unión con Dios. Ese tratado, que el confesor de Beatriz había resumido en latín con el título *De septem modis sancti amoris*, ha sido descubierto de nuevo, en su original flamenco *(Van seven manieren van heileger minnen)*. Ese texto despliega el sentido del encuentro del ser humano con el Dios que es amor (cf. 1 Jn 4,8). Como testimonio de la hondura del libro quiero ofrecer un pasaje del capítulo siete, donde se habla del séptimo grado de amor:

> «El alma dichosa todavía tiene otro modo de amar más elevado, que le proporciona no poco trabajo interior. Consiste en que trascendiendo su humanidad es introducida en el amor, y que trascendiendo todo sentir y razonar humano, toda actividad de nuestro corazón, es introducida, sólo por el amor eterno, en la eternidad del amor, en la sabiduría incom-

prensible y en la altura silenciosa y profundidad abismal de la divinidad, la cual es todo en todo, siempre incognoscible y más allá de todo, inmutable, la cual es todo, puede todo, abarca todo y obra todopoderosamente. En este estado el alma dichosa se ve tan delicadamente sumergida en el amor y tan intensamente introducida en el anhelo, que su corazón está fuera de sí e interiormente inquieto.

Su alma se derrama y derrite de amor. Su espíritu es todo él anhelo. Todas sus potencias la empujan en una misma dirección: ansía gozar del amor. Lo reclama con insistencia a Dios. Lo busca apasionadamente en Dios. Esta sola cosa anhela sin poder remediarlo. Pues el amor ya no la deja reposar ni descansar ni estar en paz. El amor la levanta y la derriba. El amor de pronto la acaricia y en otro momento la atormenta. El amor le da muerte y le devuelve la vida, da salud y vuelve a herir. La vuelve loca y luego de nuevo sensata. Obrando así, el amor eleva el alma a un estado superior. De esta manera el alma ha subido –en lo más alto de su espíritu– por encima del tiempo a la eternidad.

Por encima de los regalos del amor ha sido elevada a la eternidad del mismo amor, donde no hay tiempo. Está por encima de los modos humanos de amar, por encima de su propia naturaleza humana, en el anhelo de estar ahí arriba. Allí está toda su vida y voluntad, su anhelo y su amor: en la seguridad y la claridad diáfana, en la noble altura y en la belleza radiante, en la dulce compañía de los espíritus más excelsos, que rebosan amor desbordante y que se encuentran en un estado de conocimiento claro, de posesión y disfrute del amor... Por esto la vida terrena para ella es un verdadero destierro, una dura cárcel y un gran dolor. Desprecia el mundo, la tierra le pesa, y lo terreno no es capaz de satisfacerla ni contentarla. Le resulta un gran dolor tener que estar tan lejos y vivir como exiliada. No es capaz de olvidar que vive en el destierro. Su anhelo no puede ser calmado. Su ansia la tortura lastimosamente. Lo vive como un camino de pasión y de tormento, sin medida, sin gracia. Por esto siente un ansia grande y un anhelo ardiente de ser liberada de este destierro y poder desprenderse de este cuerpo. Con un corazón herido dice lo mismo que dijo el apóstol: *Cupio dissolvi et esse cum Christo*, es decir: "Mi deseo es morir y estar con Cristo"...» (Traducción de A. A. M. Schlüter, con presentación y comentario de la vida y obra de Beatriz de Nazaret en «Siete modos de amor», *Cistercium* 219 [2000] 361-662).

BIBL. Cf. también *Flores de Flandes. Hadewijch (1200-1260), Beatriz de Nazaret* (1200-1268) (Madrid 2001).

Beauduin, Lambert (1873-1960)

Teólogo y ecumenista católico belga, de la Orden benedictina. Fue profesor de la Facultad de Teología de los benedictinos en Roma. Al lado del cardenal ↗ Mercier, tomó parte en las Conversaciones de Malinas (1921-1925), entre católicos y anglicanos. Allí presentó su famosa propuesta según la cual la Iglesia anglicana podría unirse a la católica, sin ser absorbida por ella, es decir, sin perder su autonomía: *L'Église Anglicane unie, non absorbée* (1925). Esa idea, que en aquel momento no fue aceptada por Roma, se encuentra actualmente (año 2010) en la base de las posibles propuestas de comunión entre católicos y anglicanos. Aquel mismo año (1925) fundó el Monasterio de Amay (trasladado en 1939 a Chevetogne), con el fin de promover la unidad entre católicos y ortodoxos. Tras un tiempo, después de haber querido reanudar las Conversaciones de Malinas, fue denunciado al Santo Oficio y tuvo que abandonar su monasterio (de 1931 a 1951). Desde el «destierro» cooperó en la fundación del Centro de Pastoral Litúrgica de París. Ha sido el más importante de los renovadores de la liturgia y del ecumenismo católico en el siglo XX.

BIBL. J. Mortiau y R. Loonbeek, *Lambert Beaudouin, 1873-1960, visionnaire et précurseur* (París 2005).

Beda el Venerable (673-735)

Monje benedictino inglés, recoge y transmite el conocimiento científico, filosófico y teológico de la época, de manera que aparece (con san ↗ Isidoro de Sevilla) como el último de los Padres de la Iglesia y el primero de los pensadores medievales. Fue un experto en casi todos los campos del conocimiento: escribió comentarios a diversos libros bíblicos; redactó también trabajos sobre temas de cronología,

historia y hagiografía; recogió poemas y homilías, preparó tratados de astronomía y geografía, de matemáticas y de física. Pero su obra más conocida es la *Historia ecclesiastica gentis Anglorum (Historia eclesiástica de los anglos)*, que se extiende desde la conquista de los romanos (con Julio César) hasta su propio tiempo; por ella se le considera el fundador de la historiografía inglesa.

BIBL. Sus obras han sido recogidas en PL 90-95, aunque no todas son auténticas.

BEDFORD, Nancy Elizabeth (n. 1962)

Teóloga menonita argentina. Ha estudiado en el Southwestern Baptist Theological Seminary (1987) y es doctora en Teología (Universidad de Tubinga, 1994). Se ha especializado en cristología, pneumatología y, sobre todo, en teología feminista, en una perspectiva crítica y ecuménica. Entre sus publicaciones, *Puntos de Encuentro* y *El mundo palpita. Género, economía y teología* (ambos con M. García y M. Strizzi, Buenos Aires 2005 y 2006).

BIBL. Cf. también «Making Spaces: Latin American and Latina Feminist Theologies on the Cusp of Interculturality», en María Pilar Aquino (ed.), *Approaches for a Just World* (Maryknoll 2007); «Teología por el camino del seguimiento de Jesús», en M. González y C. Schidendantz (eds.), *A mitad del camino. Una generación de teólogas y teólogos argentinos* (Córdoba 2006, 47-61); «To Speak of God from More than One Place: Theological Reflections from the Experience of Migration», en Iván Petrella (ed.), *Latin American Liberation Theologians: The Next Generation* (Maryknoll 2005, 95-118).

BEKKOS, Juan († 1297)

Patriarca de Constantinopla (1275-1282), historiador y filósofo. Tuvo una vida agitada, a causa de las negociaciones sobre la unión de las iglesias, formuladas en el Concilio de Lyon II (año 1274). Bekkos sostenía una postura de tipo moderado, poniendo de relieve las convergencias entre la Iglesia griega y la latina. A causa de las discusiones sobre el tema, tuvo que abandonar la sede patriarcal y murió en la cárcel. Escribió diversas obras sobre las confesiones de fe y un tratado *Sobre la unión y la paz de las Iglesias de la antigua y de la nueva Roma*. El tema teológico que está en el fondo de las discusiones entre latinos y griegos es la procedencia del Espíritu Santo. Los latinos tienden a decir que el Espíritu Santo procede del Padre «y» del Hijo *(Filioque)*. Los griegos afirman que proviene «del Padre». Este problema había sido formulado ya por el patriarca ↗ Focio de forma excluyente (las dos posturas serían incompatibles). Bekkos tendía a pensar que las formulaciones de los Padres griegos y latinos podían compaginarse, de manera que se podía hablar de una «procedencia eterna» del Padre por (a través de) el Hijo. Otros teólogos bizantinos afirmaban, en cambio, que no se podía hablar de una procedencia eterna, sino sólo de una «manifestación salvífica» del Espíritu a través del Hijo (pues el Espíritu proviene eternamente sólo del Padre). Éste es un tema que en la actualidad se sigue planteando en los mismos términos de Bekkos, lo que hace que su pensamiento resulta muy actual para las Iglesias de Oriente y Occidente.

BIBL. Parte de las obras de Bekkos han sido publicadas en PG 141.

BELLOC, Hilaire (1870-1953)

Escritor y apologeta católico inglés (aunque había nacido en Francia, de padre francés y madre inglesa). Fue miembro del Parlamento británico, pero renunció, al pensar que los partidos políticos no representaban al pueblo. Fue amigo de ↗ Chesterton, con quien colaboró en artículos de prensa, al servicio de su visión de cristianismo y en contra del sistema político-social imperante, que, a su juicio, estaba corrompido. Escribió también varias novelas y algunos libros de historia, que siguen siendo clásicos. En todos ellos aparece como un defensor del catolicismo, en contra de una civilización industrial que está destruyendo los valores tradicionales de la sociedad. Piensa que el catolicismo está vinculado a los gozos simples de la vida, en comunidad, dentro de una estructura social equilibrada, en contra de una visión utilitarista y mercantilista de la política. Algunos críticos han supuesto que su apologética (dirigida al reconocimiento de la autoridad del orden tradicional y del dogma de la Iglesia católica) iba en contra de los principios de la libertad. Pero esa suposición es falsa. H. Belloc sabía que sin un tejido social sano la democracia

liberal se convierte en principio de opresión. Desde esa base desarrolló un pensamiento intensamente libre, paradójico, abierto a los valores cristianos. Escribió más de cien obras que se siguen leyendo, entre ellas algunas de las mejores biografías históricas que existen.

BIBL. *Europa y la fe* (Barcelona 2008); *Luis XIV* (Barcelona 1988); *María Antonieta* (Madrid 2007); *Richelieu* (Barcelona 1984); *Robespierre* (Barcelona 1985); (2006); *La cruzada* (Madrid 2006); *La prensa libre: ensayo sobre la manipulación de las noticias y de la opinión pública y sobre cómo contrarrestarla* (Granada 2007); *El camino de Roma* (Barcelona 1959); *La casa encantada* (Barcelona 1956).

BELTRÁN, Benigno (n. 1946)

Teólogo católico, sacerdote, miembro de la Sociedad del Verbo Divino, oriundo de Mindanao, Filipinas. Tras cursar Ingeniería en la Universidad de Santo Tomás, Manila, estudió Teología, doctorándose en 1985. Fue profesor en la Catholic Theological Union (Chicago, Estados Unidos) y en la Wolfgang Goethe Universität (Fráncfort, Alemania). Actualmente es párroco en un barrio de chabolas en Smokey Mountain, Tondo, en la archidiócesis de Manila, y un gran impulsor de los Movimientos Eclesiales de Base en Filipinas. Su obra más significativa es *The Christology of the Inarticulate. An Inquiry into the Filipino Understanding of Jesus the Christ* (Manila 1987). Beltrán aboga por una cristología inculturada, compaginando los dogmas tradicionales con la necesidad de transformar la vida de los filipinos, sobre todo de los pobres, partiendo de la religiosidad popular. Beltrán quiere desarrollar una hermenéutica de la traducción, mostrando cómo los dogmas cristólogicos podrían hacerse relevantes en la vida cotidiana de los filipinos, sobre todo de los pobres.

BIBL. Cf. también *Philippinische Theologie in ihrem kulturellen und gesellschaftlichen Kontext* (*Theologie interkulturell,* Dusseldorf 1988); *Smokey mountain*, *ravaged earth and wasted lives* (Divine Word Publications, Manila 1944).

M. Ofilada

BENEDICTO XIV (1675-1758)

Canonista y obispo de Bolonia. Fue elegido Papa el año 1740 y ha sido uno de los pontífices más eruditos y prudentes de la historia moderna. Era un ilustrado, hombre de pactos y de diálogo, tanto en el campo de la teología como en el de la política. Sus obras marcaron la conciencia y la vida posterior de la Iglesia, aunque algunos sucesores suyos no tuvieron su prudencia ni su sabiduría. Siendo aún obispo, organizó los procesos de canonización de los santos en la Iglesia: *De servorum Dei beatificatione et sanctificatione* I-IV (1734-1738). En un plano teológico, entre sus obras como Papa destaca el breve *Sollicitudini Nostrae* (1745) dirigido al obispo de Augsburgo, que le había planteado unas preguntas sobre el culto a cierta imagen en la que, por impulso de una religiosa llamada Crescencia (a la que algunos querían beatificar), el Espíritu Santo aparecía representado como un hermoso joven de carácter asexuado (quizá más femenino que masculino). El Papa aprovechó la ocasión para desarrollar con gran rigor la doctrina de las imágenes de la Trinidad, siguiendo la tradición de la Iglesia y teniendo en cuenta el parecer de los mejores teólogos y estudiosos de la pintura de su tiempo (↗ Interián de Ayala).

> «Por tanto, la imagen de *la Santísima Trinidad*, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, puede pintarse representando al Padre al lado del Hijo o al Hijo en el seno del Padre y entre ellos, siempre, el Espíritu Santo en forma de paloma, como lo hemos dicho antes. También se puede pintar al *Padre* independientemente de las otras personas, pues Adán escuchó la voz del Señor Dios paseándose en el paraíso (Gn 3), porque Él se apareció a Jacob, en la parte superior de la escala mística (Gn 28,13)... De un modo semejante, puede pintar al *Hijo eterno* independiente del Padre y del Espíritu Santo, porque se ha hecho hombre, porque ha vivido entre los hombres... Al Espíritu Santo, en fin, se le pinta también separado de las otras dos personas, sea descendiendo del cielo en forma de lenguas de fuego en Pentecostés, sea bajo el aspecto de una paloma. Pues éstas son las figuras de sus apariciones, conforme al recuerdo de la Escritura. En ningún lugar puede encontrarse que la Tercera Persona haya aparecido jamás bajo la semejanza de un hombre o de un joven, fuera de la compañía

de las otras dos personas». Texto latino y traducción francesa en. F. Boespflug, *Dieu dans l'art. Sollicitudini Nostrae de Benoit XIV (1745) et l'affaire Crescence de Kaufbeuren,* Cerf, París 1984, 21-61.

BIBL. Sobre Benedicto XIV, cf. T. Bertone, *Il goberno della Chiesa nel pensiero di Benedetto XIV (1740-1758)* (Roma 1977); A. Casieri, *La perfezione cristiana in Benedetto XIV* (Ciudad del Vaticano 1979). Para situar el tema de las imágenes sagradas en el contexto teológico de los siglos XVII y XVIII, cf. E. Tourón del Pie, «La iconografía mercedaria en Interián de Ayala, O. de M. (1657-1730)», *Estudios* 151 (1985) 357-380.

BENITO DE NURSIA (480-547)

Patrono y orientador de los monjes cristianos de Occidente. Es muy poco lo que sabemos propiamente de su vida, pues la escrita por ↗ Gregorio Magno es de tipo más devocional y ejemplar que histórico. Sea como fuere, el nombre de Benito está vinculado a una *Regla Monacal* que ha marcado la historia del pensamiento católico y de la misma cultura de Europa. Esa Regla ha sido y sigue siendo un punto de referencia esencial dentro de la cultura cristiana. Ciertamente, los monjes no iban al monasterio para estudiar y cultivar la ciencia, sino para vivir en comunidad, bajo la obediencia de un Abad, reflexionando y buscando en común la voluntad de Dios, pero ellos han sido los grandes custodios y transmisores de la cultura antigua en Occidente. Se ha dicho que la Regla de San Benito es (con las de ↗ Basilio y Agustín) el primer intento serio de racionalizar la vida de unos hombres o mujeres que quieren responder en común al evangelio. Ella ofrece tiempo suficiente para el trabajo manual y la oración, pero también para el estudio y la reflexión. De un modo consecuente, los monasterios benedictinos han sido las primeras escuelas de pensamiento cristiano de Europa tras el derrumbamiento del orden romano. En esa línea benedictina se sitúan pensadores de gran hondura como ↗ Beda y Gregorio Magno, Bernardo y Anselmo, Rábano Mauro y Feijoo, por citar sólo unos ejemplos antiguos.

La oración de los monjes de San Benito ha estado y está vinculada a la lectura, canto y meditación de las Sagradas Escrituras, que de esa forma se convierten en el texto clave de la cultura medieval de Europa. Siete veces al día «recitan» la Escritura:

> «Como dice el profeta: Siete veces al día te alabo. Cumpliremos este sagrado número de siete si realizamos las obligaciones de nuestro servicio a las horas de laúdes, prima, tercia, sexta, nona, vísperas y completas, porque de estas horas diurnas dijo el salmista: Siete veces al día te alabo. Y, refiriéndose a las vigilias nocturnas, dijo el mismo profeta: A media noche me levanto para darte gracias. Por tanto, tributemos las alabanzas a nuestro Creador en estas horas» (*Regla* XVI). Edición y comentario de la Regla en G. M. Colombás (ed.), *San Benito, su vida y su Regla* (Madrid 1968).

BENOIT, Pierre (1906-1987)

Exegeta y teólogo católico francés, de la Orden de Santo Domingo. Ha sido profesor de Nuevo Testamento en la Escuela Bíblica de Jerusalén a partir de 1933, alcanzando pronto un gran reconocimiento como arqueólogo e investigador bíblico. Ha sido uno de los responsables de la traducción de la Biblia de Jerusalén: ha redactado la introducción a todos los textos del Nuevo Testamento (a excepción del corpus joáneo) y ha reelaborado todas las notas y síntesis de los temas de teología bíblica. Ha colaborado en el descubrimiento e interpretación de los manuscritos de Qumrán (cf. «Qumrân et le Nouveau Testament», *New Testament* Studies 7 [1961] 276-296), siendo desde 1971 el presidente de la comisión internacional encargada de su publicación. Ha sido uno de los expertos del Concilio Vaticano II, donde ha colaborado en la elaboración de varios documentos: sobre los judíos, sobre el ecumenismo, sobre la libertad religiosa y sobre la Iglesia en el mundo actual. Ha sido también director de la *Revue Biblique* (1953-1963) y de la École Biblique de Jerusalén (1964-1972).

BIBL. Sus publicaciones han sido fundamentales para el desarrollo de la teología bíblica en el mundo católico, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Miles de exegetas y teólogos bíblicos estamos en deuda con él, pues ha dirigido algunas obras colectivas básicas para el estudio ecuménico de la Biblia, como la titulada *Catholiques, juifs, orthodoxes, protestants lisent la Bible* I-

III (París 1970). Ha publicado también, con Marie-Émile Boismard, el texto e introducción de la *Synopse des quatre Évangiles en français* I-II, con muchas ediciones (la última es la de París 2005) y que ha sido traducida parcialmente al castellano (*Sinopsis de los cuatro evangelios,* Bilbao 1977). Una parte considerable de sus trabajos bíblicos han sido publicados en *Exégèse et théologie* I-IV (París 1961-1982; versión castellana parcial en *Exégesis y teología* I-II, Madrid 1965-1974). Cf. también, en castellano: *El padre Lagrange al servicio de la Biblia: recuerdos personales* (Bilbao 1970); *Pasión y resurrección del Señor* (Madrid 1971).

Benson, Robert (1871-1914)

Pensador inglés, hijo de un arzobispo anglicano de Canterbury. Tras un proceso espiritual en el que influyó de manera decisiva la lectura de las obras de Newman, se convirtió al catolicismo y, ordenado sacerdote, dedicó su vida a la predicación y a la elaboración de escritos espirituales y de narraciones literarias de fondo cristiano. Entre los temas básicos de su obra se encuentra *La amistad de Cristo*, título de una de sus obras más conocidas (Madrid 1989). En el campo literario, ha tenido mucho influjo su novela *El amo del mundo* (Buenos Aires 2000; nueva edición con el título *Señor del Mundo,* en Madrid 2006), donde desarrolla un tema paralelo al del *Relato del Anticristo*, de ↗ Soloviev. Ambos autores presentan al Anticristo como un hombre político muy interesado por la religión, suponiendo, con ↗ Dostoievsky, que la modernidad ha optado en el fondo por el Diablo, en vez de optar por Jesús. Para conocer su personalidad y el entorno cultural y religioso de su vida, cf. *Confesiones de un converso* (Madrid 2008).

Berceo, Gonzalo de (s. xii)

Clérigo y escritor católico español. Nació a finales del siglo xii en la pequeña población de Berceo (La Rioja), y murió probablemente a mediados del siglo xiii, posterior a la muerte del rey Fernando III (1252). Como clérigo, su vida estuvo ligada al Monasterio de San Millán de la Cogolla (La Rioja), que entonces era importante centro de romería y peregrinaciones. Su obra, toda ella de contenido religioso, está escrita en cuaderna vía y lengua romance, con los recursos típicos del lenguaje juglar para llamar la atención de cualquier público, sobre todo de extracción popular. Destacan sus vidas de santos (*Santo Domingo de Silos, Santa Oria* y *San Millán de la Cogolla*), un fragmento de *El Martirio de San Lorenzo,* temas marianos como *Duelo de la Virgen* y *Loores de Nuestra Señora,* obras catequéticas (*Del Sacrificio de la Misa* y *Signos del Juicio Final*) y, sobre todo, la obra cumbre: *Los Milagros de Nuestra Señora*. Esta colección se compone de una introducción alegórica, seguida de veinticinco relatos sobre las intervenciones de la Virgen. Todos ellos, salvo uno, siguen fuentes escritas de larga tradición, cuyos manuscritos latinos fueron muy utilizados en los monasterios de la época. Berceo, sin duda el autor más representativo del Mester de Clerecía, y el primer nombre conocido de la literatura española, supo infundir a esta obra de un estilo propio lleno de viveza, cuidado y honda caracterización.

1. *El prólogo de la Theotokos*

Al margen de cómo se interprete el famoso prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora,* en el que el andariego Berceo llega a un idílico prado –que es la mismísima Virgen María bajo especie simbólica–, lo cierto es que nada se nos habla de una escala que lleva a superiores recintos o de un viaje por dantescos e intrincados mundos. Simplemente nos hace partícipe de que ir de romería, a este o aquel lugar en el mismo horizonte de la tierra, es acaecer en lugar deseable, prolepsis del Paraíso futuro, donde el verdor de la virginidad es adorno de belleza natural y limpieza características de la Señora. Alegorías aparte, pues el prado es deleitoso, y por ende desigual a todo, Berceo nos pone ante un hecho trascendente, un «buen aveniment» como él lo llama: convertir un *viator* o peregrinación hacia el más allá, en *locus* que permite en el tiempo tumbarse tranquilo y oír sones de aves moduladas.

Este lugar semeja al Cielo (*Milagros,* 14), en el que no estamos ciertamente, aunque de algún modo disponemos de él yendo de romería (*Milagros,* 19). ¿Y cuál este «de algún modo» que no siendo propio del mundo aparece como campo imaginado? Que al viajar todos bajo la *sombra* de la Gloriosa (*Id.,* 24), que no tiene mancha y resalta de abun-

dancia, convierte nuestra peregrina vida en un posible acceso en esperanza al seno simbólico de la Virgen llevadera al Cielo, el mismo seno que permitió que el Hijo hiciera suyo el nacimiento de su carne en verdad. No estamos en él, porque sólo Cristo estuvo; pero el seno de la Virgen, aquí prado de romería, sigue en contacto con nuestra carne personal, pues ella es Madre de Dios en realidad. Berceo habla de lo maternal *in symbolo* como prado-seno que alcanza a todos con «fechos reales» (*Milagros,* 26). Y ser Madre de Dios o Theotokos es ser realidad engendradora de esa misteriosa unidad que es Cristo, que *mutatis mutandis,* y por extraña analogía, es la misteriosa concordia de nuestro viajar esperanzado bajo la sombra de la Virgen realísima y personal.

Theotokos, fórmula consagrada en el concilio de Éfeso, es tal vez una de esas expresiones geniales cuyo rango de importancia posee el nivel de otras ilustres denominaciones de la Antigüedad, como fueron *logos,* sustancia, *polis*, ser, democracia, etc. La Virgen María es Theotokos, porque, al contrario de su réplica nestoriana, no es barca pasajera o piedra miliar para no perderse ni constituye utensilio momentáneo. Theotokos significa, entre otras cosas, *quedarse* porque no sólo alberga sino que engendra permitiendo que lo lleno constele el resto de cosas. El hombre da nombres a las cosas, y las llama «ruiseñor», «estrella», «trono», «cedro», «prado». Y como la Madre de Dios, la Gloriosa, se queda con nosotros aun en su misteriosa presencia, se las queda todas para que hablen de ella, pues «las flores son los nommes» (*Milagros,* 31). «La materia es alta», sin duda, expresión tomada de su *Poema de Santa Oria* (91).

Y la materia del prólogo de *Los Milagros de Nuestra Señora* requiere de un aprendizaje y de una interpretación adecuada de este quedarse consolador lleno de referencias bíblicas. Decía (san ↗ Agustín) que las verdades veladas en expresiones metafóricas encienden y arrastran al amor mejor que si se presentan desprovistas de su imagen significativa (*Carta* 55). Todorov en sus *Théories du Symbole* (1977) replicaba a esto que el cristianismo medieval siempre gustó de cierta erótica del ornamento. Pero lo que estaba en juego es educar a la inteligencia y a la comprensión de esas altas materias, dispuestas por Berceo como alegoría accesible incluso a los más incultos, como ese «pozo profundo» cubierto de sensual decoración que permitía pasar del exterior elemental a la interioridad tropológica. Berceo no es desde luego ↗ Guillermo de Saint-Thierry, que en su *Exposición sobre el Cantar de los Cantares* recomendaba que el principiante u «hombre animal» hiciera lectura elemental de hechos exteriores, para después elevarse a una lectura más alta y espiritual. Berceo anota que la confianza puesta en la Madre de Dios es igual en todos, pues la Theotokos, aun en la desemejanza de la semejanza, es prado encontradizo y Virgen trono que tanto engendra al Verbo como convierte el *sermo* del mundo en consolación de su encuentro, y de esta manera interpretar todas sus acciones según los milagros pintan en sentido próximo.

El prado es símbolo porque es misterio de alabanza. Y aunque es *topos* común en su tiempo –como se ve en su contemporáneo *La Razón feita de amor* (s. XIII), introducción al *Debate entre el agua y el vino*–, el jardín remite a una de las cualidades transfiguradas de la Virgen María en el horizonte del mundo: ser vivienda, vecindad y paisaje. Berceo habla así del significado de la Virgen Theotokos, porque retiene en su retina el subir y bajar de los monasterios de Suso y Yuso en San Millán de la Cogolla, la devoción a su propia Virgen junto a sus vecinos y monjes, y, sobre todo, la casa de cada cual, pues la Madre de Dios es casa por prado y ventura por cortesía, ya que «todos li facen cort a la Virgo María» (*Milagros,* 30).

2. *La Madre poderosa*

El tema del servicio se hace necesario para comprender este *tour de force* que supuso la Virgen María desde el dato cortés. La afinación del vasallaje amoroso pervive, como bien sabemos, porque esta gran Dama es igualmente receptora del cantar del trovador, si bien tal ejercicio no es intercambiable con el resto de trovas destinadas a la mujer exaltada. Quien bien la sirviere, dice el rey ↗ Alfonso X el Sabio en el famoso prólogo de las *Cantigas,* no perderá su bien, pues ninguna otra la

iguala. Y dado que no hablamos de un amor lejano, en apariencia inobtenible para el caballero, ya que la Virgen «acorre [...] en todos los lugares» (*Milagros,* 585), el eco del culto a la Gloriosa exige por su propia razón que todos, nobles, eclesiásticos y siervos, se conviertan en amigos y vasallos.

Entiéndase entonces que esta «cosa maravillosa» ya no sirve para el ensueño del campeón cuyo destino es satisfacer los deberes de su noble posición, ni es objeto del puro ensueño masculino, según calificó Ruiz-Doménec al espíritu de la caballería. La Santísima, por procedimiento de su atribución como Theotokos, no sólo *está* porque queda con nosotros, sino que vuelve siempre en los *ahoras* de todos los tiempos posibles con sus nombres concretos en confirmación del verdadero enunciado de la santidad cristiana. María es la que *vuelve siempre,* porque el volver es la característica irrenunciable y definitoria del estar indisoluble, particular y santo de Dios Trinidad hacia los hombres y mujeres, llámense Gonzalos, Giraldos o Teófilos, precisamente porque son ésos sus nombres y no otros los que *vuelven* sus rostros a Dios por el socorro e intercesión de su Madre.

Berceo no entra en otros debates de *por qué* la Madre de Dios interviene en la existencia, pues es dato tradicional, pero acierta en la consideración de ese volver protector e intercesor ofreciendo un *cómo* verdaderamente curioso. Cualquiera que lea sus *Milagros* puede correr el peligro de interpretar los «fechos» de la Gloriosa como una mera mecánica milagrosa de diseño medieval con acentuación religioso-política y exaltación de los particularismos devocionales. Cierto es que Gonzalo no olvida tal cometido: «Si de oír miráculos avedes grand sabor, / corred al monesterio del sancto confessor», anota resuelto en su *Vida de Santo Domingo* (385). La cuestión se consideraría cerrada si a ello sumáramos que este universal despliegue de «ingenuidades» medievales y «lirismos» devotos, como tantas veces se repite, no tendría más función catequética que cantar las glorias y los beneficios de Santa María *tutti quanti.* Craso error.

Se olvida, por tanto, que el oyente de estas narraciones sabe de antemano que elevar su faz hacia la Santísima implica incluir su nombre para su «mesura» o remedio de sus cuitas (*Milagros,* 394), en correspondencia con la «mesura» que otorga Cristo redentor a la Virgen María. La teología marial de Berceo no sólo contribuye a propagar la devoción mariana, sino que atisba los variados procedimientos de «propiedad» que son exclusivos de la Madre y que están intrínsecamente radicados en la arquitectura salvadora de Dios. Las «mannas» o habilidades de la Gloriosa (léase atribuciones) *semejan,* no lo olvidemos, a las que Ella parió (léase acciones curativas de Cristo), pues son «bien calañas» o *iguales* entre sí, como concluye Berceo en el milagro del ladrón devoto. Si uno «por todos descendió», Ella «a todos acorrió» (*Milagros,* 159). La simetría no implica *similitudo* teológica, cosa impropia para un buen conocedor de la cristología de los grandes concilios y sus pronunciamientos dogmáticos, pero sí *potentia,* lo que lleva directamente al considerando de que ambos señoríos están coimplicados en el mismo acto de la provisión de remedio y la constitución de la heredad salvífica. Si «Dios lo obrava todo por la su pïadat» (*Milagros,* 529), es que María Virgen vive, por así decirlo, en ese lindero rotundo y aventurado de ser ya la mismísima rutina de la salvación no en tanto sujeto, que lo es, sino en cuanto *carácter.*

No se dirá entonces que la Virgen es tal o cual «persona», con lo que este entrecomillado podría suscitar a los teólogos más sensibles, porque nada de ello aparece y Berceo está al corriente de la disparidad de títulos. Ella es persona *personaje* de vellocino, vara, flor, puerto, paloma, etc., mientras que a *otros* se les denominará como «uncïón» y «tienda», según leemos en su traducción al romance del *Veni Creator Spiritus.* Cristo es el señorío, sin duda, pero Berceo sabe que no existe nombre alguno, «nin Sancho nin Domingo nin Sancha nin Domenga» (*Milagros,* 38) que Ella no habite en su raíz por derecho, pues si Dios Padre es «de grant podestadía» (*Duelo de la Virgen,* 86), la Gloriosa es de nosotros «Reína general» (*Milagros,* 329). Si la arquitectura de la salvación es Cristo, los lazos que unen, comunican y hacen habitable ese espacio redentor son incuestionablemente María Santísima. Y lo son para todos aquellos que le leemos y poseemos nombres concretos, pues *in ipsa enim vivimus et movemur et sumus.*

3. *La singularidad de los milagros*

El universo de los *Miracula Beatae Mariae Virginis* constituye uno de los grandes aspectos de esa tipología medieval que hace posible que un diseño arquitectónico se transforme en genial medida de habitabilidad y presencia. No decimos que los textos medievales hicieran una mariología «de diseño» y mucho menos con adjetivación mecánica. En absoluto. Un buen diseño tendría como esfuerzo corregir irregularidades si la idea se tomara de la naturaleza o de un prototipo previo para su posterior revisión o recreación. Los milagros de Nuestra Señora no perfilan nuevos aspectos de la tradición mariológica, tan extendida por la Europa medieval, pero sí le confieren el carácter de casa universal *(Domus)* implícito en la expresión cristiana de la Theotokos. Berceo acentúa este aspecto recolectando lo que brota en el ambiente mariano y lo sirve *sermo humilis* a un pueblo que urge comprender su *locus* real como plaza en la que María actúa diseñando inusitados y maravillosos medios de satisfacer su «sancta caridat» (*Duelo de la Virgen,* 205). El buen Gonzalo ofrece una arquitectura firme, en origen cimentada en la acción salvadora de Dios, que María convierte en habitación luminosa, de corona de santos que realizan obras de «leales [y] derecheros» (*Vida de Santo Domingo,* 245). Estos términos deben ser entendidos como hecho regido por lo «justo» o «lo que procede». Hablamos de una arquitectura principiada en el «alcalde derechero» que es «don» Cristo (*Milagros,* 90), el cual «abrió la carrera» de la salvación (*Del sacrificio de la Misa,* 22*)* para que ella fuera toda *mesura* de esa «grand Madre caudal» (*Milagros,* 29) que hace que las cosas tornen derechas por su genio, viveza y habilidad.

Berceo hace suyo el *menos* es *más* de los escuetos y sintéticos enunciados dogmáticos referidos a la Bienaventurada Virgen María, y les otorga resuelto su *más* es no *menos* desde un *mucho más* simbólico propio de la arquitectura determinante y florecida de la *desmesura* mariana. Decoración y líneas floridas y delicadas, sin duda, pues para eso surgió la tradición de los *Miracula.*

Estas expresiones de «menos es más» *(Less is more)* y «más es no menos» *(More is not less),* obviamente no pertenecen ni a nuestro clérigo ni a la mariología. Ya que antes se ha hablado de diseño, corresponden a la vieja controversia arquitectónica entre la síntesis minimalista de Mies van der Rohe y la justificación simbólica y decorativa de Robert Venturi. Permítasenos entonces esta aventurada analogía, pues entendemos que la Mariología como discurso teológico definido permite asomarse a las múltiples intuiciones contemporáneas, ya que incluso en sus expresiones más antiguas rige la lógica de la apropiación, transformación y recreación de cualquier motivo para su pervivencia cultural y religiosa. Berceo, que es mejor teólogo que simple folclorista y versificador de cuaderna vía, quita la corteza de tales significaciones pintorescas y entra en el meollo del *menos* es *más* de la síntesis dogmática para revelar que nuestra dinámica vital, como ese ir y venir en mundo exiliado «de malveztat poblado» (*Vida de San Millán,* 34), tiene como tectónica y cinética la fuerza ejercida por su sombra (*Milagros,* Prólogo, 16; 24). Por tanto, esto no supone que lo espiritual se hace tangible, sino que lo sustancial se transforma en un directo y concreto «estar vecino».

Tal vez Dios –por no decir lo divino en extenso– sea el supra-ser, lo impenetrable, el Misterio o, como se dijo en su tiempo, la *natura supraessentialis* de ↗ Erígena*,* sustrato teórico próximo de los no tan modernos, aun con esa pretensión, a Priori radical, Absoluto originario, Ultimidad, etc. Tal vez el Espíritu Santo sea lo suficientemente extraño como para que su obra «torne cosa angélica», como refiere Berceo de la consagración (*Del Sacrificio de la Misa,* 142). E incluso, sumando otro tal vez a esta cuenta, que temamos al «Padre» Cristo, tan susceptible de ser afrentado como rey tremendo (Milagro de Téofilo, *Milagros* XXV). Para Gonzalo, lo misterioso no puede des-literaturizarse, es decir, no puede perder esa letra y música que lo vincula a la ilustración y esclarecimiento de cualquiera, culto e iletrado, capaz de extraer lecciones de sus símbolos, ni mucho menos olvidar su carácter operante como ente de compañía, no sólo ente entre los entes, y mucho menos «supraser», sino *ente para los entes* contiguos y cosidos a las concretos tejidos de la

vida. La sustancia es extrañeza pero también cercanía, *más* de lo *menos* constituido como vecindario, paisaje y casa, que es, al final, el *más* de lo *más*.

La Señora de Berceo es «La Gloriosa» de la proximidad para sus convecinos medievales, la vecina sustantiva y sustentadora que habita en planta principal, la misma que se avecina en socorro de los suyos, pues como ellos, *singula in singulos,* tiene nombre, personalidad, «fechos» y, lo que es más importante, genio, cortesía, resolución y si cabe desplante. Podrá ser una acepción cultural más propia de inveteradas tradiciones populares, pero coordina perfectamente con la función mariana universal –y por ende intrínsecamente evangélica– en la que se realiza y es realizadora de «grandes cosas» que *pueden ser contadas* en su misteriosa inmediatez. Probablemente, la mariología ha permitido que un cristianismo demasiado fascinado por la estructura y la forma, de diseño superlativo aunque de extremada escala teológica *(menos* es *más)*, se resista a perder su fuerte capacidad de alcance y penetrabilidad en lo singular como compañía, espontaneidad y carácter, aun en sus, permítasenos esta expresión, virguerías indiscretas y turbadoras (el *más* es no *menos* berceano). Es verdad que dicha condición reside en la misma entraña de la acción de Cristo, exista o no alguna lejana o próxima perspectiva mariológica. Sin embargo, el clérigo riojano recaba ese *más* y le entrega el *mucho más* del entorno de la Madre Trono.

El mundo de Berceo, aún parte del esplendoroso siglo XII, es un mundo de contrastes. Significó el gran impulso de la Reconquista, el enfrentamiento contra los almohades, la gran coalición cristiana en la batalla de las Navas de Tolosa (1212) y el reinado de Fernando III de Castilla, que alcanza hasta el bajo Guadalquivir. En Aragón, Jaime I el Conquistador conquista Valencia y las Baleares. El reino de Murcia se convierte en protectorado castellano, firmándose entre ambos reyes el tratado de Almizra (1244). Pero también es un mundo de batallas interiores y miedos seculares. Sólo un loco, repite una y otra vez, puede dejarse seducir por Belcebú y arrastrarse en el pecado. La hostilidad del mundo es extraña, y tal vez por eso, cree el medieval, hay pugnas en su seno que guardan no pocas debacles y locuras. En el fondo, no vale apreciar mucho esta vida, dice en el *Martirio de San Lorenzo* (30), porque en cualquier momento, vista su incertidumbre e inseguridad, la fortuna «rueda» trastornando su «ax» [eje] (*Martirio,* 24).

La suma de vicisitudes, discriminaciones y prohibiciones de índole vital, social y económica, se mediatiza y regula gracias a un fuerte sentido legalista que ofrece consistencia y permanencia por simbiosis de señorío y vasallaje. Fulberto de Chartres explicó esta simbiosis entre fidelidad, auxilio y consejo por parte de los vasallos, y la prestación de protección y manutención por parte del señor, como un orden en sí mismo irrecusable. La Madre de Dios juega también en el interior de este sistema de obligada regulación, con códigos de prestación de servicio y acogimiento en la *dura lex* del régimen de proporciones y desproporciones entre hombre, mundo y Dios. Esto le confería ser parte mística, según expresión de (san ↗ Bernardo de Claraval), de la *commendatio* universal. La Gloriosa es invocada porque pide la protección de Jesús a cambio de la leal prestación que le es debida por otorgación y privilegio de sus títulos. La Virgen, decía san Bernardo en su *Sermón 2º para el Adviento,* está en «medio» entre el cielo y nosotros.

Pues bien, si queremos ver esta mediación bajo la perspectiva de la compensación intrínseca defendida por san ↗ Anselmo de Canterbury en su *Cur Deus homo,* preñado de profunda mentalidad medieval como se sabe, entonces el papel de la Madre de Dios adquiere inusitadas connotaciones de «servicio» y «deservicio» en ese orden de pena y la satisfacción (*Milagros,* 374). Berceo sabe que efectivamente Dios suelta los pecados, pero es de «grant rencura» y tiene genio «irado» (*Vida de San Millán,* 88; 367; 175). También sabe que nadie puede hacer bastante para Él, y sólo Cristo, que es el «derechero» de la salvación, ofrece este «saber», dado que «Otra guisa non puede esti mal guarecer» (*Duelo de la Virgen,* 91). No hay otro camino ni otra «carrera» dispuesta para el alcance por gracia del Paraíso. Cristo hizo «tanto» por mí, «quand' tanto me quisiste» (*Loores de Nuestra Señora,* 98), y por eso se le debe «feduza» o confianza.

Por nosotros mismos, «omnes plegadiços [...], rioaduchos, mescladiços» (*Duelo de la Virgen,* 183: es decir, engañosos, averiados y cizañeros) poco podemos si no tenemos un «procurador» (*Milagros,* 842) que nos dé tal «gualardón» (*Id.,* 839).

El punto de Berceo, como muchos de sus contemporáneos sabían, es que la Gloriosa no está al margen del sistema compensado de desproporción absoluta entre la ira de Dios y la sumisión del hombre, pues ella es la primera que respeta esta «mesura» junto al Hijo, que «facen derecha cosa» (*Milagros,* 620). Sin embargo, el matiz es que siempre cabe realizar portentos dentro de este rígido procedimiento, pues el sistema redentor, aun en su jerarquía teológica, es sinérgico en su par consistente. En consecuencia: «por mugier e por fuste somos ya redemidos» (*Loores de Nuestra Señora,* 110), siendo el fuste la cruz de Cristo. A la desproporción le cabe, no una proporción o *similitudo* de correspondencia objetiva entre hombre y Dios, sino una *maña* («manna») disímil entre la semejanza de Cristo con el Padre y la imagen y semejanza del hombre con Dios, garantizada en la misma urdimbre del lapso entre perder el paraíso y esa «puerta abierta» que recobra los «solares perdidos» (*Milagros,* 621). Y esa urdimbre es la acción concretísima y directa de la Madre de Dios, que es semejante a nosotros pero desemejante por un poder entregado por Dios que no poseemos en romería.

La Gloriosa no es una *Theométer* como Ceres, madre divina, a la que el Hades raptó su carísima Proserpina. La diosa pidió la intervención del Olimpo al no poder hallar a su hija tras incansable búsqueda. Zeus, desde su alta mesa de negociaciones, dictaminó que Proserpina volvería con su madre sólo durante un tiempo, y el resto, diríamos nosotros, pasaría en custodia compartida con el dios del infierno. Por tanto, la Theométer debe respetar el equilibrio interno de la ley impuesta por los dioses, pues sin ella todo el régimen cosmogónico y teogónico se vendría abajo. La Theotokos, por el contrario, no necesita ser diosa para «parir» a Dios, que es lo que significa textualmente *(Deipara)*. Al constituirse en prado holgado, llega a todas las vidas con resuelta libertad en el mismo seno salvador, pues una *Deipara* es abogada «defendera» de todos los senos del mundo. María es precedencia de cualquier posible instancia divina sea o no femenina, si por tal entendemos una acción personificada dentro de un vasto equilibrio divino. La Gloriosa se conduce personalizada como ser humano a otro ser humano, aun siendo disímil por su estado glorificado, y abiertamente resuelta sin más ataduras que su propio carácter, humanísimo en superlativo, porque ha engendrado a Dios, que es lo mismo que vestir todas las cosas del don divino y hacer de cada hombre o mujer la morada del Altísimo a su imagen y semejanza.

La *proprietas* de la Virgen es acorrer a todo el mundo, vista la «calaña» que guarda con su Hijo en orden a su «rictad» (*Milagros,* 158: léase «riqueza», «heredad», «honra»), coexpresión de su «holgura» (*Id.,* 171). En el caso del Milagro VII esto se ve claramente. Un monje del Monasterio de San Pedro, de extensísima molicie según parece, muere sin confesión. Llevado a los infiernos, el apóstol intenta mediar, pero Cristo debe respetar el «dictado» de que nadie entra en monte sagrado con pecado (*Milagros,* 165). En justicia –resáltese este término– no merece sentarse en esa «siella» (*Id.,* 166), dado su estado de pecado mortal. E interviene la Madre junto con su corte de vírgenes para mediar por él. ¿Es «derechura», es decir, es justo que se salve, se pregunta el mismo Cristo? (*Id.,* 171). Parece que no..., pero el ruego de la «mesura» de la Madre obra la otra «derechura», y san Pedro puede arrebatar el alma del pobre monje y darla en «comienda» a dos niños (?) que, a su vez, la entregan a un fraile muy honrado, en una singular cascada de *commendatio* redentora que culmina en la resucitación del desgraciado pecador.

Con independencia del sabor popular del texto, que se da por supuesto, Berceo recoge un milagro que asume esos importantes matices teológicos de la Redención dentro del universo de legalidad necesaria. Cristo salva, pero en conformidad a derecho. ¿No es todo esto extraordinariamente pobre? En realidad, el milagro no debe juzgarse como un problema de satisfacción proporcionada que sólo resuelve por libre intervención de la Abogada del cielo, sino, a tenor del sentido ofrecido en el prólogo

de los *Milagros,* como parte intrínseca de ese meollo del que habla Gonzalo en el Prólogo y que encontramos tras «tolgar» la corteza de lo escrito: que todo se ve como un prado «en *esta* romería» (*Milagros,* 19). No es el Cristo restrictivo *versus* dispendio de la Gloriosa. Más bien, es el clásico *topos* retórico del debate interno entre los protagonistas, una escenificación que intensifica la emoción del relato, y cuyos papeles delimitados y aparentemente contrastados sirven de pedagógico telón de fondo para el efecto final. La Madre de Dios no es una extensión o una prolongación añadida a la «derechura» de Cristo, sino que ella es potencia de la misma «mesura» de su Hijo, en la des-mesurada acción salvadora conferida al orden de lo mediado. Y esta des-mesura, tomando las palabras de Ambrosio Autperto sobre la Virgen (s. VIII), es socorro, ayuda y fortalecimiento en el concreto caminar romero.

El «maestro Gonçalvo» ha sido uno de esos viajeros que, *de pronto,* yendo de romería acaece en el gracioso prado. Pero con él tantos otros, y lo que le pase en el prado de las maravillas de la Gloriosa será ejemplo para todos, pues es cronista de milagros, pero sus sucesos con la Virgen le atañen a él. El prado de la Santísima tiene toda su «entegredat» (*Milagros,* 11), pues es para todos la misma y tal es su «oficio» más usado (*Milagros,* 485), en el cual, conviene no olvidarlo, cabe toda «diversidad» posible de la que el buen cronista no cuenta ni las «diezmas», es decir, prácticamente casi nada (*Milagros,* 10). Si la historia de la salvación posee sus correspondencias con las vidas y hechos de sus múltiples personajes, de tal manera que no tenemos Éxodo sin Moisés ni Génesis sin Abraham, y Cristo se ha dado todo por todos como singular esencial de la universal redención, las pequeñas historias marianas que ha recogido y recreado Berceo, son compilaciones de sintéticas historias de salvación en la arborescencia activa de la Virgen María para cada uno de los «cuitados» que piden su arbitraje (*Milagros,* 485). Y todo bajo la economía de la *singula in singulos* que, como ya se ha dicho, es intrínseca a la Theotokos.

Al monje pecador le tocó que Cristo y su madre debatieran sobre él para *exemplum* de todos. Pero a Ildefonso obispo le sucederá otra cosa, y a los náufragos del Milagro XXII otra, y así sucesivamente, cuya «derechura» de la salvación, dentro del férreo sistema de jerarquía feudal, se convierte por mediación de la Gloriosa, no en algo extraño o anárquico, sino –si se nos permite tal intuición– en una especie de «cono» invertido que se cierra en cada romero o romera, por la misma economía de los rostros que miran, las manos que comparten y los pies que acompañan en la constitución intrínseca de un Dios que se encarna y se hace singular. Y se comparte por la «holgura» que respira la Gloriosa.

Si ↗ Juan Damasceno dijo en su *Exposición de la fe ortodoxa* (3,12) que el nombre de la Theotokos constituye, de hecho, el misterio de la economía, Berceo confiere a este misterio la capacidad de escudriñar vías y caminos para sacar del mal a sus cuitados, de muchos modos y maneras impensables. No es que Dios esté alejado y sea solemne; es ella la que pone el distintivo singularizador a la distancia extraña entre su imagen y semejanza, pues como decía Italo Siciliano en su estudio de los temas poéticos de la Edad Media (1934):

> «Sin ella nadie, en este tiempo tan cargado de pecados, se atrevería a levantar los ojos al Cielo ni a presentarse ante el umbral de Dios. Porque ella es la Abogada, ella es la Escalera Santa. [...] todos se dirigen a ella para obtener misericordia y remisión de los pecados».

Por eso es Theotokos, porque es espacio y prado desahogado, capaz de ser la Reina de los Cielos mientras baja a los infiernos (II: el sacristán impúdico) arrebatando almas desgraciadas con las que los diablos juegan a la pelota –sí, también hay en ella un curioso *descensus ad inferos*– o rompiendo pactos con Belcebú (XXV: el milagro de Teófilo), dándonos aviso de lo mal que debe estar la empresa luciferina vista la facilidad con que se le sustrae su poder y se pone en entredicho su marca. Así pues: *Fiat Virginem, pereat diabolus.* La Madre de Dios toma las almas, ella sola, junto a los ángeles, y se ve en los lances más extraños y chuscos, pues las necesidades son innúmeras. Protectora de monjas preñadas –cosas que pasan– (XXI: la abadesa encinta) y muy celosa de lo suyo, sobre todo cuando se quiere

robar alguna de sus prendas (XXIV: la iglesia robada), se caracteriza por ser eficientísima robamaridos (XV: la boda y la Virgen) y matrona excepcional (XIX: el parto milagroso). Se la ve también, cuando la cosa pinta ardua, como buena amansatoros y espantaperros (XX: el clérigo embriagado) y como fuerza de salvamento marítimo (XXII: el náufrago salvado), sin demérito de sus otras ocupaciones como restauradora de genitales (VIII: el romero de Santiago), coco de obispos (IX: el clérigo ignorante), auxilio de ahorcados (VI: el ladrón devoto), protectora de sinvergüenzas (XI: el labrador ávaro) y general cuerpo de bomberos (XVII: la iglesia profanada).

4. *Las sombras de la mediación*

Pero esta singular carrera de intervenciones, que hacen del discurso mariano algo más excitante que otras mariologías muy histórico-salvíficas pero demasiado gaseosas, descubre parte de un genio más oscuro. El ejercicio salvador posee su carácter, su «holgura», sin duda, pero criba en un mundo muy hostigado en el que el trigo y la cizaña resultan, a lo mejor, merindades demasiado claras como para renunciar al deslinde (*Milagros,* 374), terrible acción ésta que posee su canto en el tiempo, y cuya monorritmia condenatoria cala hondo. ¿No será éste el límite del substrato mediador otorgado por el hombre a sus compañías salvadoras? ¿No hace esta «holgura» un mundo más abajado? Se media para el mundo, éste en concreto, donde es fácil creer que se gana la gracia y la buena ventura sin más, engañado de que todas las sombras son, si no gratas, sí inocuas para tal menester. En este descuido se vive, pero el contacto de la historia de unos con otros lleva a barruntar que la gravedad del asunto, y más para el tiempo de Berceo, anhela mediaciones duras, soluciones drásticas y sanciones divinas con postrero llanto y rechinar de dientes.

La Madre de Dios resguarda, mediadora y protectora, a la diestra de Cristo, en la que el mismo Dios tiene su siniestra, y quien de ella se aparta «es muy mal engañado» (*Milagros,* 140). Por eso, María cobra sus «derechos» (*Milagros,* 386), y no duda en mostrar su «sanna» o furor cuando es menester proceder *tu autem,* es decir, «a la recíproca» (*Milagros,* 429). Como Señora «querellosa» (*Milagros,* 423), debemos guardarnos de causarle pesar (*Milagros,* 377), aunque, *en general,* no suele echar en cara el mal que se le hace (*Milagros,* 376). Sin embargo, la Gloriosa no escapa de la casa del mundo que se compartimenta en rígidas fronteras, pues a María nada le importa la suerte de los otros, cuyos castigos bien «lo merescieron» si no hacen por convertirse en amigos y vasallos (*Loores de Nuestra Señora,* 123). A los propios «sabe [...] gualardón bueno dar», y a los *otros* «sábelos mal curar» (*Milagros,* 73). La Madre de Dios no mata, pero asiste a la muerte, ya no sólo de irresponsables arzobispos sucesores de santos prelados (I: la casulla de San Ildefonso), sino que, feroz antisemita, aprueba que el judío sea conducido al horno (XVI: el niño judío). ¿Es mitología mariolátrica o más bien incalificable propaganda?

Para el clérigo riojano, sería todo parte de la cortesía de servicio, esto es, «plazentería» de juglar (*Milagros,* 115), aunque nos reserve este trago al que, lectores ya ilustrados, solemos justificar con razones de pretérita mentalidad cultural, olvidando que ante las mediaciones celestiales, cualesquiera que fuesen, tanto las interpretaciones inflexibles como las buenistas y hermanadoras, sirven sospechosamente para explicar más lo que queremos que sean que lo que en realidad son. Entre tanto maravillosismo, se olvida que el trasfondo de los milagros es una historia terrible en la entraña misma de la dureza del mundo.

Puede que a Berceo le saliera afuera la luz del corazón, como reza uno de los poemas que Antonio Machado le dedicó en *Campos de Castilla,* pero el corazón sabe ser más duro que la misma razón. Y la historia cae en no pocas desesperadas salidas que, como es público, se dan en tantas vidas como infrecuentísimas son las soluciones si de la intervención del cielo dependieran. La ocasión para la desdicha, el dolor y la muerte están a la vuelta de la esquina, y ahí no suelen prodigarse Vírgenes resueltas que bajan al infierno, pues en el abismo último no existen madres. A los veinticinco milagros se suma en contraste el infinito de fracasos no glosados en ninguna métrica alejandrina. Mejor entonces dureza y reprobación que inasistencia, dirían los contemporáneos de Berceo, pues un

Dios inexplicable, aun entrevisto en el deleitoso prado de la Madre, vale más que ninguna explicación. Por eso, lo medial no restringe el mundo, sino que, en el dispendio de lo salvado, lo desbloquea y dota de comunicación activa, intuición de lo bueno y cortés creatividad. Ahí está el extremado universo mariano como ejemplo. Pero cuando las mediaciones a lo divino se convierten en necesarias para que «todo omne del mundo» les haga servicio (*Milagros,* 115), entonces su intención de atadura –vasallaje diría el medieval– se corresponde, a pesar de ellas mismas, con una duda más inquietante sobre cuán desgraciados nos sentimos si de estos señoríos hablamos.

BIBL. *Obra completa* (ed. de B. Dutton, A. Ruffinato y P. Tesauro, Madrid 1992 [la numeración remite a esta edición]. Cf. M. Alvar Ezquerra, *De las Glosas Emilianenses a Gonzalo de Berceo* (CSIC, Madrid 1989); J. Artiles, *Los recursos literarios de Berceo* (Madrid 1968); J. M. Canal, *El culto eucarístico en la España del siglo XIII. Gonzalo de Berceo y otros*: Studium Legionense 41 (León 2000); G. Cohen, *Literatura cristiana medieval* (Andorra 1958); É. Delaruelle, *La Piété populaire au Moyen Âge* (Turín 1980); M. A. Diz, *Historias de certidumbre: los milagros de Berceo* (Newark 1995); C. Gariano, *Análisis estilístico de los Milagros de Nuestra Señora de Berceo* (Madrid 1971); J. A. Ruiz Domínguez, *El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo* (Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1999); J. A. Ruiz Domínguez, *La historia de la salvación en la obra de Gonzalo de Berceo* (Instituto de Estudios Riojanos, Logroño 1990); J. Saugniuex, *Berceo y las culturas del siglo XIII* (Centro de Estudios «Gonzalo de Berceo», Logroño 1982); I. Uría Maqua, *Panorama crítico del Mester de Clerecía* (Madrid 2000).

F. Torres

BERDIAEV, Nikolai (1874-1948)

Filósofo y pensador ruso, de la Iglesia ortodoxa. Nació en una familia aristocrática, pero defendió en su juventud unas ideas socialistas (marxistas), aunque de corte espiritualista, sufriendo por ello el destierro. Tras el triunfo de marxismo, se opuso a su visión totalitaria y fue expulsado de Rusia por el Gobierno soviético (1922). Tras vivir un tiempo en Berlín, se instaló en París, donde desarrolló una intensa actividad literaria, filosófica y religiosa, en la línea del existencialismo cristiano. Sus obras, influidas por Dostoievsky y por la espiritualidad de la Iglesia ortodoxa de Rusia, son un manifiesto a favor de la interioridad y de la libertad, dentro de una visión cristiana de la vida. Berdiaev ha seguido defendiendo un socialismo de corte humanista, que puede entenderse como retorno a una Nueva Edad Media recreada desde los valores positivos de la Ilustración. También ha retomado ciertos elementos del pensamiento milenarista, vinculado a la espiritualidad rusa de finales del siglo XIX.

BIBL. *El espíritu de Dostojevsky* (Madrid 2008); *Autobiografía espiritual* (Barcelona 1957); *Reino del espíritu y reino del César* (Madrid 1964); *Cinco meditaciones sobre la existencia: soledad, sociedad y comunidad* (Buenos Aires 1948); *El cristianismo y el problema del comunismo* (Buenos Aires 1953); *El cristianismo y la lucha de clases: dignidad del cristianismo e indignidad de los cristianos* (Buenos Aires 1939); *El sentido de la historia: ensayo filosófico sobre los destinos de la humanidad* (Barcelona 1941).

BERENGARIO DE TOURS († 1088)

Gramático y teólogo francés, director de la Escuela Catedralicia de Tours. Se opuso a las doctrinas de algunos teólogos (como Pascasio Radberto y Lanfranco de Pavìa) que empezaron a defender la transubstanciación en el sacramento de la eucaristía, afirmando que tras la consagración desaparece la sustancia del pan, aunque queden los accidentes. En contra de eso, Berengario afirmaba que la presencia de Cristo en el pan eucarístico es de tipo simbólico y espiritual (siendo así real), pero que no puede entenderse de un modo sustancial. Su visión del carácter espiritual de la presencia de Cristo en las especies sacramentales suscitó una larga disputa con intervenciones del papa y de varios concilios. En el concilio de Roma del año 1079, Berengario tuvo que prestar el siguiente juramento.

> «Yo, Berengario, creo de corazón y confieso de boca que el pan y el vino que se ponen en el altar, por el misterio de la sagrada oración y por las palabras de nuestro Redentor, se convierten sustancialmente en la verdadera, propia y vivificante carne y sangre de Jesucristo Nuestro Señor, y que después de la consagración son el verdadero cuerpo de Cristo que nació de la Virgen y que, ofrecido por la salvación del mundo, estuvo

pendiente en la cruz y está sentado a la diestra del Padre; y la verdadera sangre de Cristo, que se derramó de su costado, no sólo por el signo y virtud del sacramento, sino en la propiedad de la naturaleza y verdad de la sustancia, como en este breve se contiene, y yo he leído y vosotros entendéis. Así lo creo y en adelante no enseñaré contra esta fe. Así Dios me ayude y estos santos Evangelios de Dios» (DH 700).

Pero el problema de fondo no se resolvió con ese juramento y el mismo Berengario siguió enseñando doctrinas parecidas a las anteriores. Por otra parte, su doctrina de la presencia «simbólica» de Cristo en la eucaristía ha sido retomada por diversos movimientos «heréticos», como el de los cátaros y por otros grupos protestantes. En los últimos decenios del siglo XX, diversos teólogos católicos y protestantes han vuelto a plantear el tema del carácter «simbólico» de la eucaristía, pero entendiendo el símbolo en formas intensamente reales. Exposición más precisa del tema en J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle* (Brujas 1948, 72-75).

BERGER, Peter (n. 1929)

Teólogo y sociólogo luterano, de origen austriaco. Ha estudiado y enseñado en Estados Unidos y es muy conocido por un trabajo que escribió con Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Garden City, Nueva York 1966; versión cast. *La construcción social de la realidad: un tratado de sociología del conocimiento*, Buenos Aires 1968). Ha enseñado en diversas universidades de Estados Unidos, especialmente en Boston (desde 1981), y su obra ha tenido una repercusión enorme en la nueva visión de las implicaciones sociales del hecho religioso, en una línea no marxista, de manera que algunos críticos le han acusado de «conservador», añadiendo que pone la religión al servicio del orden establecido.

BIBL. Cf. además *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 2006); *Globalizaciones múltiples: la diversidad cultural en el mundo contemporáneo* (Barcelona 2002, en colaboración con S. P. Huntington); *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno* (Barcelona 1997, en colaboración con Th. Luckmann); *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural* (Barcelona 1975); *Para una teoría sociológica de la religión* (Barcelona 1981).

BERGSON, Henri (1859-1941)

Filósofo y pensador francés, de origen judío, vinculado al cristianismo. Recibió el Premio Nobel de Literatura (1927) y fue uno de los hombres más significativos de la cultura europea de la primera mitad del siglo XX. Por su cercanía al cristianismo y por su fama como pensador mundial, las autoridades pro-nazis de Francia le dispensaron de inscribirse en el registro judío de París, pero lo hizo de un modo personal, porque «quiso permanecer entre los perseguidos». A pesar de su opción activa por el cristianismo católico, no quiso bautizarse porque, como él mismo afirmaba, no podía abandonar a sus hermanos de raza cuando estaban amenazados por la persecución. Fue el pensador francés más importante de la época. Quiso superar las limitaciones del positivismo y de un saber científico cerrado en sí mismo, poniendo de relieve los datos trascendentes de la conciencia humana, vinculados con la apertura a lo divino. Se le ha llamado «vitalista», porque destacó los valores distintivos de la vida humana, en línea de dinamismo interior, de espontaneidad creadora y de apertura a la libertad. Dedicó una atención especial al sentido del tiempo, entendido como camino de creatividad personal (superando una visión puramente física de la duración).

Se distinguió por la precisión y belleza de su lenguaje. Sus obras siguen siendo una fuente de inspiración no sólo para pensadores cristianos, sino para todos aquellos que quieren destacar la libertad interior y la capacidad de creación de la vida humana. Así lo puso de relieve sobre todo en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (Madrid 1999; texto original: *Les deux sources de la morale et de la religion*, París 1932), donde contrapone dos tipos de religión: 1) Están por una parte las religiones que cierran al hombre en lo dado, de un modo sacral/objetivista, encerrándole en aquello que ya existe. 2) Están, por otra parte, las religiones creadoras, que abren al hombre hacia la trascendencia y le capacitan para rea-

lizar la vida en comunión con los demás, de una manera más libre y amorosa, como el verdadero cristianismo.

El año 2007, la editorial PUF de París ha comenzado la edición de las *Oeuvres complètes de Bergson*. Entre las obras traducidas al castellano, cf. además *La energía espiritual* (Madrid 1982) y *La evolución creadora* (Madrid 1985), donde muestra que el misterio divino actúa y se expresa en el despliegue espiritual de la vida humana; *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (Salamanca 2006), donde pone de relieve el carácter trascendente de la conciencia, que es capaz de superar el puro inmanentismo subjetivo. Especial importancia ha tenido un libro titulado *La risa: ensayo sobre la significación de lo cómico* (Madrid 2008), que permite comprender la existencia de espacios humanos que desbordan el plano de la pura razón conceptual.

Berkeley, George (1685-1753)

Filósofo y teólogo anglicano, de origen irlandés. Estudió en el Trinity College de Dublín y a partir de 1734 fue obispo de Cloyne (Irlanda). Elaboró un sistema metafísico de tipo subjetivo, llevando hasta el extremo algunas afirmación de ↗ Descartes y diciendo que las cosas materiales sólo existen en la medida en que son percibidas (pensadas), de tal forma que carecen de entidad propia, en sí mismas. En esa línea añade que las cosas materiales existen porque son pensadas por Dios. Las únicas realidades que tienen entidad propia son los espíritus (seres pensantes); las materiales sólo existen en la medida en que son «percibidos» por espíritus. Ser es «ser pensado»; por eso, lo que importa no es el cambio material de la realidad externa (que en sí no existe), sino el cambio en nuestra forma de entenderla. Su obra principal es el *Treatise concerning the principles of human knowledge* (1710), cuyas ideas básicas han sido recogidas por su libro más popular *Three dialogues between Hylas and Philonous* (1713). Más tarde escribió *Alciphron* (1732), que es una defensa del cristianismo en contra de los librepensadores.

En honor a Berkeley se fundó la universidad y ciudad de su nombre, en California (Estados Unidos), y su recuerdo como pensador y obispo sigue siendo importante en la cultura occidental.

Nadie como él ha puesto de relieve las posibilidades creadoras (y las limitaciones) de un idealismo cristiano, partiendo del dualismo moderno (mente-materia) de Descartes.

Bibl. Sus obras se traducen y editan en muchas lenguas. En castellano, cf. *Alcifrón* (Madrid 1978); *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión* (Madrid 1965); *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (Madrid 2003); *Principios del conocimiento humano* (Barcelona 2002); *Tres diálogos entre Hilas y Filonús* (Madrid 2002).

Berkhof, Hendrikus (1914-1995)

Teólogo calvinista holandés. Ha realizado funciones pastorales en la Iglesia Reformada, a lo largo de una vida en la que pueden distinguirse dos etapas. En la primera, hasta los años setenta, Berkhof ha sido un calvinista ortodoxo, al servicio de los principios básicos de su Iglesia, criticando el riesgo de liberalismo ilustrado en que parecían caer algunos de sus compañeros. En la segunda, a partir de los años setenta, sin condenar expresamente sus posturas anteriores, ha puesto de relieve otros elementos teológicos, sobre todo al servicio de la unión de las iglesias, actuando así de un modo crítico frente a la dogmática anterior, e interpretando la Ilustración de un modo más positivo.

Bibl. *De katholicitet der kerk* (Leiden 1962); *200 Jahre Theologie. Ein Reisebericht* (Leiden 1985). Se ha traducido al castellano al menos dos de ellas: *La doctrina del Espíritu Santo* (Buenos Aires 1969), que ha venido a convertirse en uno de los estudios clásicos sobre la doctrina de la Trinidad y del Espíritu Santo; y *Cristo y los poderes* (Grand Rapids 1985), donde ha analizado el tema de la victoria de Cristo sobre los «principio cósmicos», conforme a la doctrina del Nuevo Testamento. La literatura sobre la relación entre el Espíritu Santo y los «espíritus» o poderes cósmicos resulta especialmente importante en el protestantismo de Estados Unidos, como han puesto de relieve W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Powers in the New Testament* (Filadelfia 1984), y John H. Yoder, *Jesús y la realidad política* (Buenos Aires/Downers Grove 1985). En estos y en otros temas, Berkhof ha dialogado con la Teología del Proceso (↗ Whitehead), pero sin aceptar una evolución en el interior de Dios.

Berlis, Angela (n. 1962)

Teóloga y sacerdote cristiana de Alemania, pertenece a la Vieja Iglesia católica (↗ Döllinger) y es profesora de

Teología en la Universidad de Utrech, Países Bajos. Estudió Teología en las universidades de Bonn y Utrech, y ha sido la primera mujer alemana ordenada en la Iglesia de los Viejos Católicos. Ha trabajado en la comunidad de St. Engelmundus (Jmuiden, Países Bajos), y desde 1991 enseña y actúa como asistente pastoral en el Seminario de los Viejos Católicos de la Universidad de Bonn. Recibó la ordenación el año 1996 y desde el 1998 ha enseñado en las universidades de Nimega, Tilburg y Utrech. Desde el 2007 es la presidenta de la Sociedad Europea para la Investigación Teológica de las Mujeres (ESWTR).

BIBL. *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des dt. Alt-Katholizismus (1850-1890)* (tesis doctoral, Fráncfort 1998); *Feminist Perspectives on History and Religion – Approches féministes de l'histoire et de la religion* (con Ch. Methuen, Lovaina 2000); *Seelensorge verträgt keine Teilung. Ignaz von Döllinger (1799-1890) und die Frage des Zölibats*: Annali di studi religiosi 6 (2005) 249-281; *Alltägliche Transzendenz. Postmoderne Ansichten zu Gott* (con M. Kalsky, Münster 2003). Ha dirigido obras fundamentales para una visión femenina de la teología y de la liberación de la mujer, que están teniendo un gran influjo no sólo entre los Viejos Católicos, sino en la misma Iglesia católica. Cf. *Liberation in the End. Feminist Theory, Feminist Theology and their political implications* (Lovaina 2002); *Theological women's studies in southern Europe* (Lovaina 2005); *Women Churches: Networking and Reflection in the European Context* (Lovaina 1995).

BERNABÉ, Carmen (n. 1957)

Exegeta católica española. Ha estudiado en la Universidad de Deusto-Bilbao, donde enseña. Es una de las fundadoras de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE) y forma parte del Consejo Directivo de la Asociación Bíblica Española. Asimismo es miembro de la *Society Biblical Literature*. Se ha especializado en una lectura cultural de la Biblia, conforme al modelo de exégesis de B. ↗ Malina. Forma parte de un grupo de teólogas que asumen de forma crítica la perspectiva de género para profundizar en algunos temas antes menos visibles de la teología de la vida de la Iglesia, releyendo de forma nueva los textos bíblicos.

BIBL. *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Estella 1994). *Cristianismo primitivo y mujer. ¿Espacio y función en virtud del género?* (Madrid 1997): *Cambio de paradigma, género y eclesiología* (Estella 1998); *Esposas divinas en la cultura mediterránea*: Ephemerides Mariologicae 46 (1996) 223-257; «María Magdalena y los siete demonios», en I. Gómez Acebo (ed.), *María Magdalena. De apóstol, a prostituta y amante* (Bilbao 2007).

BERNABÉ, San (s. I-II d.C.)

Uno de los personaje más significativos del Nuevo Testamento y del cristianismo primitivo. Aparece en el libro de los Hechos como judío originario de Chipre, que acepta el camino de Jesús y que pone sus bienes al servicio de la Iglesia (cf. Hch 4,37), y luego lo vemos vinculado a ↗ Pablo, a quien toma como colaborador en su misión a los gentiles (cf. Hch 9,27; Hch 13–15), hasta que ambos se separan (Hch 15,39) para seguir caminos diferentes. El mismo Pablo ratifica básicamente ese dato (Gal 2,1.9.13), afirmando que, al final de un largo trayecto compartido, ambos apóstoles se separaron por su manera de situarse ante las comidas compartidas. A pesar de ello, Pablo recuerda positivamente a Bernabé (2 Cor 9,6).

Hacia el año 130 d.C., un autor desconocido tomó el nombre de Bernabé para publicar una carta-tratado que ha tenido gran importancia en la Iglesia antigua y que, en algunos lugares y momentos, ha llegado a formar parte del canon del Nuevo Testamento. Esa «carta» es, por un lado, muy judía y así aparece como una relectura del texto bíblico anterior. Pero, al mismo tiempo, es profundamente antijudía, pues interpreta el Antiguo Testamento como un texto cristiano, que sólo se entiende de forma alegórica desde la perspectiva de Jesús. A su juicio, los judíos no cristianos, que interpretan su Biblia al pie de la letra, destruyen su auténtico sentido. En esa línea, Bernabé supone que las leyes y práctica rituales del Pentateuco y de la Biblia Hebrea debían entenderse de manera alegórica, y que los judíos que las han entendido (y las entienden) de un modo literal desconocen y pervierten su sentido; así interpreta no sólo el sábado, sino la circuncisión y las normas dietéticas y sexuales de la Ley israelita.

En el fondo, esta carta de Bernabé se sitúa en una línea semejante a la de ↗ Marción, cuando afirma que el Antiguo Testamento es anticristiano. Mar-

ción acaba siendo más radical (en lo externo), pero Bernabé es, al fin, más efectivo: logra privar al judaísmo de su legitimidad histórica, de su diferencia religiosa, de su identidad teológica, aunque conservando sus libros en el canon. De todas formas, debemos recordar que, un tipo de exégesis como la de Bernabé resultaba usual en los círculos judíos de aquel tiempo, aunque los rabinos la realizaran con fines distintos. Pues bien, a pesar de su antijudaísmo, esta carta ofrece una de las visiones más significativas de la exégesis bíblica de la primera mitad del siglo II d.C., tanto desde una perspectiva cristiana como desde una perspectiva judía.

BIBL. Texto griego y traducción en D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Madrid 1950, con muchas ediciones posteriores).

BERNANOS, Georges (1888-1948)

Escritor católico francés. En sus novelas y ensayos de tipo histórico o biográfico ha puesto de relieve los valores cristianos de la vida. Sus obras más significativas *(Bajo el sol de Satán*, *La alegría*, *Los grandes cementerios bajo la luna*, *Diario de un cura rural)* reflejan la hondura de la lucha entre el bien y el mal, destacando al mismo tiempo el riesgo de barbarie en la que pueden caer aquellos que quieren imponer sus ideales por la fuerza. Una de sus obras más significativas *(Diálogos de Carmelitas)* describe el martirio de unas religiosas en tiempo de la Revolución francesa, poniendo de relieve la lucha entre una razón impositiva y la inocencia religiosa. Bernanos es quizá el representante más significativo del carácter social e incluso cósmico del gran combate que se está librando en la modernidad entre el bien y el mal. Es un cantor de la libertad, aunque su visión de la vida puede tener rasgos de tipo pesimista, desvinculados del compromiso concreto del mensaje de Reino de Jesús y de su entrega a favor de la liberación de los oprimidos (↗ Jansenio).

BIBL. Sus obras básicas se editaron juntas en francés: *Œuvres* I-VI (París 1947). Muchas de ellas se siguen traduciendo y editando con frecuencia en castellano.

BERNARDO DE CLARAVAL (1090-1153)

Monje, teólogo, místico y promotor de la reforma del Císter e inspirador de la Segunda Cruzada, uno de los hombres más importantes de la Europa medieval. Era francés (borgoñón), de noble familia, e ingresó a los 23 años en la rama benedictina del Císter (en Citeux, Borgoña), con varios de sus familiares. Fundó, al poco tiempo, el Monasterio de Claraval, del que fue abad hasta su muerte. La reforma cisterciense que él fomentó (tanto en una línea de varones como de mujeres) ofreció un impulso básico al pensamiento europeo del siglo XII y XIII, tanto en línea de organización social como de búsqueda del misterio.

1. *Vida cristiana, un camino de Dios*

Bernardo fue un hombre apasionado por la extensión del Reino de Dios, entendido en forma de búsqueda espiritual y de transformación social. A lo largo de su vida, fundó y organizó, por toda Europa occidental, más de setenta monasterios que marcaron con su presencia la espiritualidad y la teología, la política y la vida cristiana de los territorios. Fue predicador popular e intervino en casi todas las controversias sociales y religiosas de su tiempo. Contribuyó a la fundación de la Orden de los Templarios y predicó la Segunda Cruzada (año 1146), que resultó un fracaso. Pero fue sobre todo un caballero de Dios, en la culminación de las grandes tradiciones feudales (sacrales) de Europa. Resulta significativa su controversia con ↗ Pedro Abelardo, que representaba una nueva forma de entender la teología y la vida cristiana, que se mostraba abierta a la discusión especulativa y a la libertad de opinión. Más que la especulación naciente (propia de la primera escolástica del siglo XII), le interesó el despliegue de la experiencia interior, vinculada a la tradición benedictina, releída desde el Cantar de los Cantares. Por eso se oponía a un tipo de dialéctica racional que, a su juicio, impedía el desarrollo claro de la gracia y de la experiencia interior del misterio.

Interpretó la vida espiritual como despliegue de amor por el que Dios y el monje (el contemplativo) se vinculan en lo más íntimo del alma, en un camino en el que todos los planos de la vida se encuentran vinculados, partiendo de la jerarquía sagrada, que él entendió como revelación gratuita y amorosa del misterio de Dios. Por eso quiso que sus monjes fueran unos «liberados» para la vida interior, en so-

briedad y pobreza, en honda espiritualidad, marcada de manera regular por el «orden divino» de la vida que se irradia y expande desde los monasterios al entorno social y cultural. En esa línea, él ha sido uno de los grandes creadores de la Europa mística, monacal y caballeresca de la nueva Edad Media. Fue un hombre exigente y duro, un caballero radical de Dios, que habría convertido la cristiandad en un «monasterio de Dios», en una liturgia sagrada al servicio del misterio. Sus monjes y monasterios transformaron en unos decenios la visión de Europa, iniciando un arte que desembocará rápidamente en el gótico.

Fue un hombre de amor y puso puso de relieve la importancia de la devoción a María, la madre de Jesús, entendida de un modo cordial (a él se le atribuye la antífona *Salve Regina*), de manera que muchos le consideran el «doctor mariano» por excelencia. A pesar de los problemas y preguntas que suscita su radicalidad, Bernardo ha sido quizá el último gran Caballero de Dios, al servicio de una cristiandad sagrada. De manera significativa, su memoria y su teología espiritual (su devoción) ha sido y sigue siendo reconocida y aceptada por muchos teólogos posteriores, tanto católicos como protestantes.

2. *Un tema especial. La milicia de Jesús*

El influjo de san Bernardo en el desarrollo del pensamiento y de la vida de Europa ha sido y sigue siendo considerable, tanto en el campo de la mística del amor de Dios, como en la forma de entender el monacato y la organización de la sociedad. Fue un hombre que vinculó la experiencia del misterio con la acción al servicio de la Iglesia. Su contribución a la experiencia del amor y de la libertad interior fue considerable, como reconocen tanto los católicos como los protestantes, que le admiran de un modo especial. Dicho eso quiero recordar un punto que para nosotros parece «más oscuro» en su memoria, una faceta de su pensamiento político, vinculado a la Santa Cruzada y a la fundación de la Orden del Temple, que él interpreta como signo de una nueva revelación de Dios. Esa faceta ha de entenderse desde su propia situación social y religiosa, en un tiempo marcado por la esperanza apocalíptica, dentro de una Iglesia que estaba buscando su identidad social, apelando para ello, si hiciera falta, a unos medios de tipo militar:

> «Ha nacido una nueva Milicia, precisamente en la misma tierra que un día visitó *el sol que nace de lo alto* (Jesús), haciéndose visible en la carne. En los mismos lugares donde él dispersó con brazo robusto a los Jefes que dominan en las Tinieblas, aspira esta milicia a exterminar ahora a los hijos de la infidelidad en sus satélites actuales, para dispersarlos con la violencia de su arrojo y liberar también a su pueblo, suscitándonos una fuerza de salvación en la casa de David, su siervo» (*De laude novae militiae. Ad milites Templi* 1, en *Obras completas de san Bernardo* I, Madrid 1983, 496-543).

Bernardo ofrece así una relectura bélica del Benedictus (Lc 1,67-79) partiendo del Antiguo Testamento, y dando otro sentido a un texto que Lucas (o el autor cristiano de su canto) habían desmilitarizado. Por medio de Jesús, que nace pobre y muere sin luchar de un modo militar, Dios ha vencido según *Lucas* los poderes opresores (cf. Ef 6,12), abriendo a los humanos un espacio de paz universal y comunión gratuita. Pues bien, en contra de eso, *Bernardo* remilitariza las palabras viejas, llevándolas de nuevo a su matriz de Antiguo Testamento. En la misma tierra de Jesús, como ministros de su guerra santa, los nuevos caballeros del Temple están determinados a exterminar a los hijos de la ira o infieles (cf. Ef 2,2; 5,6), para liberar a los creyentes oprimidos, suscitando así el gran reino o cuerno de salvación de Dios sobre la tierra (cf. Lc 1,69).

Ese texto nos sitúa por tanto en el contexto de la *guerra escatológica*. Los religiosos militares luchan, a la vez, contra los soldados enemigos de este mundo (musulmanes) y contra poderes diabólicos del mal. Estos nuevos cruzados, defensores del Templo que Jesús había criticado (y destruido simbólicamente), se mantienen en el centro de un combate que, expresándose en formas mundanas, enfrenta a los príncipes del bien (Cristo) y los del mal (Diablo). Por eso, esta guerra es sacramento de su vida: «Marchad, pues, soldados, seguros al combate y cargad valientes contra los enemigos de la cruz de Cristo (cf. Flp 3,18), ciertos de que ni la vida ni la

muerte podrán privaros del amor de Dios que está en Cristo Jesús (cf. Rom 8,38), quien os acompaña en todo momento de peligro, diciéndonos: Si vivimos, vivimos para el Señor; si morimos, morimos para el Señor» (*De laude* 2: cf. Rom 14,8).

Las palabras que Pablo empleaba en sentido figurado (lucha interna), para expresar así la entrega de la vida como proceso de unidad con el Señor pascual, se entienden ya de forma guerrera. Bernardo no ha sacralizado la guerra en sí. Él sabe que la lucha entre cristianos constituye un homicidio y por ninguna causa puede proclamarse y realizarse (*ibíd.* 3). Sin embargo, él entiende la guerra de cruzada como guerra santa, expresión de la victoria de Jesús sobre las fuerzas enemigas de lo malo:

> «Pero los soldados de Cristo (cf. Gal 5,26) combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria... Cristo acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da (se entrega él mismo) como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún... No peca como *homicida,* sino que actúa, se podría decir, como *malicida* el que mata al pecador para defender a los buenos: se considera como defensor de los cristianos y vengador de Cristo en los malhechores... La muerte del pagano es una gloria para el cristiano, pues por ella es glorificado Cristo... No es que necesariamente debamos matar a los paganos, si hay otros medios para detener sus ofensivas y reprimir su violenta opresión contra los fieles. Pero en las actuales circunstancias es preferible su muerte, para que no pese el cetro de los malvados sobre el lote de los justos (cf. Sal 124,3), no sea que los justos extiendan su mano a la maldad» (*ibíd.,* 4).

Bernardo se sitúa, de esa forma, en un contexto apocalíptico, interpretando la cruzada (y la función de los religiosos militares del Temple) como un episodio de la guerra del fin de los tiempos, una guerra en la que ellos, los monjes del Císter, colaboraban con su oración y su retiro del mundo. En ese mismo contexto se sitúa la experiencia mística del encuentro con Dios, un encuentro que aparece así como plenitud y cumplimiento de la gran lucha de las fuerzas del bien (del amor) contra las fuerzas enemigas. El problema está en que esas «fuerzas enemigas» estaban formadas por personas humanas, a las que también había redimido Jesucristo (conforme a la visión cristiana de la vida y de la historia).

BIBL. Sus obras en PL 182-183. Traducción castellana, como introducciones y comentarios en: *Obras completas de San Bernardo* (Madrid 1947). Cf. también *Las alabanzas de María y otros escritos escogidos* (Madrid 1998); *Elogio de la nueva milicia: los Templarios* (Madrid 2005); *En la escuela del amor* (Madrid 1999); *Tratado sobre el amor a Dios* (Madrid 1997). Sobre san Bernardo: M. D. Yáñez, *San Bernardo de Claraval* (Burgos 2001); A. Luddy, *San Bernardo. El siglo XII de la Europa cristiana* (Madrid 1963); Th. Merton, *San Bernardo, el último de los Padres* (Madrid 1956); S. Cantera, *San Bernardo o el medievo en su plenitud* (Madrid 2001); G. Duby, *San Bernardo y el arte cisterciense* (Madrid 1992); J. Leclercq, *San Bernardo: monje y profeta* (Madrid 1990).

BERNHART, Joseph (1881-1969)

Teólogo y publicista católico alemán. Estudio en Múnich, Jena y Berlín. Vivió básicamente como investigador privado, aunque estando ya jubilado, el año 1952, fue nombrado profesor honorario de la Universidad de Múnich. Había sido sacerdote, y tuvo problemas con la institución eclesial a causa de su matrimonio con Elisabeth Nieland. Le han interesado los temas de mística, entendida como experiencia de la unión del hombre con el fundamento del mundo. Se ha ocupado también del sentido de la historia, entendida desde la fe, a la luz de la providencia. De un modo especial ha evocado la hondura del mal, que se expresa en los poderes demoníacos de la vida, vinculados a la libertad trágica del hombre. Fue de los que descubrió el poder de perversidad de una política que proclama la salvación (Heil) por medios de violencia. Quiso mantenerse en un discreto segundo plano, pero ofreció uno de los testimonios más fuertes de compromiso al servicio de los valores cristianos y católicos, desde un punto de vista doctrinal y literario,

buscando la sencillez primera en las raíces de una vida que se abre de un modo libre al misterio del bien.

BIBL. *Bernhardische und Eckhartische Mystik in ihren Beziehungen und Gegensätzen. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (Kempten 1912); *Tragik im Weltlauf* (Múnich 1917); *Die christliche Philosophie* (Múnich 1922); *Der Vatikan als Thron der Welt* (Leipzig 1929; versión cast. *El Vaticano. Potencia mundial*, Barcelona 1947); *De profundis* (Leipzig 1935; versión cast. *De profundis*, Madrid 1962).

BERULLE, Pierre (1575-1629)

Teólogo católico, hombre de Iglesia y cardenal francés. Estudió en el colegio de los jesuitas de Clermont y fue uno de los dirigentes de la Contrarreforma en Francia. El año 1611 fundó en París el Oratorio, una congregación de sacerdotes seculares, al servicio de la cura de almas y del estudio de las ciencias eclesiásticas. Su fundación y programa tuvo un gran éxito y los sacerdotes del Oratorio actuaron como impulsores de la reforma del clero en Francia. El año 1627 fue promovido cardenal. Es, con san Francisco de Sales, el fundador de la escuela de espiritualidad francesa. Su teología resulta profundamente teocéntrica: todo debe girar en torno al Sol que es Dios. Aunque se le acusó de vinculaciones con el jansenismo (↗ Saint Cyran), Berulle nunca negó la importancia de las acciones humanas, buscando el equilibrio entre la gracia de Dios y los méritos y obras de los hombres. También puso de relieve la mediación de Cristo, de manera que su doctrina es, al mismo tiempo, cristocéntrica y teocéntrica. De todas formas, su oposición a un tipo de activismo jesuítico hizo que algunos le consideraran propenso a un tipo de quietismo. Por otra parte, el cardenal Richelieu (1585-1642), que dirigió la política francesa desde el año 1622 al 1642, se opuso a su forma de entender la teología y la reforma de la Iglesia. A pesar de ello, su figura y su obra resultan esenciales para el desarrollo del cristianismo en Francia.

BIBL. *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (París 1601). En castellano: *Discursos y elevaciones: discurso sobre el Estado y las grandezas de Jesús. Elevación sobre la gracia de Dios en Magdalena. Escritos breves* (Madrid 2003); *La vida de Jesús* (Barcelona 1995).

BERZOSA, Raúl (n. 1957)

Teólogo y obispo católico español. Ha estudiado Teología en Burgos y en Roma. Ha sido profesor en la Facultad de Teología en Burgos. Desde el 2005 es obispo auxiliar de Oviedo. Se ha especializado en el diálogo de la teología con el mundo, desde una perspectiva de fidelidad a la tradición y de servicio a favor del hombre. Ha realizado una enorme labor de apertura eclesial y teológica a los problemas de la juventud y del entorno cultural, reflexionando sobre diversos temas candentes de la sociedad y la cultura. Su producción teológica abarca casi todos los campos del saber humanista.

BIBL. *La teología de lo sobrenatural en los escritos de H. de Lubac* (Burgos 1990); *Analogía de un renacer: Dios desde la postmodernidad* (Burgos 1990); *Nueva Era y cristianismo: entre el diálogo y la ruptura* (Madrid 1995); *¿Qué es teología? Una aproximación a su identidad y a su método* (Bilbao 1999); *Teología y espiritualidad laical* (Burgos 2001). Ha expuesto su proyecto humano y teológico en *Las siete palabras de R. Berzosa* (Madrid 1996).

BESARION (1403-1472)

Monje, teólogo, historiador y arzobispo ortodoxo, que se unió a la Iglesia de Roma y fue nombrado cardenal. Había sido monje y abad en Constantinopla, donde estudió con los neoplatónicos. Asistió como arzobispo de Nicea al Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1439), siendo partidario de la unión con Roma. Pero el intento de unión fracasó y Besarion quedó en Roma, donde fue nombrado cardenal por el papa Eugenio IV (1439). Como gran humanista, fomentó el estudio de la lengua y literatura griega, y fue uno de los transmisores de la tradición oriental (filosófica y religiosa) en Occidente. En su obra más significativa *(In Calumniatorem Platonis)* presentó a Platón como una de las bases para elaborar la teología dogmática. Su aportación más duradera al pensamiento cristiano de Occidente fueron sus traducciones de textos griegos al latín y la transmisión de manuscritos griegos, que él legó a la Biblioteca de Venecia.

BIBL. Sus *Opera Omnia Theologica* han sido recogidas en PG 161. Cf. también L. Mohler (ed.), *Cardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann* I-II (Paderborn 1927).

Beza, Teodoro (1519-1605)

Reformador, exegeta y teólogo protestante francés. Estudió lenguas clásicas y se convirtió al protestantismo en Ginebra (el año 1548). Fue profesor de griego en la Universidad de Lausana y después en Ginebra, donde se ordenó ministro de la Iglesia. Participó en las guerras de religión en Francia. Volvió a Ginebra, donde ↗ Calvino le designó como sucesor, convirtiéndose en Presidente («Moderador») de la Compañía de Pastores, siendo después Rector de la Universidad y organizador de las nuevas comunidades reformadas. Fue teólogo, poeta y dramaturgo. Tradujo los salmos, partiendo de un manuscrito griego muy significativo, descubierto en Lyon (1565), que regaló a la Universidad de Cambridge, donde se conserva (el Codex Bezae o Cantabrigensis). Editó también dos Nuevos Testamentos en griego (1565 y 1582).

Bibl. *Confession de la foi chrétienne* (Ginebra 1560); *De haereticis a civili magistratu puniendis libellus: adversus Martini Bellii farraginem et novorum academicorum sectam*, que es una apología de la ejecución de Miguel ↗ Servet, contra S. ↗ Castellion) (Augsburgo 1554; nueva edición en Fránc-fort 1973); *Tractationes theologicae* (Ginebra 1570-1582); *Vita Calvini* (Ginebra 1564); *Du droit des Magistrats sur leurs sujets* (Ginebra 1574), donde justifica el derecho de los calvinistas franceses a luchar contra el monarca y matarle; *Histoire ecclésiastique des Églises Réformées de France* (Amsterdam 1580).

Biblia Pauperum (s. xiii-xv)

Uno de los métodos más significativos de expresión y expansión del pensamiento cristiano, a finales de la Edad Media, lo constituyen las *Bibliae Pauperum,* representaciones figuradas y simbólicas de la vida de Jesús, que suelen constar de cuarenta tablas o páginas de libro. En el centro de cada tabla se sitúa la escena evangélica propiamente dicha (que es el *tipos* o eje central de la revelación de Dios) y a los lados (derecha e izquierda) dos escenas del Antiguo Testamento, que aparecen como *antitipos* y sirven para situar la escena en el conjunto de la revelación bíblica. Esas tres escenas centrales suelen estar enmarcadas por cuatro figuras menores de profetas (dos arriba y dos abajo), que ofrecen las indicaciones básicas para interpretar la aportación de las tablas, cada una de las cuales transmite un contenido bíblico (historia), eclesial (actualidad creyente) y escatológico (esperanza final).

1. *Un imaginario cristiano*

Como han puesto de relieve muchos pensadores modernos, entre ellos C. Castoriadis (*La institución imaginaria de la sociedad,* Barcelona 1975), más que animal racional, el hombre es animal simbólico. Entre los grandes pensadores cristianos están, por tanto, los creadores de un imaginario simbólico, como han sabido los grandes maestros de los iconos orientales (↗ Eudokimov). En esa línea, pero con más fuerza narrativa, se sitúan las *Bibliae Pauperum,* que desarrollan un pensamiento simbólico, determinado por tres presupuestos principales. a) *Fondo cristológico, los misterios de la vida de Jesús*. Todo el pensamiento cristiano se centra aquí en el ciclo (o los ciclos) de la vida de Jesús, como muestra también el retablo de la Catedral-Universidad de ↗ Salamanca (dejando a un lado los elementos más «dogmáticos» de la teología especulativa, vinculados a los concilios de Nicea y Calcedonia). El cristianismo se despliega así como una sucesión de escenas imaginativas, en las que se vincula Antiguo y Nuevo Testamento, experiencia visual y comprensión imaginaria del misterio. El pensamiento teológico se encuentra, según eso, más cerca del arte y la poesía, de la pintura y la música que de la filosofía estricta. b) *Carácter bíblico, unidad de los dos testamentos*. Las *Bibliae Pauperum* ponen especialmente de relieve la unidad de los dos testamentos, de manera que la escena de Jesús queda encuadrada entre escenas del Antiguo Testamento y entre cuatro figuras y palabras de profetas, entendidos en sentido amplio, pues también los Salmos y otros libros aparecen como textos proféticos. Queda así clara la unidad de la Biblia y, sobre todo, el carácter histórico del pensamiento cristiano. c) *Una forma de ver*. Más que un pensamiento conceptual, las *Bibliae Pauperum* desarrollaron un «imaginario simbólico» que ha marcado la forma de sentir y de vivir de una mayoría de cristianos de los siglos xiii-xv. Los «pauperes» o pobres de los que aquí se

habla no son simplemente los carentes de bienes materiales, sino los que no saben leer y estudiar los grandes textos de las escuelas. De todas formas, estas biblias no están pensadas simplemente para «no lectores», sino más bien para lectores de otro tipo, en la línea de lo que será la pintura y, sobre todo, la cinematografía del siglo XX-XXI. Sólo si es capaz de crear un rico imaginario podrá sobrevivir el cristianismo.

2. *Las cuarenta escenas de las Bibliae Pauperum*

De un modo constante, las Biblias de los Pobres del siglo XV constan de cuarenta escenas en las que se recoge y expone todo el imaginario cristiano, a partir de la vida de Jesús (como indicaré en lo que sigue).

a) *Escenas de infancia*. El imaginario cristiano se desarrolla de un modo preferente a partir de la infancia de Jesús, donde se empalman y unen el Antiguo y el Nuevo Testamento:

(1) *Anunciación* (Lc 1,28). Con tentación de Eva (Gn 3,14) y vellón de Gedeón (Jc 6,36-40). Los profetas son Isaías (7,4), David (Sal 71,6), Ezequiel (44,2) y Jeremías (31,22). (2) *Nacimiento de Jesús* (Mt 1,25), con Moisés ante la zarza (Ex 3,11) y Aarón con la vara florecida (Nm 17,1-8). Los profetas son Daniel (2,34-35), Isaías (9,5), Habacuc (3,2) y Miqueas (5,1). (3) *Epifanía o adoración de los magos* (Mt 2,1-12), con Abner ante David (2 Sam 3,20-21) y la reina de Saba ante Salomón (1 Re 10,1-2). Los profetas son David (Sal 71,10), Isaías (40-14) y Balaam (Nm 24,17). (4) *Presentación de Jesús en el Templo* (Lc 2,22-39), con la presentación de un niño judíos según la Ley (Lev 12,6-8) y la de Samuel ante Helí (1 Sam 1,23-24). Los profetas son David (Sal 10,5), Malaquías (3,1), Zacarías (2,10) y Sofonías (3,15). (5) *Huida a Egipto* (Mt 2,13-15), con huidas de Jacob (Gn 27,41-45) y de David (1 Sam 19,8-12). Los profetas son Isaías (19,1), David (Sal 54,8), Jeremías (12,7) y Oseas (5,6). (6) *Caída de los ídolos de Egipto* a la llegada de Jesús, según los apócrifos, con el becerro de oro (Ex 22-23) y la caída del ídolo de Dagón (1 Sam 5,1-5). Los profetas son Oseas (10,2), Nahum (1,4), Zacarías y Sofonías (2,11). (7) *Matanza de los inocentes* (Mt 2,16), con la matanza los sacerdotes por Saúl (1 Sam 22,17-18) y por la de los niños davídidas por orden de Atalía (2 Re 11,1). Los profetas son David (Sal 78,10 y Prov 28,15), Jeremías (31,15) y Oseas (8,4). (8) *Regreso de la Sagrada Familia de* Egipto (M 2,19-21), con la vuelta de David del exilio (2 Sam 2,1-4) y la de Jacob de Mesopotamia (Gn 31-32). Los profetas son David (Sal 105,4), Oseas (11,1) y Zacarías (1,16).

b) *Escenas de vida pública*. Significativamente, la vida pública, con el mensaje y milagros de Jesús, está menos desarrollada de lo que se podría esperar, a pesar de la importancia que tiene en los evangelios. Eso indica que el cristianismo del tardo Medioevo se ha fijado menos en el despliegue del mensaje y vida de Jesús en Galilea. La vida pública culmina con la entrada en Jerusalén y la purificación del templo. (9) *Bautismo de Jesús* (Mt 3,13-17), rodeado por el Éxodo por el mar Rojo (Ex 14) y la venida de Josué y Caleb a la Tierra Prometida con el racimo (Nm 13,23-24). Los profetas son Isaías (12,3), David (Sal 67,27), Ezequiel (36,25) y Zacarías (13,1). (10) *Tentaciones de Jesús* (Mt 4,1-3), con Esaú vendiendo su primogenitura (Gn 25,29-34) y Adán y Eva tentados en el paraíso (Gn 3,1-6). Los profetas son David (Sal 34,16), Isaías (29-16), Samuel (2 Sam 7,9) y Job (16,10). (11) *Resurrección de Lázaro* (Jn 11,1-45), con Elías resucitando al hijo de la viuda de Sarepta (1 Re 17,17-23) y Eliseo resucitando al hijo de la Sunamita (2 Re 4,8-39). Los textos proféticos son David (Sal 29,4), Job (14,14), Ana (1 Sam 2,6) y el Deuteronomio (32,39). (12) *Transfiguración de Jesús* (Mt 17,1-9), con los ángeles que visitan a Abraham (Gn 18,1-3) y los tres jóvenes en el horno (Dn 3,19-23). Los profetas son David (Sal 44,3), Isaías (60,1), Malaquías (4,2) y Habacuc (3,4). (13) *Pecadora arrepentida* (Lc 7,37-50), con arrepentimiento de David ante Natán (2 Sam 12,1-13) y purificación de María, hermana de Moisés y Aarón (Nm 12). Los profetas son Ezequiel (18,22), David (Sal 50,19), Zacarías (1,3), David (2 Sam 7,22). (14) *Entrada en Jerusalén* (Mt 21), con regreso triunfante de David (1 Sam 17) y Eliseo volviendo a Jericó (2 Re 2,13-15). Los profetas son David (Sal 149,2), el Cantar de los Cantares (3,11) y Zacarías (9,9). (15) *Expulsión de los mercaderes*

del templo (Jn 2,13-17), con el rey persa ordenando la reconstrucción del templo (1 Es 6,7) y los macabeos purificando el templo (2 Mac 10,1-3). Los profetas son Oseas (9,16), David (Sal 68,10), Amós (15,10) y Zacarías (14,21).

c) *La historia de la Pasión*. Junto a los misterios «gozosos» (de la infancia) y los misterios de la vida activa destacan de un modo especial los de la pasión, que comienzan con la tradición de Judas y la Última Cena. (16) *Jesús traicionado por Judas*, que va ante el sumo sacerdote (Mt 26,3-4), con José vendido por sus hermanos (Gn 37,3-20) y con Absalón conspirando contra David (2 Sam 15). Los profetas son Jacob (Gn 49,6), David (Sal 30,14), Jeremías (11,19) y los Proverbios (21,30). (17) *Judas vende a Jesús* por treinta monedas (Mt 26,14-15), con dos escenas: la venta de José, a los ismaelitas y a Putifar. Los profetas son David (Sal 108,8), Salomón (Prov 16,30), Ageo (1,6) y Zacarías (11,12). (18). *Última Cena* (Jn 13), con las ofrendas de Abrahán a Melquisedec (Gn 14,14-20) y el maná del Éxodo (Ex 9,5). Los profetas son Isaías (55,2) y el libro de la Sabiduría (16,20). (19). *Cristo anuncia su Pasión* (Mt 26,36-37), con Miqueas prediciendo el fracaso de Jerusalén (1 Re 22,1-35) y la condena de Eliseo (2 Re 6,24). Como profetas aparecen Miqueas (2,24), Baruc (4,25), Jonás (4,3) y Tobías (12,20). (20) Huerto de los Olivos, los soldados caen ante voz de Jesús (Mt 26,36), con la escena de las vírgenes necias (Mt 25,1-13) y la caída de los ángeles (Ap 13,9). Los profetas son Jeremías (2,16), Isaías (53,2), Jeremías (14,3) y Baruc (6,26). (21) *Beso de Judas* (Mt 26,49), con Joab traicionando a Abner (2 Sam 3,26-27) y Jonatán por Trifón acerca de Jonatán (1 Mac 12,39-49). Los profetas son David (Sal 40,10), Proverbios (17,20), Isaías (3,11) y Jeremías (9,8). (22) *Pilatos condena a Jesús*, lavándose las manos (Mt 27,11-26), con Jezabel condenando a Elías (1 Re 19,1-2) y Nabucodonosor condenando a Daniel (Dn 14,1-29). Los profetas son Isaías (5,20), Proverbios (18,5), Job (36,17) y Amós (5,7). (23) *Coronación de espinas* (Mt 27,27-31), con Noé desnudo y burlado por su embriaguez (Gn 9,22-23) y los muchachos de Betel mofándose de Eliseo (2 Re 2,23-24). Los textos proféticos son de David (Sal 21,8), Proverbios (19,29), Jeremías (3,14) e Isaías (1,4). (24). *Cristo cargado con la cruz* (Jn 19,16-17), escena central flanqueada por la de Isaac y Abrahán camino del sacrificio (Gn 22,1-6) y la de la viuda de Sarepta recogiendo dos maderos y presentándolos en forma de cruz (1 Re 17,10-12). Los profetas son Isaías (53,7), Jeremías (11,19), Ezequiel (39,17) y Jeremías (11,9). (25) *Crucifixión* (Mt 27,23-54), con sacrificio de Isaac (Gn 22,10-11) y serpiente de bronce (Nm 21,6-9). Los profetas son David (Sal 21,17), Isaías (53,7-11), Job (40,20) y Habacuc (3,4). (26) *Muerte de Jesús*, la herida en el costado (Jn 19,31-37), con Eva saliendo del contado de Adán (Gn 2,22-23) y Moisés sacando el agua de la roca (Ex 17,1-7). Los profetas son David (Sal 68,27), Zacarías (13,6), Jeremías (1,12) y Amós (8,9). (27) *Sepultura de Jesús* (Mt 27,57-60), con José metido en la cisterna (Gn 37,18-24) y Jonás tragado por la ballena (Jon 2). Los profetas son David (Sal 77,65), Cantar de los Cantares (5,2), Isaías (11,10) y Génesis (49,9).

d) *Historia pascual*. Comienza con el descenso de Jesús a los «infiernos» y culmina con su Ascensión a los cielos. Se puede delimitar con nitidez. (28) *Descenso de Jesús a los infiernos* (tema apócrifo, que puede estar evocado en 1 Pe 3,19), con David matando a Goliat (1 Sam 17,19-51) y Sansón abriendo las quijadas del león (Jue 14,5-14). Los profetas son David (Sal 106,16), Oseas (13,14), Zacarías (9,11) y Génesis (49,9). (29) *Resurrección* (Mt 28,1-10), con Sansón llevando las puertas de Gaza (Jc 16,3) y Jonás que sale de la ballena (Jon 2,11). Los profetas son David (Sal 77,65), Génesis (49,9), Oseas (6,3) y Sofonías (3,8). (30) *Las tres mujeres ante la tumba vacía* (Mc 16,1), con Rubén ante el pozo vacío donde había dejado a José, que ha sido vendido (Gn 37,29-30), y la Amada de los Cantares buscando al Amado (Cant 3,1). Los profetas son Isaías (55,6), David (Sal 104,3), Miqueas (7,7) y Génesis (49,18). (31) *Aparición o encuentra de Jesús con María Magdalena* (Jn 20,11-17), con Daniel en la fosa de los leones (Dn 14,30) y la Amada de los Cantares vinculándose al Amado (Cant 3,1-4). Los profetas son David (Sal 9,11), Primer libro de los Reyes (2,1), Isaías (61,10) y Oseas. (32) *Aparición a los discípulos*

(Lc 24,36), con José revelándose a sus hermanos (Gn 45,1-7) y la vuelta del hijo pródigo (Lc 15,11-32). Los profetas son David (Sal 15,11), Libro de la Sabiduría (1,3), Isaías (51,1) y Ezequiel (34,11). (33) *Aparición a Tomás*, que mete los dedos en el costado de Jesús (Jn 20,24-31), la aparición del ángel a Gedeón (Jc 6,11-14) y la lucha de Jacob con el ángel (Gn 32,22-30). Los profetas son Isaías (57,18), Jeremías (31,18), David (Sal 85,4) y Sofonías (3,7). (34) *Ascensión de Jesús* (Lc 24,51), con el rapto de Henoc (Gn 5,22-24) y el de Elías, que deja el manto a Eliseo (2 Re 2,9-14). Los profetas son David (Sal 46,6), Isaías (63,1), Deuteronomio (32,11) y Miqueas (2,13).

e) *Culminación de la historia*. Estas escenas finales, desde la venida del Espíritu Santo hasta la salvación de los justos, vinculan el tiempo de la Iglesia y los novísimos o culminación de la historia de los cristianos. (35) *Venida del Espíritu Santo* (Hch 2,1-4), con Moisés recibiendo las Tablas de la Ley (Ex 34,1) y el sacrificio de Elías sobre el Carmelo (1 Re 17,21-39). Los profetas son David (Sal 103), Libro de la Sabiduría (1,7), Ezequiel (36,27) y Joel (2,29). (36) *Coronación de la Virgen* (escena de la tradición católica), con Salomón entronizando a Betsabé (1 Re 2,19-20) y Asuero coronando a Ester (Est 2, 15.23). Los profetas son David (Sal 44,13), Cantar de los Cantares (8,5), Isaías (35,2) y el Libro de la Sabiduría (4,1). (37) *Venida del Hijo del Hombre y Juicio Final* (Jn 5,26-28), con el juicio de Salomón (1 Re 3,16-28) y el de David condenando a los amalecitas (2 Sam 1,1-6). Los profetas son Eclesiastés (3,17), Primer libro de Samuel (2,10), Isaías (2,4) y Ezequiel (7,3). (38) *Infierno* (mirado desde la tradición cristiana), con Datán y Abirón tragados por la tierra (Dt 11,5-8) y destrucción de Sodoma y Gomorra (Gn 19,24-25). Los profetas son Jeremías (25,10), Job (16,11), David (Sal 74,9) y el Libro de la Sabiduría (18,11). (39) *Cielo* de Cristo como gran seno de Cristo (escena de la tradición católica), con el banquete de la familia de Job (Job 1,1-5) y la Escala de Jacob (Gn 28,10-16). Los profetas son David (Sal 31,11), Tobías (11,11), Josué (1,3) e Isaías (66,10). (40) *Cristo corona a los salvados*, que aparecen como una mujer (con los rasgos de la Iglesia), con la exaltación de la Amada (Cant 4,7-8) y la visión del ángel del Apocalipsis que habla con Juan (Ap 21,9). Los profetas son David (Sal 18,6), Isaías (61,10), Ezequiel (24,17) y Oseas (2,19).

BIBL. He seguido textos y explicaciones de la edición facsímil *Die Vierzigblättiger Armenbibel in der Bibliothe der Erzdiözese Esztergom* (Budapest 1967). Cf. también A. Henry (ed.), *Biblia pauperum: facsimile edition* (Aldershot 1987); E. Mâle, *Religious Art in France: the Late Middle Ages* (Princeton University 1986). He desarrollado de manera narrativa el tema en *La Nueva Biblia de los Pobres* (Bilbao 1991, con G. Sánchez Cruz).

BIEL, Gabriel (1410-1495)

Sacerdote y teólogo alemán, profesor y rector de la Universidad de Tubinga. Fue discípulo de ↗ Guillermo de Ockam y seguidor de Juan Duns Escoto. Escribió unos comentarios a las Sentencias de ↗ Pedro Lombardo (*Collectorium circa IV libros Sententiarum*, 1501). Se le suele considerar nominalista y escotista, aunque en el fondo desarrolló un pensamiento de tipo ecléctico. Es conocido, sobre todo, por su aportación a la economía política. Trató ya de los factores que gobiernan la *ley del mercado*, iniciando así una nueva visión de las relaciones económicas. Escribió una obra significativa sobre la moneda, pero la mayor parte de sus observaciones sobre economía están en su comentario al IV libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo.

BIBL. Cf. D. Metz, *Gabriel Biel und die Mystik* (Stuttgart 2001).

BILLOT, Louis (1846-1931)

Teólogo católico francés, presbítero de la Compañía de Jesús y cardenal desde el año 1911. Ha sido profesor de la Universidad Gregoriana, el exponente máximo de la escuela neotomista romana. Su vida teológica está marcada por su respuesta personal al reto del modernismo, ante el que se sitúa de un modo muy crítico, poniendo de relieve los aspectos fundamentales de la doctrina oficial romana sobre la revelación y los sacramentos. Su vida personal ha estado influida por la oposición a la campaña que el papa Pío XI había promovido en contra del movimiento de la *Action Française*. Esta oposición le llevará a renunciar al cardenalato, vol-

viendo a su vida privada, el año 1927. Sus obras, convertidas en libros de texto, han marcado el desarrollo de la teología oficial católica a finales del siglo XIX y en el primer tercio del siglo XX.

BIBL. *De Verbo Incarnato* (Roma 1890); *De Ecclesiae Sacramentis* I-II (Roma 1984-1986); *De Deo Uno et Trino* (Roma 1995); *De Ecclesiae Christi* I-II (Roma 1896-1910).

BINGEMER, Clara María Lucchetti
(n. 1949)

Teóloga católica brasileña. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana de Roma y es profesora de la PUC (Pontificia Universidad Católica) de Río de Janeiro. Colabora en el Proyecto Loyola, de Fe y Cultura, de la misma Universidad. Es decana del Centro de Teología y Ciencias Humanas de esa Universidad y miembro del consejo editorial de la revista *Concilium*. Su teología vincula el impulso liberador de la tradición brasileña con una fuerte experiencia de intimidad y hondura personal, desde la sensibilidad que se expresa en los Ejercicios Espirituales de Ignacio de Loyola y en la espiritualidad jesuítica, que ella quiere traducir de forma secular.

BIBL. *O segredo feminino do Mistério* (Petrópolis 1991). *A Identidade Crística. Reflexão sobre Vocação, Identidade e Missão dos Leigos* (São Paulo 1998); *O Deus de Jesus Cristo e dos Cristãos* (Río de Janeiro 1998); *Jesuítas e Leigos. Servidores da Missão de Cristo* (São Paulo 1997); *Doutrina Social da Igreja e Teologia da Libertação* (São Paulo 1994); *Mística e Política* (São Paulo 1994); *Mulher e Relações de Gênero* (São Paulo 1994); *As Letras e o Espírito: Espiritualidade Inaciana e Cultura Moderna* (São Paulo 1993); *Maria, Mãe de Deus de Deus e Mãe dos Pobres* (Petrópolis 1987); *Escatologia Cristã* (Petrópolis 1985); *Violencia y Religión* (Buenos Aires 2007); *Cuerpo de Mujer y Experiencia de Dios* (Buenos Aires 2007); *S. Weil: la fuerza y la debilidad del amor* (Estella 2009).

BISER, Eugen (n. 1918)

Teólogo y moralista católico alemán. Ha estudiado Teología en las universidades de Friburgo de B. y de Heidelberg y ha sido profesor en las universidades de Wurzburgo y Marburgo. De 1974 a 1989 ha sido sucesor de K. ↗ Rahner en la Romano-Guardini-Lehrstuhl de la Universidad de Múnich, destinada al estudio de la cosmovisión cristiana y de la filosofía de la religión. Biser ha sido en los últimos años el profesor católico más significativo de Alemania, en el campo del análisis cultural del cristianismo y del diálogo con las religiones monoteístas, desde una perspectiva tradicional. Ha recibido numerosos premios y reconocimientos de diversos países de Europa y en especial del Vaticano, por su obra al servicio del diálogo cultural y religioso entre los diversos países de Europa, desde los valores humanistas del cristianismo.

BIBL. *Jesus. Sein Lebensweg in neuem Licht* (Ratisbona 2008); *Überwindung der Glaubenskrise. Wege zur spirituellen Aneignung* (Múnich 1997); *Einweisung ins Christentum* (Düsseldorf 1997); *Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. Entwurf einer Modalanthropologie* (Düsseldorf 1995); *Paulus. Zeugnis – Begegnung – Wirkung* (Darmstadt 2003); *Glaubenskonflikte. Strukturanalyse der Kirchenkrise* (Friburgo de B. 1989). En castellano: *Nietzsche y la destrucción de la conciencia Europa* (Salamanca 1974); *Pronóstico de la fe* (Barcelona 1993).
WEB: www.eugen-biser-stiftung.de

BLAKE, William (1757-1827)

Poeta, pintor y místico inglés, de tradición protestante. Vinculó poesía y pintura, como expresiones de la imaginación creadora, que, a su juicio, constituye la esencia de la vida humana. Era de tendencia espiritualista y teosófica, y buscaba la igualdad del género humano. En algún sentido se le puede presentar como apocalíptico (ha grabado de un modo incisivo las escenas del fin de los tiempos) y gnóstico (representante de una búsqueda religiosa interior, independiente de estructuras sociales). Creyó que el Dios del Antiguo Testamento era contrario a los ideales de la libertad humana, oponiéndose de esa forma al Dios de Jesucristo. Por eso, algunos grupos gnósticos, de inspiración cristiana, le tienen como uno de sus guías. Sus grabados del libro de Job, del Nuevo Testamento o del Paraíso Perdido forman parte de las obras más importantes de la cultura religiosa del cristianismo.

BIBL. *El libro de Thiriel* (Madrid 2006); *Matrimonio del cielo y el infierno. Los cantos de experiencia* (Madrid 2003); *Jerusalén, la emanación del gigante Albion* (Castellón 1997); *Poesía completa* (Barcelona 1984-2003). Thomas J. J. Altizer, en *The New Apocalypse: The Radical Christian Vision of William Blake* (Michigan State University 1967), ha reflexionado teológicamente sobre su obra, afirmando que Blake es el mejor representante moderno del pensamiento cristiano.

Blanco (White), José (1775-1841)

Escritor y teólogo hispano-británico, de origen católico, convertido después al anglicanismo y al unitarianismo. Nació en Sevilla y era hijo de un vicecónsul inglés. Se ordenó sacerdote y fue canónico magistral de Cádiz y Sevilla. Marchó a Madrid, donde luchó contra los franceses, en el tiempo de la ocupación y de las guerras de la Independencia. El año 1810 se trasladó a Inglaterra, retomando sus estudios y siendo profesor de la Universidad de Oxford. Fue por un tiempo anglicano, pero después se hizo «unitario» (rechazando la Trinidad). Publicó en inglés diversos libros, sobre temas religiosos y políticos, y también en castellano, tanto en prosa como en verso. Sus escritos constituyen una referencia esencial para conocer el cristianismo y la vida social de España en la primera mitad del siglo XIX. Blanco White no ha sido un gran teólogo, ni un pensador sobresaliente (ni para el catolicismo ni para el anglicanismo); pero es un testigo privilegiado de la crisis de la sociedad católica española en las primeras décadas del siglo XIX y también de la crisis del anglicanismo, que no logró ofrecer un estímulo creador a un hombre como Blanco, que acabó vinculándose a un tipo de Iglesia «unitaria», de carácter ilustrado, fuera de las grandes confesiones tradicionales cristianas.

Bibl. *Letters from Spain* (Londres 2007); *Practical and internal Evidence against Catholicism* (Londres 2004); *Observations on Heresy and Orthodoxy* (Londres 2009); *The Life of the Rev. Joseph Blanco White written by himself with portions of his correspondence* (Londres 1845; traducción española: Sevilla 1975); *José María Blanco White. Antología de obras en español* (Barcelona 1971); *Obra inglesa de José María Blanco White* (Barcelona 1974).

Blázquez, Ricardo (n. 1942)

Teólogo y obispo católico español. Es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, de Roma, con una tesis sobre *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg* (Vitoria 1976). Ha sido profesor de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (1974-1988), distinguiéndose por su carácter conciliar y dialogante, y ha pertenecido al Camino Neocatecumenal, sobre cuyo pensamiento ha reflexionado (cf. *Iniciación cristiana y nueva evangelización,* Bilbao 1992; *Catecumenado en la Iglesia,* Valencia 1998, y *Las comunidades neocatecumenales,* Bilbao ²2008). Se ha especializado en temas de cristología (cf. *Jesús, el evangelio de Dios,* Madrid 1985) y, sobre todo, en eclesiología, asignatura que ha impartido en Salamanca (cf. *La Iglesia del Vaticano II,* Salamanca 1991; *Jesús sí, Iglesia también,* Salamanca 1983). R. Blázquez ha seguido pensando y escribiendo como obispo, desde una perspectiva más pastoral, pero igualmente certera, como muestran sus libros: *En el umbral del tercer milenio* (Salamanca 1999); *El obispo en la Iglesia* (Madrid 2002); *La esperanza en Dios no defrauda: consideraciones teológico-pastorales de un obispo* (Madrid 2004); *Iglesia, ¿qué dices de Dios?* (Madrid 2007). Ha sido presidente de la Conferencia Episcopal Española (2005-2008), ofreciendo el testimonio de su sabiduría teológica y de su hondo carácter dialogante.

Blondel, Maurice (1861-1949)

Filósofo y sacerdote católico francés, cuya obra más importante (*L'Action, Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique,* París 1893; versión cast. Madrid 1996) ha influido en gran parte el pensamiento católico posterior. Los representantes de la filosofía más secular (de tendencia positivista), que dominaba entonces en Francia, le acusaron de fundar el pensamiento racional sobre ideas religiosas. Por el contrario, muchos católicos le tacharon de modernista (como si quisiera identificar la religión con un movimiento subjetivo). Para los primeros, Blondel era un teólogo disfrazado. Para los segundos, era un kantiano que había renunciado a defender la identidad cristiana.

A partir de la publicación de esa obra *(La acción)*, como profesor marginado por la institución docente y como sacerdote sospechoso ante la jerarquía católica, retirado en Aix-en-Provence, Blondel irá construyendo el sistema de apologética cristiana (religiosa) más importante de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, como lo muestran sus nuevas obras *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en*

matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux (1896 París) e *Histoire et Dogme* (París 1904), dedicadas a la elaboración de una filosofía cristiana, capaz de dialogar con el pensamiento contemporáneo. A su juicio, el problema de fondo del cristianismo no es de tipo racional (una forma de pensamiento), sino de praxis o de acción, pues el hombre se define como aquel viviente que, superando el sistema cósmico, donde todo se encuentra determinado, es capaz de desarrollar su vida en libertad. Según Blondel, el hombre es el ser que actúa (no que piensa, simplemente, en línea cartesiana) y de esa forma, por su misma actuación, es capaz de ir trazando una vida que se encuentra cargada de sentido. Ésta es la paradoja humana. a) Por una parte, la acción del hombre es autónoma, pues brota de su misma creatividad. b) Pero, al mismo tiempo, ella está abierta al infinito, es decir, al lugar de la posible revelación de Dios, que se define así como aquel ser que es capaz de impulsar y dar sentido a una acción abierta a la trascendencia.

A partir de esa paradoja se entienden sus tres obras maduras. 1. *La Pensée* I-II (París 1934). Blondel analiza la historia del pensamiento humano, distinguiendo sus dos funciones, una noética (de razonamiento) y otra pneumática (de impulso creativo). A su juicio, el pensamiento no puede nunca encontrar en sí mismo su plenitud, pues el hombre no puede cerrarse en lo que piensa, sino que permanece siempre abierto hacia aquello (Aquel) que le hace ser y pensar. 2. *L'Être et les êtres: essai d'ontologie concrète et intégral* (París 1935) es un estudio sobre la realidad que desborda el nivel del puro pensamiento racional. La búsqueda del ser constituye un tipo de sentimiento primario del hombre, no una noción conceptual. La inadecuación entre las cosas que hay y aquello que las fundamenta supone la existencia del ser en sí. En el fondo, Blondel retoma el argumento ontológico de san ↗ Anselmo, pero no desde la idea, sino desde la totalidad de la vida humana. Desde esa base, Blondel ha elaborado una ontología concreta de los seres creados (de los entes), desde la perspectiva del espíritu humano, que se abre hacia el Ser en sí, que es Dios. Desde esa base se plantea la gran pregunta sobre la posibilidad de la existencia de los seres creados (que actúan de manera libre y creadora), de manera que el Ser en sí que es Dios no ocupe todo el espacio de la realidad. 3. *La Philosophie et l'Esprit Chrétien* I-II (París 1946-1950). Es la culminación de la obra (y de la vida de Blondel). En ella quiere mostrar la coherencia entre el cristianismo y el despliegue de la vida (del pensamiento y, sobre todo, de la acción del hombre). La revelación cristiana no es algo que se suma y viene desde fuera, sino que responde a la misma dinámica de la vida humana. De esa manera se vinculan la inmanencia (acción humana) y la trascendencia histórica (revelación de Dios en Cristo, como respuesta a la búsqueda del hombre).

BIBL. *Exigencias filosóficas del cristianismo* (Barcelona 1966); *La Acción* (Madrid 1996); *Historia y dogma* (Madrid 2004). Entre los estudios sobre Blondel, cf. J. Díez y Díez, *El significado de L'Action* (1893); *Ensayo de filosofía blondeliana* (Madrid 1969); C. Tresmontant, *Introduction a la métaphysique de M. Blondel* (París 1963); M. Lacroix, *M. Blondel* (París 1963); H. Bouillard, *Blondel y el cristianismo* (1966); J. Rog Gironella, *La Filosofía de la acción* (Madrid 1943); C. Izquierdo, *Blondel y la crisis modernista: análisis de historia y dogma* (Pamplona 1990); X. Morlans, *La experiencia de Dios en la acción social: hipótesis para una interpretación teológica inspirada en los primeros escritos de Maurice Blondel* (Barcelona 1998); M. B. Arrieta, *Filosofía y ética en M. Blondel* (Deusto 1994).

BOECIO (480-524)

Pensador y filósofo cristiano, que vivió en los años finales del Imperio romano. Trabajó bajo el dominio del rey godo Teodorico, quien, tras un proceso extraordinario, le condenó a muerte y le hizo ejecutar. Algunos le consideran como el último de los grandes pensadores de Roma, a caballo entre la Antigüedad y la Edad Media. Tradujo al latín varias obras griegas. Escribió sobre temas diferentes de retórica, filosofía y teología, siendo uno de los transmisores fundamentales del pensamiento antiguo en la Edad Media europea, como muestran sus obras (auténticas y atribuidas), contenidas en PL 63-64.

Redactó en la prisión su trabajo más significativo *(Philosophiae consolatio, La consolación de la filosofía)*, para

mostrar cómo se alcanza el conocimiento de Dios a través de la filosofía. Se trata de una obra filosófico-teológica, de corte autobiográfico, uno de los documentos que nos permiten comprender el tránsito entre la Edad Antigua y la Edad Media. Consta de cinco libros, siguiendo este esquema. 1. Expone los motivos de su aflicción, y se le aparece la Filosofía, en forma de dama sublime, haciéndole saber que su mal consiste en haber olvidado el verdadero destino del hombre. 2. Los diversos tipos de bienes ficticios y adversos no puede conceder la fortuna a los hombres. 3. La Dama Filosofía le muestra que todos los hombres quieren alcanzar la felicidad, pero añade que la fuente de esa felicidad no se encuentra en los bienes particulares, sino en el Bien supremo, que es Dios. 4. La Filosofía le enseña a conciliar la bondad de Dios con la existencia del mal en el mundo, distinguiendo así la Providencia de aquello que es simple fortuna. 5. La Filosofía le muestra cómo pueden conciliarse la omnisciencia de Dios y la libertad de la voluntad humana.

1. *Monoteísmo trinitario*

Fue un pensador abierto a los problemas de la cultura de su tiempo, desde una perspectiva secular, más que eclesial estrictamente dicha. Pero le interesó la teología, por cultura y por compromiso creyente, en un tiempo de grandes cambios políticos, sociales y culturales, en un momento en que el Imperio romano de occidente se había desintegrado. Así formula la Trinidad:

> «Aunque se diga que Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son personas distintas en la Trinidad, esto no significa que haya tres dioses, sino un solo Dios en tres personas. Ésta es la originalidad del cristianismo... La formulación de la fe cristiana en relación con la unidad de la Trinidad es la siguiente: Los cristianos dicen que el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios. Sin embargo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo constituyen un Dios único y no tres dioses. La razón lógica de esta unidad es la no diferencia [...]. No hay en la unidad divina ninguna diferencia, no hay ninguna pluralidad producida por la diferencia, no hay ninguna multiplicidad que nazca de accidentes y, por consiguiente, no hay en la divinidad número alguno [...]. El hecho de que se repita el nombre Dios tres veces al hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo no significa que exista una pluralidad numérica según su ser propio, pues deben tenerse en cuenta las realidades nombradas y no el número en sí mismo [...]. Por tanto, si el nombre Dios se atribuye tres veces, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, de aquí no se sigue que esa triple atribución produzca en Dios un número» (*Courts traités de théologie,* París 1991, 128, 133-134).

2. *¿Cómo se entienden las personas?*

La mayor aportación de Boecio a la teología trinitaria viene dada por su reflexión sobre la persona, que ↗ Agustín había dejado inacabada. En esta línea ha sido muy importante su especulación sobre el sentido de *los tres en la Trinidad,* es decir, sobre la identidad de las personas, que se distinguirán por sus funciones y atributos, pero sobre todo por sus relaciones de origen. Así define a la persona como «una sustancia individual de naturaleza racional»; ↗ Ricardo de San Víctor cambiará esa definición y hablará de una «existencia incomunicable de naturaleza divina»; pero Tomás de Aquino la retomará y la aplicará más expresamente a Dios, hablando de «relación subsistente» y precisando de esa forma la vinculación que existe entre personas y relación en la Trinidad. Aquí recibe su sentido la problemática del *Filioque,* es decir, de la procedencia del Espíritu Santo. Pues bien, una vez que ha establecido su definición, Boecio presenta a las personas como relaciones (en el plano de la individualidad y no de la sustancia en cuanto tal).

> «Si la persona existe sólo en las sustancias racionales, y solamente en ellas, y si toda sustancia es una naturaleza que sólo existe en un plano individual y no en el plano de los universales, entonces hemos encontrado la definición de la persona: es "una sustancia individual de naturaleza racional" *(rationalis naturae individua substantia)*. Pues bien, por esta definición, nosotros, latinos hemos designado aquello que los griegos llaman *hipóstasis* [...]. Cuando pregunto si el Padre es una sustancia, la respuesta será afirmativa. Si pregunto si el Hijo es una sustancia, la respuesta

será la misma, y nadie pondrá en duda que el Espíritu Santo es también una sustancia. Y, sin embargo, cuando reúno al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, no pongo ante la consideración de la mente varias sustancias, sino una única.

Según eso, la sustancia única de las tres personas no puede en modo alguno ser algo separado o disyunto, no es tampoco el resultado de la unión de diversas partes en un todo; la sustancia de Dios es única de un modo absoluto. Por consecuencia, todo lo que se atribuye a la sustancia divina debe ser obligatoriamente común a las tres personas, y éste será el signo de aquello que han de ser estos atributos de la sustancia de la divinidad, a saber, que todo lo que se dice de ella según este modo (en relación con la sustancia) debe atribuirse por aislado a cada una de las tres personas, reunidas en la unidad de la divinidad. Según este modo, si decimos "el Padre es Dios, el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios", esto significa que Padre, Hijo y Espíritu Santo constituyen un Dios único. Si, por tanto, la deidad única de las personas constituye una sustancia única, conforme a la sustancia, el nombre de Dios puede ser atribuido a la divinidad. De igual manera, el Padre es verdad, el Hijo es verdad, el Espíritu Santo es verdad; y, sin embargo, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no son tres verdades, sino una única verdad [...]. Si las tres personas son distintas, siendo la sustancia indivisa, necesariamente el nombre que se refiere a las personas no puede pertenecer a la sustancia, sino que la Trinidad está constituida por la diversidad de las personas. Por tanto, la Trinidad no pertenece a la sustancia. De aquí se sigue que ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo son atributos sustanciales, sino que, como nosotros hemos dicho, ellos son atributos de relación» (*Courts traités de théologie,* París 1991, 59 y 117-119.134).

BIBL. Obras en PL 63-64; CSEL 48, 64. He tomado y traducido los textos anteriores de la edición anotada de Hélène Merle, *Courts traités de théologie. Opuscula sacra* (París *1991)*. Traducciones: *La consolación de la filosofía* (Madrid 1997 y 2004); *Opuscles teològics – Sobre l'anima: comentari als salms graduals* (Barcelona 1997). Trabajos sobre Boecio: M. Lluch-Baixauli, *Teología de Boecio: en la transición del mundo clásico al medieval* (Pamplona 1990); J. J. Abajo de Pablos (ed.), *Boecio y el concepto filosófico* (Valladolid 2008).

BOECKLE, Franz (1921-1991)

Moralista católico, de origen suizo y cultura alemana. Estudió en la Escuela Superior de Teología de Chur, doctorándose con una tesis titulada *Die Idee der Fruchtbarkeit in den Paulusbriefen*. Estuvo en relación con ↗ von Balthasar y se especializó en el estudio de la teología protestante, ocupándose de un modo especial de K. ↗ Barth. Completó sus estudios en Roma y fue profesor de Teología Moral en la Universidad de Bonn (desde 1963). Es uno de los moralistas más significativos del siglo XX y ha estudiado de un modo especial los temas vinculados con la moral sexual y la moral de la persona.

BIBL. *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (Düsseldorf 1964); *Die Enzyklika [Humanae Vitae] in der Diskussion* (Einsiedeln 1968); *Der Zölibat* (Ostfildern 1968); *Einheit der Kirche, Einheit der Menschheit. Perspektiven aus Theologie, Ethik und Völkerrecht* (Friburgo 1978, con Karl Rahner, Ulrich Scheuner y Otto Hermann Pesch); *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* (colección de treinta textos de teología, con Franz-Xaver Kaufmann y K. Rahner, Friburgo 1988); *Fundamentalmoral* (Múnich 1991). En castellano: *El celibato* (Barcelona 1979); *El Derecho Natural* (Barcelona 1971); *Hacia una conciencia cristiana: conceptos básicos de la moral* (Estella 1981); *Moral fundamental* (Madrid 1980); *Sexualidad prematrimonial* (Salamanca 1974).

BØRRESEN, Kari Elisabeth (n. 1932)

Teóloga noruega, nacida en Oslo, de tradición protestante, pero vinculada al catolicismo. Estudió Historia y Filosofía, doctorándose con una tesis titulada *Subordination et Equivalence, Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin* (Oslo-París 1968). De 1961 a 1980 formó parte de la Universidad de Århus. De 1977 a 1979 dio un curso sobre cristianismo y mujer en la Universidad Gregoriana y, desde entonces, ha sido la figura de referencia básica para el estudio de la mujer en la tradición cristiana (especialmente en ↗ Agustín y Tomás de Aquino). Después ha sido profesora de la Universidad de Oslo. Nadie, ni mujer ni hombre, ha logrado el prestigio que ella tiene en el campo de los estu-

dios de género, en línea histórica y teológica (con relación al cristianismo). Sus libros siguen siendo la fuente básica para el estudio filosófico, teológico y pastoral de la relación entre el concepto de Dios y la visión del hombre-mujer, dentro de la tradición de la Iglesia.

BIBL. Cf. también *Anthropologie médiévale et théologie mariale* (Oslo 1971); *Natura e ruolo della donna in Agostino e Tommaso d'Aquino* (Asís 1979). Ha dirigido varias obras colectivas como *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition* (Oslo 1991); *Women's Studies of the Christian and Islamic Traditions. Ancient, Medieval and Renaissance Foremothers* (Londres 1993); *Le Madri della Chiesa. Il Medioevo* (Nápoles 1993); *Christian and Islamic Gender Models* (Roma 2004); *Religion, Gender, Human Rights in Europe* (Roma 2004). Con motivo de sus setenta años apareció un libro con varios de sus trabajos reunidos: *From patristics to matristics: selected articles on Christian gender models* (Roma 2002).

BOESAK, Allan (n. 1946)

Teólogo calvinista sudafricano. Ha participado activamente en la lucha en contra del *apartheid* en Sudáfrica. Ha sido presidente de la Alianza de Cristianos Reformados y también del Consejo Sudafricano de Iglesias. Se opuso a una postura dominante de las iglesias reformadas de su país, partiendo de la base de que el evangelio de Jesús era contrario al *apartheid*. Por eso se enfrentó a los teólogos y pastores que defendían la segregación racial como resultado de una disposición divina, negando que el racismo sea consecuencia necesaria de un tipo de teología calvinista fundada en la predestinación (por la que Dios haría a unos superiores y a otros inferiores). Interpretó la Biblia como palabra liberadora, acercándose así a la teología de la liberación de América Latina. Su obra básica (*Farewell to Innocence. A Socio-Ethnical Study on Black Theology and Power*, Maryknoll 1977) puso de relieve la hipocresía del «mito blanco», que justificaba sin más orden social existente.

BIBL. Entre sus obras, en las que defiende una «teología negra contextualizada» (es decir, recreada desde el propio ambiente social y religioso de cada zona y circunstancia), cf. *The Finger of God* (Maryknoll 1982); *Black and Reformed: Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition* (Johannesburgo 1984); *Confort and Protest. The Apocalypse from South-African perspective* (Filadelfia 1987).

BOFF, Clodovis (n. 1944)

Teólogo católico brasileño, de la Orden de los Siervos de María. Ha trabajado como sus hermano L. ↗ Boff en la línea de la teología de la liberación, pero en una perspectiva más teórica, en sintonía con la tradición de la Iglesia. Es ante todo un hermeneuta, como lo muestra en su libro *Teología de lo político. Sus mediaciones* (Salamanca 1980), una de las obras más significativas de la segunda mitad del siglo XX. Éstos son sus argumentos. *1. La tradición escolástica* tomaba la teoría-filosofía como premisa menor de la teología, de manera que el argumento teológico, fundado en la Palabra de Dios (premisa mayor), tenía como base humana una palabra racional de tipo ontológico (premisa menor), con un valor eterno. Según eso, la Razón de Dios (Logos encarnado) se unía con la razón de los hombres. 2. *La nueva teología*, en especial la que se mueve en la línea de la liberación, sigue tomando como premisa mayor la Palabra de Dios, pero la entiende de forma histórica y coloca a su lado la palabra de la historia, expresada en el análisis social, centrado en la vida de los pobres. Eso significa que la teología no se elabora desde el pensamiento abstracto, sino desde la realidad concreta de la historia y desde la problemática social.

Pasados los años, con ocasión de la Conferencia del CELAM de Aparecida (2008), Clodovis Boff ha seguido sosteniendo aquella misma tesis, pero añade que de hecho la premisa menor (la razón histórica, el análisis social, los pobres...) ha corrido el riesgo de destruir el valor de la premisa mayor, es decir, la revelación de Dios, de manera que resulta necesario «volver al fundamento», de manera que la teología de la liberación debe ser resituada (y en parte superada). Su hermano L. Boff le ha respondido de un modo «fraterno», añadiendo que los presupuestos sociales y políticos de la premisa menor de la teología de la liberación no van en contra de la premisa mayor (revelación de Dios), sino que ratifican y concretan su sentido. Texto de la propuesta de C. Boff en *Revista Eclesiástica Brasileira*

268 (2007). Cf. www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=33508.

BIBL. Entre sus obras, escritas en parte en colaboración con su hermano, cf. también *Cómo hacer teología de la liberación* (Madrid 1988); *El Evangelio del poder-servicio* (Santander 1987); *Libertad y liberación* (Salamanca 1985); *Opción por los pobres* (Madrid 1988).

BOFF, Leonardo (n. 1939)

Teólogo y pensador católico brasileño, vinculado a la teología de la liberación. El año 1959 ingresó en la Orden de los Frailes Menores Franciscanos. En 1970 se doctoró en Teología y Filosofía en la Universidad de Múnich (Alemania), siendo alumno de J. ↗ Ratzinger. Ha sido profesor de Teología en la Facultad Teológica de Petrópolis y en otros centros de Brasil. Ha participado en muchos cursos teológicos, tanto en América como en Europa, apoyando los procesos de liberación, tanto en un plano social como religioso. El año 1984, a causa de algunas tesis de su libro *Iglesia: Carisma y poder* (publicado en 1981) fue sometido a un proceso por parte de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe y condenado a un «silencio obsequioso», por el que debía abandonar todas sus actividades públicas (cf. *Notificación sobre el volumen «Iglesia: Carisma y poder. Ensayo de Eclesiología militante» del P. Leonardo Boff*, 11 de marzo de 1985; AAS 77 (1985) 756-762; OR 20/21.3.1985). El año 1992, habiendo sido amenazado de nuevo con un segundo proceso punitivo por las autoridades de Roma, renunció a la actividad sacerdotal, para trabajar como laico en la Iglesia. Desde el año 1993 ha sido profesor de Ética, Filosofía de la Religión y Ecología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ). Por su pasión al servicio de la vida, por su libertad doctrinal y su entrega a favor de la liberación, L. Boff se ha convertido en una de las figuras más significativas del pensamiento cristiano.

1. *Un esquema trinitario*

L. Boff es uno de los pocos teólogos católicos que ha logrado una audiencia masiva, a través de diversos medios de comunicación, no sólo por medio de sus libros de tipo más científico, sino a través de sus textos de divulgación y de sus intervenciones en los medios (radio, TV). Ha escrito además unos textos didácticos breves, de hondo calado simbólico, que llegan a miles y millones de personas y sigue realizando una labor de expansión teológico-pastoral a través de una *columna* que aparece cada semana por diversos medios (cf. www.servicioskoinonia.org/boff/). De sus libros de divulgación y de esa página en línea tomamos los textos que siguen, uno sobre el Padre, otro sobre el Hijo y otro sobre el Espíritu Santo, que se enmarcan en su compromiso a favor de la vida, en un contexto de ecología espiritual.

a) *La vuelta del Padre.* L. Boff es uno de los teólogos que más ha destacado la visión de Dios como Padre, relacionándolo con la «figura materna», que él vincula con el Espíritu Santo. En esa línea, al lado de María como signo del Dios-Espíritu, él ha destacado la figura de José, el esposo de María, como expresión de Dios Padre (cf. *San José. Padre de Jesús en una sociedad sin padre*, Santander 2008).

> «Si es cierto que se da un eclipse de la figura del padre en la sociedad moderna, también lo es que hay una nostalgia por su vuelta... es augurada por el cristianismo, en una página memorable de san Lucas al hablar de la vuelta del padre hacia el hijo pródigo (Lc 15). Para comprender esta vuelta del Padre, importa situar la parábola en el contexto de la práctica y de la propuesta de Jesús. Es un dato históricamente asegurado que Jesús andaba entre personas de mala compañía y que comía con ellas, lo cual, en aquella época, era señal de amistad. Naturalmente ello provocaba escándalo entre las personas piadosas, que lo criticaban... Jesús experimenta a un Dios que es Padre de infinita bondad y que, por ello, tiene características de madre: acoge a todos, buenos y malos, y manifiesta una misericordia ilimitada. La forma como Jesús expresa la misericordia de Dios es ser él mismo misericordioso, coherente con lo que aconsejaba a los otros: *sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso*. Por eso se mezclaba con las personas de mala fama para que, en contacto con él, pudieran sentir la misericordia divina... La novedad está en el hecho de que el padre se vuelva al hi-

> jo: al verlo en la curva del camino, el padre corre a su encuentro, se le echa al cuello y lo cubre de besos...» (http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=080)

b) *La Cruz de Cristo*. La obra más significativa de L. Boff (la segunda de las que ha publicado, después de *O evangelho do Cristo Cósmico,* Petrópolis 1971) fue *Jesucristo liberador* (en brasileño: *Jesus Cristo libertador*, Petropolis 1972). Esta obra cambió la conciencia teológica y eclesial de miles de personas, que se situaron, por vez primera, ante un Cristo de tonos franciscanos, un Cristo liberador y evangélico. Ésta sigue siendo la obra cumbre de Boff, la que marcará su recuerdo en la Iglesia. Pues bien, en esa línea, él ha seguido viendo a Jesús como presencia salvadora de Dios, al dar la vida por los hombres.

> «Jesús... anunció la buena nueva de la Vida y del Amor. Se entregó por ella. El mundo se cerró a él, le creó cruces en su camino y finalmente lo levantó en el madero de la cruz. La cruz fue consecuencia de un anuncio cuestionador y de una práctica liberadora. Él no huyó, no contemporizó, no dejó de anunciar y atestiguar, aunque esto lo llevara a tener que ser crucificado. Continuó amando, a pesar del odio. Asumió la cruz en señal de fidelidad para con Dios y para con los seres humanos. Fue crucificado por Dios (fidelidad a Dios) y crucificado por los seres humanos y para los seres humanos (por amor y fidelidad a los seres humanos)...
>
> El sufrimiento que se padece en este empeño, la cruz que se tiene que cargar en este camino, es sufrimiento y martirio por Dios y por Su causa en el mundo. El mártir es mártir por causa de Dios. No es mártir por causa del sistema. Es mártir del sistema, pero para Dios. Por esto el que sufre y el crucificado por causa de la justicia de este mundo, es testigo de Dios... Tal sufrimiento y muerte por causa de los otros crucificados implica soportar la inversión de los valores realizada por el sistema, contra el cual alguien se empeña. El sistema dice: estos que asumen la causa de los pequeños e indefensos, son subversivos, traidores, enemigos de los seres humanos, maldecidos por la religión y abandonados por Dios ("maldito el que muere en la cruz")... Por el contrario, el que sufre y es mártir se opone al sistema y denuncia sus valores y prácticas porque constituyen orden en el desorden. Aquello que el sistema llama justo, fraterno, bueno, en realidad es injusto, discriminador y malo.
>
> El mártir desenmascara el sistema. Por eso sufre la violencia de él. Sufre por causa de una justicia mayor, por causa de otro orden (Si vuestra justicia no fuere mayor que la de los fariseos...). Así hizo Jesús. Así deberá hacer cada seguidor suyo a lo largo de toda la historia. Sufre como "maldito", pero en verdad es bendito; muere como abandonado, pero en realidad es acogido por Dios. Así, Dios confunde la sabiduría y la justicia de este mundo» (*Pasión de Cristo, Pasión del mundo*, Santander 1989, 171ss).

c) *Espíritu Creador*. En otra línea, el aspecto más significativo del proyecto teológico de L. Boff ha venido marcado por su esfuerzo por recuperar el aspecto materno de Dios, vinculado a su visión del Espíritu Santo, como figura materna, que se expresa y se «encarna» en María, la Madre de Jesús, como ha puesto de relieve en *El Rostro Materno de Dios*. En esa línea se inscribe su pasión por la ecología, que marca sus últimos esfuerzos teológicos. De esa manera, del Espíritu/Madre que se expresa en María puede llevarnos al Espíritu Divino que se expresa en la madre tierra.

> «Entender la realidad como un tejido intrincado de relaciones significa situarse en el seno de aquella experiencia que permitió a la moderna cosmología hablar de espíritu. En esto ella coincide con las tradiciones transculturales de la Humanidad. *Spiritus* para los latinos, *pneuma* para los griegos, *ruah* para los hebreos, *mana* para los melanesios, *axé* para los nagô y los iorubá de África y sus descendientes en las Américas, *wakan* para los indígenas dacotas, *kipara* los pueblos de Asia nororiental, *shi* para los chinos... Poco importan los nombres: en todos los casos estamos ante una energía originaria que lo atraviesa todo, que hace del universo un inconmensurable organismo y se manifiesta como una realidad que está en emergencia, en fluctuación y en apertura hacia lo nuevo, en una palabra: como vida y espíritu. Fue el animismo (*animus* = espíritu) quien captó esa dimensión de la realidad...

Cuando hablamos del espíritu humano, no nos referimos a una parte sino a todo el ser humano, a su modo de ser autoconsciente, capaz de percibir totalidades y de ser un nudo de relaciones, abierto a todas las direcciones. La Fuente originaria de todo ser fue llamada con frecuencia Espíritu.

Decir "Dios es Espíritu" es expresar a Dios en el conjunto de la vida, de la comunicación, de la creatividad, de la pasión y del amor. O sea, aquella Energía que subyace a todas las demás energías, llena todos los espacios y tiempos y continuamente crea y recrea: el "*Spiritus Creador*". Los cristianos profesan en su credo: "creemos en el *Espíritu Santo, Señor y Dador de vida*". Ese artículo expresa la conexión del Espíritu con la vida y el "espíritu" en la creación. En nosotros ese Espíritu se revela como "entusiasmo" (en griego, "tener un Dios dentro"). El Espíritu está en todas las cosas y todas ellas están en el Espíritu. He ahí el pan-en-espiritualismo, similar al pan-en-teísmo (no "panteísmo")... Tal visión nos da una fecunda mística cósmico-ecológica. Estamos sumergidos en un campo de absoluta energía que alimenta tanto las energías del universo como nuestra propia energía vital y espiritual» (21 del 11 de 2003: http://www.servicioskoinonia.org/boff/articulo.php?num=040)

2. *Carisma y poder. Dos libros polémicos*

La obra más discutida de L. Boff ha sido *Igreja: carisma e poder* (Petrópolis 1981; versión cast. *Iglesia: Carisma y poder,* Santander 1981). El mismo año de su publicación, estuvo Boff en España, en un encuentro de la Universidad de Verano de Asturias (en la Granda) y nos confesó que ella resultaría problemática, pues planteaba la cuestión más discutida de la Iglesia católica, que es la del poder. La tesis de Boff resultaba clara: la Iglesia se construye sobre dos pilares, el carisma más espiritual y el poder más institucional. Pues bien, a su juicio, dentro de la Iglesia ha existido una inflación de poder institucional, a costa del carismático. Unos años después, L. Boff publicó sobre el mismo tema una obra más popular, *E a Igreja se fez povo* (Petrópolis 1986; versión cast. *Y la Iglesia se hizo pueblo. «Eclesiogénesis»: La Iglesia que nace de la fe del pueblo*, Santander 1987), poniendo de relieve el hecho de que la Iglesia verdadera tiene que nacer del pueblo y no de una jerarquía superior. Así como el Hijo de Dios se hizo carne, la Iglesia debe hacerse pueblo, naciendo de las necesidades de aquellos que buscan pan y palabra. Desde este contexto se redefinen a su juicio las funciones de sacerdotes y obispos, de laicos y religiosos en la Iglesia.

Estos dos libros, especialmente el primero, por su mayor calado teológico, han sido los causantes de los problemas entre L. Boff y la Congregación para la Doctrina de la Fe, que le amonestó de un modo solemne el año 1985, como ya he dicho. No se trataba de un problema dogmático, vinculado a la visión de Dios como masculino o femenino, ni de la forma de entender la divinidad del Hijo, sino de la relación concreta entre el Espíritu Santo y la estructura concreta de la Iglesia. Los temas dogmáticos resultaban al parecer secundarios, no había en ellos riesgo de desviación; la discusión se centró en el origen de los poderes de la Iglesia.

3. *Reflexión y condena de J. Ratzinger*

Como he dicho ya, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una Notificación en contra de la eclesiología de L. Boff (el 11 de marzo de 1985; AAS 77 [1985] 756-762). Pero más significativa que aquella condena resulta el comentario e interpretación posterior del cardenal J. Ratzinger, en una conferencia *Sobre la eclesiología de la Lumen Gentium,* ante el Congreso internacional sobre la aplicación del Concilio Ecuménico Vaticano II (27 de febrero de 2000). Quiero recoger con cierta extensión los pasajes fundamentales de esa conferencia, porque ella refleja, mejor que ningún otro texto, la valoración que el Magisterio Vaticano ha hecho de las propuestas eclesiológicas de Ratzinger:

> «La Congregación para la Doctrina de la Fe, en 1985, se vio obligada a tomar posición con respecto a ese texto, muy discutido, con ocasión de un libro de Leonardo Boff, en el que el autor sostenía la tesis de que la única Iglesia de Cristo, al igual que subsiste en la Iglesia católica romana, de la misma forma subsiste también en otras Iglesias cristianas...

a) *La tesis, cuyo representante entonces era Boff*, se podría caracterizar como relativismo eclesiológico. Encuentra su justificación en la teoría según la cual el "Jesús histórico" de por Sí no habría pensado en una Iglesia y, por tanto, mucho menos la habría fundado. La Iglesia, como realidad histórica, sólo habría surgido después de la Resurrección, en el proceso de pérdida de tensión escatológica, a causa de las inevitables necesidades sociológicas de la institucionalización, y al inicio ni siquiera habría existido una Iglesia universal "católica", sino sólo diversas Iglesias locales, con diversas teologías, diversos ministerios, etc. Por tanto, ninguna Iglesia institucional podría afirmar que es la única Iglesia de Jesucristo, querida por Dios mismo; todas las formas institucionales habrían surgido de necesidades sociológicas, y en consecuencia, como tales, todas serían construcciones que se pueden o, incluso, se deben cambiar radicalmente según las nuevas circunstancias. En su calificación teológica se diferenciarían de modo muy secundario. Así pues, se podría decir que en todas, o por lo menos en muchas, subsistiría la "única Iglesia de Cristo". A propósito de esa hipótesis, surge naturalmente la pregunta: ¿con qué derecho, en esa visión, se puede hablar simplemente de una única Iglesia de Cristo?

b) *La Tradición católica, por el contrario, ha elegido otro punto de partida: confía en los evangelistas, cree en ellos*. Entonces resulta evidente que Jesús, el cual anunció el Reino de Dios, para su realización reunió en torno a Sí algunos discípulos; no sólo les dio Su palabra como nueva interpretación del Antiguo Testamento, sino también, en el sacramento de la última Cena, les hizo el don de un nuevo centro unificante, por medio del cual todos los que se profesan cristianos, de un modo totalmente nuevo, llegan a ser uno con Él, hasta el punto de que san Pablo pudo designar esa comunión como formar un solo Cuerpo con Cristo, como la unidad de un solo Cuerpo en el Espíritu. Entonces resulta evidente que la promesa del Espíritu Santo no era un anuncio vago, sino que indicaba la realidad de Pentecostés; es decir, la Iglesia no fue pensada y hecha por hombres, sino que fue creada por medio del Espíritu; es y sigue siendo criatura del Espíritu Santo» (Texto en línea en http://multimedios.org/docs/d001073/.)

Estamos, como puede verse, ante dos propuestas distintas, aunque no se pueden tomar como excluyentes. A juicio de L. Boff, la Iglesia nace y crece desde aquellos a los que Jesús se ha dirigido; es decir, los pobres y necesitados de la tierra, a los que anunciaba el evangelio; son ellos, los pobres del pueblo, los que fundan y crean la Iglesia, evidentemente, con la ayuda de los seguidores más directos de Jesús (Pedro y los Doce). Por el contrario, J. Ratzinger y la Congregación para la Doctrina de la Fe han tomado como punto de partida la función magisterial y ministerial de la Jerarquía. En un caso (Boff) tenemos una eclesiología desde abajo. En el otro (Ratzinger) tenemos una eclesiología desde arriba, una distinción que responde, como se sabe, a la cristología desde abajo y desde arriba (desde Jesús hombre o desde el Logos de Dios).

BIBL. Bibliografía brasileña y castellana en www.servicioskoinonia.org/boff/. Entre las obras de Boff en castellano: cf. *El destino del hombre y del mundo* (Madrid 1985); *Jesucristo y la liberación del hombre* (Madrid 1987); *La Trinidad, la sociedad y la liberación* (Madrid 1986); *Eclesiogénesis* (Santander 1986); *Gracia y camino de liberación,* Cristiandad (Madrid 1987); *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad* (Madrid 1990); *El rostro materno de Dios* (Madrid 1979); *Jesucristo el liberador* (Santander 2000); *Experimentar a Dios. La transferencia de todas las cosas* (Santander 2003).
www.leonardoboff.com

BOFILL, Jaume (1910-1965)

Filósofo católico español, de Cataluña. Estudió con los jesuitas, fue abogado y profesor de Filosofía, fundador de la revista *Cristiandad,* que marcó un hito en el desarrollo del pensamiento católico español a mediados del siglo XX. Fue renovador del tomismo, en una línea personalista y abierta al compromiso social. Se ha interesado por los temas antropológicos, desde una perspectiva de encuentro interhumano y de apertura a la trascendencia. En 1969 se constituyó en Barcelona la Fundación Jaume Bofill, para el estudio de la filosofía y para el desarrollo de la cultura catalana, desde una perspectiva de pensamiento cristiano.

BIBL. *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección* (Barcelona 1950); *Obra filosó-*

fica (Barcelona 1967). Su obra ha sido estudiada por F. Tomar Romero, *Persona y amor: el personalismo de Jaime Bofill* (Barcelona 1993); *La Metafísica de la persona de Jaime Bofill* (Barcelona 1994).

Böhme, Jacob (1575-1624)

Pensador y místico protestante de Alemania, vinculado a la tradición del maestro ↗ Eckhart y de Nicolás de Cusa. Se le considera precursor del idealismo de los grandes románticos, como ↗ Hegel y Schelling. Era zapatero de oficio y autodidacta de formación, y escribió sus experiencias interiores, a pesar de la oposición de los pastores protestantes, que le juzgaban heterodoxo. Unió la tradición luterana (centrada en la experiencia interior de fe) con un tipo de mística experiencial y especulativa, cercana al ↗ gnosticismo antiguo, con elementos teosóficos y alquimistas. Cultivó y desarrolló una profunda mística especulativa, de carácter racional y teosófico, centrada en la búsqueda del origen y sentido del bien y del mal y en el despliegue de Dios, a quien concibe como totalidad y unión de los contrarios. A su juicio, Dios y la naturaleza forman una unidad básica, de fondo panteísta, donde todo parece alternarse, en una especie de movimiento de separación y vinculación universal. Su obra principal, titulada *Aurora, o crepúsculos matutinos* (1612), fue considerada herética por la ortodoxia protestante, pero ha tenido una gran influencia en el pensamiento filosófico y religioso de tiempos posteriores (como en ↗ Silesius, Baader, etc.).

Bibl. *De signatura rerum* (Sevilla 1979); *Diálogos místicos* (Barcelona 1982); *Signos de la alquimia eterna* (Barcelona 1998); *Teosofía revelada* (Barcelona 2007); *La llave. Sex puncta* (Madrid 2007); *Teosofía revelada* (Barcelona 2007).

Boismard, Claude (1916-2004)

Historiador y exegeta católico francés, de la Orden de Santo Domingo. Estudió en Le Saulchoir y se especializó con una tesis sobre el tema de la «gloria» *(doxa)* en las cartas paulinas, bajo la dirección de ↗ Ceslas Spicq. Colaboró con P. ↗ Benoit en numerosos trabajos y especialmente en la *Sinopsis de los cuatro evangelios* I-II (Bilbao 1977), donde desarrolló su hipótesis erudita y preciosista sobre el origen y despliegue de la tradición sinóptica. Ha sido profesor de la Universidad de Friburgo (Suiza), pero sobre todo de la École Biblique (Escuela bíblica y arqueológica francesa de Jerusalén), desde donde ha extendido su magisterio en todo el mundo cultural católico, en temas relacionados con la Biblia.

Bibl. *L'Apocalypse* (París 1950); *Le Prologue de saint Jean* (París 1953; versión cast. *El prólogo de S. Juan* (Madrid 1967). *Du Baptême à Cana (Jean 1,19-2,11)* (París 1956); *Moïse ou Jésus. Essai de christologie johannique* (Lovaina 1988); *Moses or Jesus. An essay in Johannine Christology* (Lovaina 1993); *Le Diatessaron. De Tatien à Justin* (París 1992); *L'évangile de Marc. Sa préhistoire* (París 1994); *L'énigme de la lettre aux Éphésiens* (París 1999); *Le Prologue de saint Jean* (París 1953); *Le Texte occidental des Actes des apôtres. Reconstitution et réhabilitation* I-II (París 1984). Ha colaborado con A. Lamouille en varias obras monumentales: *Les Actes des deux apôtres* I-III (París 1989) y *Un évangile pré-johannique* I-III (París 1993-1994). En castellano, cf. *El bautismo cristiano según el Nuevo Testamento* (Bilbao 2003); *¿Es necesario aún hablar de resurrección?: los datos bíblicos* (Bilbao 1996); *La vida de los Evangelios* (Bilbao 1981).

Boland, Jean (1596-1665)

Historiador y teólogo belga, de la Compañía de Jesús. Tuvo grandes dotes para la historia y el año 1630 recibió el encargo de elaborar una colección de libros con el título *Actas de los Santos*, una obra donde se recogen las vidas de los santos de la Iglesia, ordenados según el calendario de sus celebraciones. Boland publicó los dos primeros tomos de las actas, con los santos de enero (cf. *Acta Sanctorum quotquot toto orbe coluntur*, Amberes y Bruselas 1643) y por ello se le considera fundador de la hagiografía católica moderna. Su obra fue seguida por G. Henschen (1601-1681), D. Papebroch (1628-1714) y por otros, todos jesuitas, que han venido a conocerse como los «bolandistas», por el nombre del iniciador. Entre las ediciones de la obra destaca la 2ª, con santos de enero a septiembre (Venecia 1734-1770), y la 3ª, con santos de enero a octubre (Venecia 1863-1869). La edición de los bolandistas fue interrumpida entre 1794 y 1837, pero fue retomada y culminó el año 1940 (con el volumen 67). Uno de los últimos colaboradores de la obra

fue H. Delehaye (1859-1941), como muestra en su escrito: *À travers trois siècles. L'oeuvres des Bollandistes 1615 à 1915* (Bruselas 1920).

BONALD, Louis de (1754-1840)

Pensador católico francés, de tendencia tradicionalista y monárquica. Se opuso a los principios de la Revolución francesa y a su declaración de los derechos humanos (cf. *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, París 1800). Tras la Restauración tuvo gran influjo por su pensamiento político y por su forma de entender la función de la Iglesia. A su juicio, el poder no reside en el pueblo, ni en la sociedad, sino que viene directamente de Dios al Rey. En esa línea se puede afirmar que el Rey se encuentra antes que el pueblo (la sociedad nace del monarca). De una forma convergente, según Bonald, hay que afirmar que, en la Iglesia católica, Dios ha concedido todo el poder al Papa y, a través del Papa, ese poder desciende de un modo jerárquico, a través de los obispos, a los creyentes súbditos de la Iglesia, cuya función consiste en obedecer las órdenes superiores, para así mantener la unidad jerárquica y salvarse. Su punto de vista tuvo un gran influjo en la restauración católica del siglo XIX.

BIBL. Hay una edición completa de sus obras, publicada por J. P. Migne, *L. de Bonald, Oeuvres Completes* (París 1850). Cf. también *Législation primitive* (1802); *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société* (1820); *Législation primitive considérée par les lumières de la raison* (1821); *De la chrétienté et du christianisme* (1825); *Discours sur la vie de Jésus-Christ* (1834). En castellano: *Teoría del poder político y religioso*; *Teoría de la educación social* (Madrid 1988).

BONETE PERALES, Enrique (n. 1959)

Filósofo católico español, vinculado al movimiento neocatecumenal, especialista en temas de ética personal y social, desde una perspectiva cristiana. Ha enseñado en la Universidad Pontificia y es actualmente profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca. Es uno de los mejores conocedores de la historia y problemática de la ética en la modernidad y está convencido de que el mensaje cristiano puede y debe actuar como fermento ético en una sociedad que tiene el riesgo de desintegrarse. Le interesan los temas del desarrollo personal y del compromiso político, desde la libertad y el respeto a la vida.

BIBL. *Aranguren: la ética entre la religión y la política* (Madrid 1989); *Éticas contemporáneas* (Madrid 1990); *La faz oculta de la modernidad* (Madrid 1995); *Éticas de la información y deontologías del periodismo* (Madrid 1995); *La política desde la ética (I): Historia de una dilema. (II): Problemas morales de la democracia* (Barcelona 1998); *Éticas en esbozo. De política, felicidad y muerte* (Bilbao 2003); *¿Libres para morir? En torno a la Tánato-ética* (Bilbao 2004); *¿Debemos tolerarlo todo?* (Bilbao 2006); *Ética de la sexualidad. Diálogos para educar en el amor* (Bilbao 2007). Este último libro muestra el compromiso católico del autor, pues se estructura como un diálogo en torno a las preguntas de la bioética y de la ética sexual (fecundación artificial, sexo en adolescentes, «píldora del día después», aborto, métodos anticonceptivos, preservativo y sida, uniones homosexuales, masturbación, liberación sexual, rupturas matrimoniales, amor, educación moral...), ofreciendo las respuestas adecuadas de los documentos eclesiales recientemente publicados.

BONHÖFFER, Dietrich (1906-1945)

Teólogo protestante alemán, ejecutado a los 39 años por su oposición al nazismo. Es una de las personalidades religiosas y morales más significativas de la primera mitad del siglo XX y, con M. Luther ↗ King, Óscar Romero y P. Florenski, se le puede contar entre los mártires que han marcado y marcarán la historia cristiana de la modernidad. Por su muerte prematura no pudo desarrollar todas las potencialidades de su pensamiento; pero las mismas condiciones de su martirio han hecho que muchos teólogos cristianos hayan asumido y expandido de un modo fecundo algunas de sus intuiciones básicas:

1. *Vida*

Nació en Breslau (actualmente Polonia), en el seno de una familia influyente de políticos e intelectuales, y pudo mantenerse en contacto con los altos círculos de un tipo de burguesía alemana, opuesta al régimen de Hitler. Estudió Teología en Tubinga y Berlín y vivió un tiempo en Barcelona, donde conoció varias comunidades protestantes españolas. Estudió un año en el

Union Theological Seminary de Nueva York, compartiendo la experiencia de las comunidades negras de la Iglesia Episcopal Metodista del barrio de Harlem, asumiendo su música y espiritualidad. Volvió a Berlín el año 1931, para profundizar en el estudio de la Teología, escribiendo varios libros que han marcado su visión del seguimiento de Cristo, de la ética cristiana y de la vida en comunidad. Se opuso con firmeza al nazismo y luchó contra lo que a su juicio era una «sumisión» de las iglesias alemanas frente a Hitler, colaborando con Martin Niemöller y otros en el establecimiento de la *Bekennende Kirche* (Iglesia Confesante), de tendencia luterana, pero separada del Estado y de la Iglesia Luterana oficial. Desde el año 1933, insistió en la necesidad de una resistencia política, para superar el riesgo de una destrucción del cristianismo en Alemania:

> «La Iglesia permanecía muda, cuando tenía que haber gritado... La Iglesia reconoce haber sido testigo del abuso de la violencia brutal, del sufrimiento físico y psíquico de un sinfín de inocentes, de la opresión, el odio y el homicidio, sin haber alzado su voz por ellos, sin haber encontrado los medios de acudir en su ayuda. Es culpable de las vidas de los hermanos más débiles e indefensos de Jesucristo».

Entre 1933 y 1935 fue pastor de unas comunidades protestantes de lengua alemana en Londres y muchos de sus conocidos y amigos le pidieron que se quedara en Inglaterra, ante el peligro nazi. Pero él optó por volver a su tierra, para dirigir un seminario ilegal de la Iglesia Confesante, en Finkenwalde, donde fue profesor. El año 1937, la policía del régimen nazi clausuró el seminario y le prohibió predicar y enseñar en público.

A pesar de hallarse vigilado, siguió realizando sus tareas teológicas, en contacto con otros teólogos, pensadores y políticos contrarios al régimen nazi, que, a su juicio, era no sólo contrario a la tradición cultural de Alemania, sino, y sobre todo, a la raíz de universalidad del cristianismo. Durante la Segunda Guerra Mundial siguió actuando, como teólogo y cristiano, en la oposición a Hitler, vinculándose, de un modo secreto, con intelectuales y militares dispuestos a derrocar el régimen nazi y ayudando a muchos judíos a escaparse a Suiza, con el riesgo que ello suponía. Fue arrestado (en abril del año 1943) y encerrado en un campo de concentración. Permaneció en la cárcel exactamente dos años (hasta el 9 de abril de 1945, tres semanas antes de que el campo donde estaba prisionero, en Flossenburg, fuera tomado por tropas aliadas). En esos dos años pudo escribir algunas de las páginas teológicas y personales más profundas e influyentes del siglo XX.

2. *Pacifismo y martirio*

Las primeras obras de Bonhöffer ponen de relieve su pacifismo radical, en línea de martirio, en el seguimiento de Jesús, como pone de relieve una frase muy citada de uno de sus libros más leídos (*Seguimiento*, 1937): «Cuando Cristo llama a un hombre, le ofrece venir y morir». En esa línea se sitúa su libro sobre la *Ética*, marcado por el pacifismo y la experiencia de la gratuidad.

Se ha dicho que en un momento dado, en medio de la guerra, tras el 1939, Bonhöffer pudo haber apoyado el complot de unos militares que atentaron contra la vida de Hitler (el 20 de julio de 1944, bajo la dirección del coronel Von Stauffenberg). En realidad es muy difícil (prácticamente imposible) probar que participara en la preparación del atentado (pues llevaba más de catorce meses en la cárcel), aunque es muy posible que comprendiera y compartiera sus fines. Por otra parte, en condiciones como aquéllas (en medio de la barbarie nazi, desde la cárcel, controlado por la policía), no pudo participar en ninguna insurrección activa, sino aceptar, desde Cristo, según el evangelio, su propia situación de encarcelado. El suyo fue un pacifismo activo y comprometido, al servicio de la justicia y de los pobres (oprimidos), y en contra de los promotores de la guerra. No significaba un dejarse llevar, ni aceptar en silencio la violencia nazi, como hicieron casi todas las iglesias, que pactaron de hecho con el nazismo. Oponerse a esa violencia, con las «armas» de la palabra y del testimonio, constituye el mayor de todos los signos evangélicos, en la línea de Jesús, y eso es lo que hizo Bonhöffer.

3. *Teología de la secularidad. Dios no es un tapa-agujeros*

La cárcel nazi fue para Bonhöffer el mejor laboratorio de pensamiento cristiano del siglo XX, como aparece en las cartas, recogidas con el título de *Resistencia y sumisión,* formando uno de los libros cristianos más influyentes del último siglo. Resulta especialmente significativa su visión de la secularidad cristiana.

Bonhöffer piensa que la época de la cristiandad en la que cultura e Iglesia iban unidas ha terminado. El Dios cristiano se ha alejado de las instituciones sociales, políticas y culturales del sistema, de manera que los creyentes han de vivir en el mundo como si no hubiera Dios. Pues bien, esa misma ausencia del Dios del sistema permite que los cristianos recuperen con radicalidad el carácter secular del evangelio, que no puede actuar como superestructura ideológica o religiosa, sino como experiencia integral de vida. Desde esa perspectiva pierden su sentido las diferencias confesionales y las instituciones jerárquicas, de manera que el cristianismo puede y debe venir a convertirse en una ética de humanidad, superando el nivel de las instituciones judiciales y políticas, para identificarse con el mismo despliegue de la vida.

> «Veo de nuevo con toda claridad que no debemos utilizar a Dios como tapa-agujeros de nuestro conocimiento imperfecto. Porque entonces si los límites del conocimiento van retrocediendo cada vez más –lo cual objetivamente es inevitable–, Dios es desplazado continuamente junto con ellos y por consiguiente se halla en una constante retirada. Hemos de hallar a Dios en las cosas que conocemos y no en las que ignoramos. Dios quiere ser comprendido por nosotros en las cuestiones resueltas, y no en las que aún están por resolver. Esto es válido para la relación entre Dios y el conocimiento científico.
>
> Pero lo es asimismo para las cuestiones humanas de carácter general como la muerte, el sufrimiento y la culpa. Hoy hemos llegado a un punto en que, también para estas cuestiones, existen respuestas humanas que pueden prescindir por completo de Dios. En realidad –y así ha sido en todas las épocas–, el hombre llega a resolver estas cuestiones incluso sin Dios, y es pura falsedad que *solamente* el cristianismo ofrezca una solución para ellas. Por lo que al concepto de "solución" se refiere, las respuestas cristianas son tan concluyentes (o tan poco concluyentes) como las demás soluciones posibles.
>
> Tampoco en esto es Dios un tapa-agujeros. Dios ha de ser reconocido en medio de nuestra vida, y no sólo en los límites de nuestras posibilidades. Dios quiere ser reconocido en la vida y no sólo en la muerte; en la salud y en la fuerza y no sólo en el sufrimiento; en la acción y no sólo en el pecado. La razón de ello se halla en la revelación de Dios en Jesucristo. Él es el centro de nuestra vida, y no ha "venido" en modo alguno para resolvernos cuestiones sin solución. A partir del centro de nuestra vida, determinadas cuestiones desaparecen, e igualmente las respuestas (estoy pensando en el juicio sobre los amigos de Job). En Cristo no existen "problemas cristianos"» (29 de mayo de 1944, *Resistencia y sumisión,* Salamanca 1983, 218).

4. *Una secularidad llena del poder de Cristo crucificado*

Bonhöffer no quiere que esta secularidad sea un secularismo, ni expresión de pura indiferencia, sino todo lo contrario, una situación donde el evangelio pueda ser lo que es, es decir, buena nueva salvadora. El mundo sacral anterior ha desembocado en un tipo de sacralidad pagana (en el nazismo). Sólo rompiendo la vinculación anterior con esa sacralidad impositiva, el cristianismo podrá ser lo que es. Eso implica dos elementos complementarios. a) El hombre es ya un ser autónomo, en el campo de la ciencia y la técnica, el arte y la política. Todo lo que hay y se hace sobre el mundo sucede como si Dios no existiera. Eso significa que el mundo es mundo, que el hombre es criatura. En ese plano, la iglesia tiene que aceptar la mayoría de edad del hombre. b) Sólo allí donde el hombre es ya maduro (autónomo), la Iglesia puede ofrecer la palabra de Jesús, con radicalidad, no como superestructura sacral, sino como fuente mesiánica de vida y promesa de salvación radical.

Bonhöffer sabe que el cristianismo es una religión secular. Ni Jesús ni los primeros cristianos fueron sacerdotes, sino que eran laicos y como tales establecieron un tipo de vinculación comu-

nitaria desligada de templos y ceremonias sacrales, de tal forma que los antiguos romanos pudieron llamarles *ateos,* pues no tenían una vinculación religiosa de tipo exterior. Sus signos (bautismo, eucaristía) expresaban el despliegue de la vida en cuanto tal, de manera que podían y pueden llamarse seculares. La experiencia y expansión del evangelio no necesitaba templos, ni sacrificios para expiación de los pecados, ni funcionarios separados del pueblo.

Según eso, debemos actuar en el mundo como si no hubiera Dios, precisamente porque Dios está en todo. No podemos pedir milagros puntuales, porque el milagro es la misma vida madura de los hombres. Eso significa que al cristianismo debe situarse en la vida real de los hombres y no fuera de ella, como una superestructura sacral. La misma vida, ése es el signo y presencia de Dios. Desde esa base ha recuperado Bonhöffer, de un modo impresionante, la experiencia creadora de la cruz de Cristo:

> «Dios, como hipótesis de trabajo, ha sido eliminado y superado en moral, en política y en ciencia...; pero también en filosofía y religión (¡Feuerbach!). Es pura honradez intelectual abandonar esa hipótesis de trabajo, es decir, descartarla hasta donde ello sea posible. Un médico o un científico edificante, piadoso, es un híbrido, un hermafrodita. ¿Dónde queda, pues, un sitio para Dios?, se preguntan ciertas almas acongojadas, y como no dan con ninguna respuesta, condenan toda evolución que les ha acarreado semejante calamidad. Ya te escribí sobre las distintas salidas de emergencia, que conducen fuera de este espacio que tanto se ha angostado. Cabría añadir aún el salto mortal para volver a la Edad Media. Pero el principio de la Edad Media es la heteronomía en forma de clericalismo. El retorno a este sistema sólo puede ser un acto de desesperación, que únicamente puede lograrse a costa de sacrificar la honestidad intelectual.
>
> Y nosotros no podemos ser honestos sin reconocer que hemos de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*. Y esto es precisamente lo que reconocemos... ¡ante Dios!; es el mismo Dios quien nos obliga a dicho reconocimiento. Así nuestro acceso a la mayoría de edad nos lleva a un veraz reconocimiento de nuestra situación ante Dios. Dios nos hace saber que hemos de vivir como hombres que logran vivir sin Dios. ¡El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona (Mc 15,34)! El Dios que nos hace vivir en el mundo sin la hipótesis de trabajo Dios, es el Dios ante el cual nos hallamos constantemente. Ante Dios y con Dios vivimos sin Dios. Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo, y precisamente sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mt 8,17 *(Para que se cumpliese lo dicho por el profeta Isaías, cuando dijo: Él mismo tomó nuestras enfermedades, y llevó nuestras dolencias)* indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y por sus sufrimientos. Ésta es la diferencia decisiva con respecto a todas las demás religiones.
>
> La religiosidad humana remite al hombre, en su necesidad, al poder de Dios en el mundo: así Dios es el *deus ex machina*. Pero la Biblia lo remite a la debilidad y al sufrimiento de Dios; sólo el Dios sufriente puede ayudarnos. En este sentido podemos decir que la evolución hacia la edad adulta del mundo, de la que antes hemos hablado, al dar fin a toda falsa imagen de Dios, libera la mirada del hombre hacia el Dios de la Biblia, el cual adquiere poder y sitio en el mundo gracias a su impotencia. Aquí es donde deberá entrar en juego la "interpretación mundana"» (16 de junio de 1944; *ibíd.,* 262-253).

Quizá no existen en el pensamiento cristiano del siglo XX unas palabras más certeras y más poderosas. Bonhöffer no ha querido hablar de Dios en los límites, sino en el centro de la vida, no en las debilidades, sino allí donde los hombres son más fuertes... pero con la fuerza del Crucificado, que transforma todo lo existente.

5. *Una teología del amor*

Uno de los testimonios más impresionantes del pensamiento de Bonhöffer lo forman las *Cartas de amor desde la prisión* (Madrid 1997), intercambiadas con su novia Maria von Wedemeyer, precisamente desde la cárcel. Resulta sorprendente (y anormal) el hecho de que los grandes teólogos apenas hayan escrito sobre su propio amor, como ele-

mento integrante del pensamiento y despliegue cristiano. Lo que dice san ↗ Agustín en las *Confesiones,* al referirse a la relación con su «esposa temporal», resulta en el fondo contrario al espíritu evangélico. Es genial lo que dice san ↗ Juan de la Cruz, pero no lo aplica de hecho al matrimonio cristiano, sino al amor místico.

D. Bonhöffer podría haber sido quizá el primer gran teólogo cristiano capaz de escribir desde su relación con María una teología del amor, que es totalmente secular (todo es profano en el amor), siendo totalmente sagrado. Su muerte truncó el desarrollo teológico de ese amor. Pero lo que nos ha dejado en sus cartas resulta suficiente para descubrir un camino prometedor de relación personal cristiana que otros teólogos como ↗ Abelardo o Kierkegaard no pudieron recorrer, por diversas circunstancias. Éste es a mi juicio un camino abierto y está esperando que otros teólogos y pensadores cristianos puedan recorrerlo y reelaborarlo.

BIBL. *Ética* (Barcelona 1968-Madrid 2000); *El precio de la Gracia. El Seguimiento* (Salamanca 1968); *Yo he amado a este pueblo* (Buenos Aires 1969); *Vida en Comunidad* (Salamanca 1999); *¿Quién es y quién fue Jesucristo?* (Barcelona 1971); *Creer y vivir* (Salamanca 1984); *Resistencia y sumisión* (Salamanca 1983); *Redimidos para lo humano* (Salamanca 1979); *Sociología de la Iglesia* (Salamanca 1980); *Cartas de amor desde la prisión* (Madrid 1997); *Escritos esenciales* (Santander 2001).

BONIFACIO VIII (1235-1303)

Teólogo católico y Papa (1294-1303), cuyo nombre de pila era Benedetto Gaetani. Procedía de una familia aristocrática romana, y fue destinado a la carrera eclesiástica, siendo elegido Papa tras el pontificado de san Celestino V, un hombre carismático que había dimitido tras unas semanas de gobierno, cuando descubrió que no podía compaginar su función papal y su vida de cristiano. Era canonista: había estudiado Derecho en Todi y Bolonia (y algunos dicen que en París). Fue uno de los políticos más hábiles de su tiempo y el defensor más significativo de la teocracia papal, es decir, del dominio espiritual (e indirectamente temporal) del Papa sobre todos los príncipes y estados cristianos. A su juicio, Dios había dado al Papa (Vicario de Cristo) el poder de arbitraje universal. En contra de Celestino V, quien pensaba que no se puede ser Papa y vivir en radicalidad el evangelio, Bonifacio VIII pensó que el poder papal era la mejor forma de ser cristiano, y así lo formuló en su famosa doctrina de las dos espadas, en que se supone que la espada espiritual tiene poder sobre la espada temporal de los políticos:

> «Por las palabras del Evangelio somos instruidos (cf. Lc 22,38; Mt 26,52) de que, en ésta (en la iglesia) y en su potestad, hay dos espadas: la espiritual y la temporal... Una y otra espada, pues, están en la potestad de la Iglesia, la espiritual y la material. Mas ésta ha de esgrimirse *en favor de la Iglesia*; aquella *por la Iglesia misma*. Una por mano del sacerdote, otra por mano del rey y de los soldados, si bien a indicación y consentimiento del sacerdote. Pero es menester que la espada esté bajo la espada y que la autoridad temporal se someta a la espiritual... Que la potestad espiritual aventaje en dignidad y nobleza a cualquier potestad terrena, hemos de confesarlo con tanta más claridad, cuanto aventaja lo espiritual a lo temporal... Porque, según atestigua la Verdad, la potestad espiritual tiene que instituir a la temporal, y juzgarla si no fuere buena... Luego si la potestad terrena se desvía, será juzgada por la potestad espiritual; si se desvía la espiritual menor, será juzgada por su superior; mas si se desvía la suprema, por Dios solo, no podrá ser juzgada por el hombre» (Bula *Unam Sanctam*, 1302. Cf. DH 873).

El Papa supone así que los representantes de la Iglesia (portadores de una *espada espiritual,* es decir, de un poder sacramental) pueden dirigir y dirigen, desde arriba, con su sabiduría superior, a los que ejercen el poder político. La potestad de la Iglesia se entiende por tanto en forma de espada, es decir, como ejercicio de soberanía eficiente, capaz de discernir (dividir) y castigar a los hombres desde un plano espiritual, para dirigir así, desde su nivel superior, a los portadores de la espada político-militar. De esa manera se fundamenta la famosa distinción entre el *brazo espiritual* (la Iglesia no mata ni hace guerra de un modo directo) y el *brazo secular* (que ha de estar al servicio de la Iglesia). Una distinción

de este tipo parecía haberse dado ya en el tipo de división de poderes que había en Palestina, en el tiempo del juicio y condena de Jesús, cuando se dice que los sacerdotes de Jerusalén no tenían poder de matar a nadie, pero podían entregar a sus pretendidos adversarios en manos del poder secular (del gobernador romano, Pilatos), para que los condenara (cf. Jn 18,31); pero con una diferencia, ahora los dos poderes son cristianos y el poder de la España espiritual dirige a la espada secular.

Ciertamente, el Papa parece saber que la espada más propia de la Iglesia es la espiritual, pero de hecho afirma que ambas (espiritual y material) existen dentro de ella, pues la Iglesia se entiende a sí misma como sociedad total que puede empuñar las dos armas, de manera que el poder espiritual (centrado en el Papa) dirige y juzga al poder militar de los estados (que son también Iglesia y que han de hallarse, por tanto, al servicio del Papa). Suele decirse actualmente que la espada militar y estatal de los soldados se encuentra al servicio del poder capitalista, que rige el sistema. Pues bien, Bonifacio VIII quiso situar en la cumbre del sistema la espada espiritual de los sacerdotes, que serían como los sabios de Platón *(República)*, que ponían bajo su poder a los soldados y trabajadores (y en un plano aún inferior estaban los esclavos).

El Papa y los sacerdotes son como los sabios de Platón, que dominan y dirigen desde arriba la tarea bélica de los militares y la función laboral de los trabajadores, quienes, estrictamente hablando, no deben razonar ni decidir, pues razonan y deciden por ellos los sacerdotes. Por eso se dice que la espada temporal debe someterse a la espiritual. Eso significa que todos aquellos que forman el «brazo secular» no tienen la responsabilidad de pensar, sino que son guiados por la cabeza espiritual, que es el Papa, a quien vemos como único poder autónomo, pues instituye y juzga al poder temporal, al que concibe como subordinado (delegado suyo). El poder secular (representado por el rey) carece de verdadera autonomía (de racionalidad propia) y sólo tiene valor en la medida en que el Papa lo funda y constituye, pudiendo juzgarlo.

Existen, por tanto, dos espadas, pero una por encima de la otra. *Los clérigos,* representantes de la Iglesia, no pueden luchar directamente, ni condenar a nadie a muerte (aunque muchas veces lo han hecho). Sin embargo, ellos pueden hacer algo mucho más importante: dicen a quiénes hay que matar, para bien de la fe. No luchan (en principio), pero dicen contra quiénes se puede y se debe luchar, proclamando cruzadas y juzgando a herejes, entregándolos al brazo secular, para que se cumpla lo que dice la Iglesia, haciendo en su nombre guerra y matando por su consejo, a los contrarios a la fe. En esa línea, la Iglesia ha venido a presentarse como árbitro superior que define y dirige desde su privilegio el desarrollo de los restantes planos de la sociedad, el político-militar y el económico-laboral, según el esquema de los tres poderes ya indicados (clérigos, caballeros, trabajadores).

BIBL. Cf. C. Frugoni, *Due papi per un giubileo. Celestino V, Bonifacio VIII e il primo Anno Santo* (Milán 2000); P. Golinelli, *Il papa contadino. Celestino V e il suo tempo* (Florencia 1996).

BORNKAMM, Günther (1905-1990)

Exegeta e historiador protestante alemán. Estudió con ↗ Bultmann y Käsemann y ha sido profesor de la Universidad de Heidelberg. Se le suele contar entre los fundadores del «New Quest», es decir, de la nueva investigación o búsqueda del Jesús histórico, que marcó la historia y sentido de la teología protestante a comienzos de la segunda mitad del siglo XX. En esa línea, se le suele tomar como opuesto a Bultmann, pero esa oposición no ha sido total, pues Bornkamm ha dado más importancia a la historia de Jesús, pero ha seguido buscando la raíz existencial del evangelio. Su obra más conocida es quizá *Jesús de Nazaret* (Salamanca 2002; original *Jesus Von Nazareth* 1956), pero nos parece más significativa la que ha dedicado al evangelio de Mateo, en colaboración con G. Barth y H. J. Held: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (Tubinga 1961). Por esta obra aparece como uno de los creadores de la «crítica de la redacción», que pone de relieve las aportaciones de cada evangelista en la composición del evangelio, abriendo un camino nuevo en los estudios sobre Mateo y en el

conjunto de la tradición sinóptica. Bornkamm ha sido también un especialista en la tradición paulina, como muestra su obra ejemplar sobre *Pablo de Tarso* (Salamanca 2008, original: *Paulus*, 1977). Ha escrito además una colección de *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (Salamanca 1983), dedicados a temas de los sinópticos y Pablo, y un libro sobre *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo* (Salamanca 1976).

Borobio, Dionisio (n. 1938)

Teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad de San Anselmo de Roma y ha enseñado en Deusto-Bilbao y en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha desarrollado la doctrina de la liturgia y de los sacramentos, poniendo de relieve sus implicaciones vitales y antropológicas. Se ha interesado por el sentido eclesial de los sacramentos; pero, al mismo tiempo, ha puesto de relieve sus conexiones culturales y espirituales. Ha estudiado también el desarrollo de los ministerios cristianos, en una perspectiva más abierta al compromiso de los laicos en la Iglesia. Ha realizado una inmensa labor de aplicación pastoral, que se expresa en una extensa producción bibliográfica.

Bibl. *La penitencia en la Iglesia hispánica del siglo iv-vi* (Bilbao 1978); *Proyecto de iniciación cristiana* (Bilbao 1980); *Ministerios laicales* (Bilbao 1983); *La celebración en la Iglesia* I-III (Salamanca 1983-19990); *La iniciación cristiana* (Salamanca 1996).

Bosch, Juan (1939-2006)

Dominico español, teólogo, ecumenista e historiador. Estudió Teología en Friburgo (Suiza) y Ecumenismo en el Instituto Católico de París. Enseñó en las Facultades de Teología de Valencia y Barcelona. Se especializó en cuatro temas básicos. 1. *Teología negra.* En sus diversas estancias de trabajo en Estados Unidos, conoció y estudio la teología de diversos grupos negros y en especial la de J. H. ↗ Cone, cuyo conocimiento introdujo en España. 2. *Ecumenismo.* Fue por talante y especialidad un hombre de diálogo, capaz de comprender las posturas de otros grupos y movimientos cristianos. Su *Diccionario de ecumenismo* (Estella 1998) ha sido y sigue siendo una obra básica en el panorama teológico español. También ha escrito una obra importante. *Para comprender el ecumenismo* (Estella 1991). 3. *Encuentro de religiones.* Bosch ha sido uno de los animadores del encuentro de religiones, desde una perspectiva hispana, partiendo de la igualdad de hombre y razas, de culturas y pueblos, partiendo siempre de los pobres. 4. Finalmente, Bosch ha sido un especialista en el estudio de los movimientos religiosos. En esa línea se mueve su libro *Para comprender las sectas* (Estella 1993).

Esos estudios han desembocado en la preparación de dos obras bio-bibliográficas en las que (en colaboración con J. J. ↗ Tamayo) ha ofrecido una visión general de la teología y de los teólogos españoles e hispanoamericanos más conocidos de la actualidad: *Panorama de la teología española* (Estella 1999) y *Panorama de la teología latinoamericana* (Estella 2001). Pero su obra cumbre, que él preparó cuando estaba ya enfermo y que publicó poco antes de morir, es el monumental *Diccionario de teólogos contemporáneos* (Burgos 2005); en ella quiso recoger la vida y obra de 241 teólogos y teólogas importantes de los tiempos actuales, «que están dedicando lo mejor de sus vidas a dar razón de su esperanza y a proclamar la racionalidad de la fe cristiana a nuestros contemporáneos». Me siento honrado de haber sido su amigo y de haber colaborado con él (aunque en pequeña medida) en la redacción de esta última obra, que ahora estoy utilizando, de un modo generoso, en la elaboración de este *Diccionario de pensadores cristianos,* enriquecido por sus aportaciones, pero que podría haber sido aún más rico si él no hubiera muerto, pues seguía lleno de proyectos y me animaba a preparar este diccionario. Quiero recordar también que quince días antes de su muerte hablamos de la oposición que sus libros sobre el ecumenismo estaban encontrando en algunos círculos del Vaticano (que se oponían a su traducción al italiano). Con esa pena murió, tras una vida intensamente gastada al servicio de la Iglesia.

Bossuet, Jacques Bénigne (1627-1704)

Pensador, historiador, predicador y obispo católico francés. Ha sido uno

de los intelectuales y políticos más influyentes del siglo XVI y XVIII. Estudió Literatura Clásica, Filosofía y Teología, dedicándose básicamente a la predicación. Fue preceptor del Delfín (del hijo de Luis XIV), para quien escribió un *Discours sur l'histoire universelle* (*Discurso sobre la historia universal*), que ha sido desde entonces una de las obras clásicas de la historiografía. En ella muestra que la providencia divina guía todos los acontecimientos, y desde esa base los va describiendo de un modo condensado y profundo, mostrando que el curso de la historia no lo deciden los reyes, sino Dios, que determina el surgimiento y caída de los imperios. Para el mismo Delfín escribió el *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même,* donde sigue en general el pensamiento de Descartes.

A partir del año 1681, como obispo de Meaux, realiza un obra intensa de tipo teológico y espiritual, escribiendo algunos libros que se convirtieron pronto en obras clásicas de piedad, marcando la espiritualidad francesa de la última parte del siglo XVII: *Catéchisme de Meaux* (Catecismo de Meaux), *Méditations sur l'Evangile* (Meditaciones sobre el Evangelio) y las *Elévations sur les Mystères* (Elevaciones sobre los Misterios). Jugó también un papel importante en la controversia galicana, inspirando los *Cuatro Artículos* de 1682, en los que se pone de relieve la autonomía de la Iglesia francesa ante el Papa. Se opuso a ↗ Fénelon, a quien acusaba de pietista, por sostener una doctrina del amor de Dios que parecía oponerse a la libertad del hombre y quizá también por razones políticas.

BIBL. Hay varias ediciones de sus obras completas: cf. E. N. Guillaume, *Oeuvres complètes de Bossuet* I-X (Bar-Ie-Duc 1877); P. Lachat, *Bossuet. Oeuvres complètes* I-XXXI (París 1862-1866). Cf. J. J. Gómez Forner, *El pensamiento filosófico y político de Jacobo Benigno Bossuet* (Madrid 2000); A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet* (París 1953).

BOUILLARD, Henri (1908-1981)

Teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús, vinculado a la Nouvelle Théologie, representada por autores como ↗ Lubac, Daniélou, Congar y Chenu. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de Fourvière-Lyon y puso de relieve la necesidad de superar unas formulaciones teológicas (e incluso dogmáticas) cerradas en sí mismas. A su juicio, la teología está vinculada al despliegue de la Vida de Dios en la existencia de los hombres. El objeto de la vida cristiana (es decir, la esencia de la gracia) se identifica con el mismo Dios, entendido como fuente de existencia personal. Su pensamiento está vinculado al de ↗ Barth, Blondel y Rousselot.

BIBL. *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (París 1944); *Karl Barth* I-III (París 1957); *Connaissance de Dieu* (París 1967); *Vérité et Christianisme* (París 1989). Traducidas al castellano: *Blondel y el cristianismo* (Madrid 1965); *Lógica de la fe* (Madrid 1964).

BOULGAKOV, Macario (1816-1882)

Teólogo de la Iglesia ortodoxa rusa. Estudió en la Academia Eclesiástica de Kiev y fue catedrático y rector de la Academia Eclesiástica de San Petersburgo (1843) y obispo metropolita de Moscú (1879). Escribió una *Teología dogmática ortodoxa,* traducida al francés (*Théologie Dogmatique Orthodoxe,* París 1857), con texto en línea: cf. http://fr.wikipedia.org/wiki/Macaire). Escribió también una *Introducción a la teología ortodoxa* y varias obras de historia del cristianismo en Rusia, que le hicieron célebre en el ámbito del cristianismo oriental. Aquí recogemos parte de un trabajo en el que defiende la visión «fociana» (↗ Focio) de la procedencia del Espíritu Santo (partiendo sólo del Padre, en contra del Filioque de los latinos). M. Boulgakov no es un gran teólogo, pero representa la postura oficial de la ortodoxia, que quiere presentarse como interpretación del Nuevo Testamento y de los primeros concilios de la Iglesia, en plano de misterio:

> «La doctrina del atributo personal de Dios Espíritu Santo, es decir, de su procedencia del Padre... constituye el dogma más importante entre los que distinguen nuestra Iglesia ortodoxa de la Iglesia romana y de algunas comunidades y congregaciones protestantes, quienes creen y enseñan que el Espíritu Santo procede no solamente del Padre, sino también del Hijo. Por eso merece de nuestra parte una atención especial. 1. Para precisar las ideas en el desarrollo de esta doctrina, hay que establecer una distinción rigurosa entre

la procesión eterna del Espíritu Santo, que propiamente forma su atributo personal, y su procesión temporal sobre las criaturas o su misión en el mundo, la que no se relaciona con la hipóstasis misma del Espíritu Santo, sino que forma una cosa externa, accesoria, y no se atribuye más al Espíritu Santo que al Hijo (Jn 16,28-29). Que si la Iglesia Ortodoxa afirma que el Espíritu Santo procede del Padre sólo, contrariamente a la doctrina de los cristianos occidentales, que pretenden que Él proceda igualmente del Hijo, aquélla se propone hablar solamente de la procesión eterna e hipostática del Espíritu Santo. En cuanto a su procesión temporal, los ortodoxos mismos creen con los cristianos occidentales que el Espíritu Santo procede, es decir, que tiene su misión en el mundo, no solamente del Padre, sino también del Hijo, o mejor decir, por el Hijo. 2. Para ser enteramente imparciales en la solución de este problema, que durante siglos viene siendo un asunto de desacuerdo entre el cristianismo de Oriente y el de Occidente, trataremos de presentar, tan brevemente como sea posible, no solamente las pruebas de la doctrina ortodoxa sobre el atributo personal del Espíritu Santo, sino también las de la doctrina heterodoxa, las pondremos lado a lado y cada cual tendrá la libertad de ver y de decidir por sí mismo, comparándolas, de qué lado se encuentra la verdad».

BIBL. Ofrezco y comento el texto más extenso de M. Boulgakov en *Enquiridion Trinitatis* (Salamanca 2005, n. 103). Bibliografía razonada sobre el tema en M. M. ↗ Garijo Guembe, *Filioque*, DTDC 545-554. Valoración de conjunto en X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona* (Salamanca 1989), 250-271; L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 1998, 347-364). El estudio básico sobre el tema sigue siendo el de Y. M. ↗ Congar, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983, 437-446). Una visión ortodoxa en: V. Lossky, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona 1982); K. C. Felmy, *Teología ortodoxa actual* (Salamanca 2002); I. D. Zizioulas, *El ser eclesial* (Salamanca 2003).

BOULGAKOV, Sergio (1871-1944)

Filósofo y teólogo ortodoxo ruso; es quizá con P. Florensky el más representativo de los pensadores de las iglesias orientales en el siglo XX. Fue marxista y profesor de Economía Política y Derecho en las universidades de Kiev y Moscú (desde 1897), siendo diputado en la Duma o Parlamento ruso (1907), pero los mismos estudios de fondo antropológico y su experiencia personal le llevaron al cristianismo y a la Iglesia ortodoxa, en la que se ordenó de sacerdote el año 1918. Perseguido y desterrado por las autoridades soviéticas (1923), empezó a enseñar en el Instituto de Teología Ortodoxa de París.

1. *Una vida para la teología*

Boulgakov fue filósofo y economista, un hombre implicado en la transformación social que desembocó en el marxismo soviético. Sus primeras obras, que tratan de economía, marxismo y comercio, se sitúan dentro del gran proceso de transformación de Rusia a comienzos del siglo XX. Éstos son sus títulos, traducidos al castellano: *Capitalismo y agricultura* I-II (1900); *Del marxismo al idealismo* (1903); *La religión de la humanidad divina en L. Feuerbach* (1905); *Karl Marx como tipo religioso* (1905); *Filosofía y comercio* (1912).

Pero en un momento dado, mientras la revolución social avanzaba inexorable en Rusia, Boulgakov fue descubriendo otro mundo interior (eclesial) y así elaboró una obra teológica de hondura impresionante. Sus libros, publicados en ruso, han sido traducidos al francés y a otros idiomas, convirtiéndose en punto de referencia fundamental para el despliegue de la teología y la cultura del siglo XX. Sus ideas de tipo teosófico, como la díada Logos-Pneuma, y su visión de la Sabiduría divina que se expresa en la creación (manifestándose de un modo especial por María) suscitaron el rechazo de algunos círculos más conservadores de la Iglesia rusa, que quiso declararle herético. Sin embargo, la ayuda y apoyo de sus amigos (como Eulogio, arzobispo metropolitano para Europa occidental), también en el exilio, le permitieron seguir realizando su trabajo pastoral como sacerdote y su labor intelectual como teólogo. El pensamiento de Boulgakov gira en torno a la cristología, recreada desde una experiencia sofiánica, centrada en la relación entre el Verbo y el Espíritu, con elementos derivados del gnosticismo ortodoxo y de la tradición palamita (↗ Palamás). Todas las antinomias del pensamiento y todos los problemas de

la historia humana convergen en el hecho central de la encarnación del Verbo, que es la Sabiduría de Dios. Desde esta luz, reforzada por la del Apocalipsis, Boulgakov comenta la historia y el destino del hombre.

Sus obras constituyen un sistema de pensamiento total, que puede dividirse en dos trilogías: a) Boulgakov escribió una trilogía bíblico-simbólica sobre el mundo creado, que viene a presentarse como revelación de Dios, en sus representantes creados más sublimes: *La zarza ardiente* (que es María, madre de Jesús), *El amigo del Esposo* (que es Juan Bautista), *La escala de Jacob* (que es el signo de lo angélico). Esas obras han sido traducidas ante todo al francés, bajo la supervisión del mismo Boulgakov, y se siguen publicando (en París) con los títulos: *Le Buisson Ardent*, 1987; *L'Ami de l'Époux*, 1997; *L'Échelle de Jacob: des Anges*, 1987. En ellas se despliega el mundo misterioso de las obras de Dios, que son expresión y presencia de su Energía eterna. b) Su segunda trilogía, de tipo dogmático, expone el despliegue y sentido del mundo increado, con el título general de *La Sabiduría de Dios y la Teantropía*; la misma *Sophia* de Dios se abre a los hombres, de manera que podemos hablar de una teo-antropía, es decir, de una deo-humanidad. Esta obra dogmática, que forma uno de los tratados teológicos más monumentales del siglo XX, consta también de tres volúmenes: *El Cordero de Dios* (cristología), *El Paráclito* (pneumatología), *La esposa del Cordero* (eclesiología y escatología). También estas obras han sido publicadas en versión francesa (en París): *Du Verbe incarné*, *L'Âge d'Homme*, 1982; *Le Paraclet*, 1996; *L'Épouse de l'Agneau: la création, l'homme, l'Église et la fin*, 1984.

Lo que da coherencia al pensamiento de Boulgakov es la sofiología, un tema que él comparte con los otros grandes pensadores cristianos de Rusia: ↗ Soloviev y Florensky. Algunos le han acusado de gnosticismo (ideología espiritualista) y de idealismo (habría retomado el modelo de algunos pensadores alemanes del siglo XIX, en la línea de ↗ Schelling y Hegel). Pero es muy difícil reducir de esa manera su pensamiento, filosóficamente denso, lleno de simbolismo místico. Tanto las obras ya citadas de las dos trilogías, como otras, que también han sido publicadas en francés, en París (*L'icône et sa vénération*, 1996; *La Lumière sans déclin*, 1990; *L'Orthodoxie*, 1980), han empezado a ser traducidas a diversos idiomas como el italiano, el inglés y el alemán. Les espera, sin duda, un largo futuro. A continuación quiero poner de relieve dos rasgos esenciales del pensamiento teológico de Boulgakov: su insistencia en las hipóstasis divina (plano inmanente) y su manera de entender el despliegue de la divinidad.

2. *Las hipóstasis en Dios*

Nadie que yo sepa ha desarrollado el pensamiento trinitario con la hondura de Boulgakov (ni ↗ Amor Ruibal, ni Zubiri...). Algunas de sus ideas pueden resultar demasiado especulativas, en una línea gnóstico-idealista, pero ellas nos permiten recuperar los mejores elementos de la gran tradición teológica de Oriente, que aquí aparece dialogando con la mejor filosofía moderna de Occidente.

> «En cuanto a la hipóstasis, Dios –el Sujeto Absoluto– es una personalidad tri-hipostática que reúne en su única conciencia personal *todos* los modos del principio personal: *yo, tú, él, nosotros, vosotros*... Manifestado hasta el fin e íntegramente realizado, el principio personal, la hipóstasis, es una personalidad tri-hipostática, donde la unidad personal se descubre en la realidad de los tres centros hipostáticos o hipóstasis, en la tri-unidad. Éste es propiamente el número divino: ni tres ni uno, sino, en su forma singular, tres en uno, Trinidad. Este ser hipostático no se realiza estáticamente, como la conciencia de un *yo* unipersonal, inmóvil, posándose en sí mismo, como la conciencia de un yo separado, aislado en sí mismo (de todas formas, este estático, este *yo* que se cierra y busca en sí mismo su culminación no es más que una apariencia, porque todo *yo* implica *tú, nosotros, vosotros*).
>
> El ser hipostático divino se realiza cinéticamente (en movimiento), como el acto por el cual, desde toda la eternidad, él se afirma trinitariamente en otro. Esta afirmación actual de sí constituye el *amor:* las hogueras de la tri-hipóstasis divina se abrazan en cada uno de los centros hipostáticos, sólo para unirse, para identificarse, saliendo fuera de sí para penetrar cada una en el otro, por la ardiente renun-

cia del amor personal. *En sentido estático* la personalidad uni-hipostática es el polo de la afirmación de sí y de la repulsión, ella es egocéntrica. *Dinámicamente,* la personalidad se realiza como fuente de amor que renuncia a sí mismo, extasiándose en otro *yo*.

La Santa Trinidad, siendo personalidad, es justamente un principio personal cinético de ese tipo. En ella, el ser estático de cada centro personal es el origen de una egresión o salida actual, donde la afirmación personal de sí se encuentra sobrepasada y abolida; y la persona se realiza como anillo de este amor trinitario, conteniendo en sí mismo la fuente de su movimiento. Por esta razón hay que decir de la Persona Divina que, siendo tri-hipostática, es tan real en una sola hipóstasis como en las tres, pues ella es la reciprocidad del amor eternamente realizado que trasciende la singularización personal e idéntica de tres en uno y, sin embargo, existe ella misma en la existencia real de estos tres centros personales...

La personalidad divina, única y tri-hipostática, define la naturaleza divina... Siendo tri-hipostático, Dios tiene su naturaleza única, y esta naturaleza la posee, tanto en cuanto es tri-unidad divina en su unidad, como en cuanto es hipóstasis en su ser: no solamente el Hijo es consustancial al Padre (cosa de la que se discutió en tiempos del arrianismo), sino que el Espíritu Santo es también consustancial al Padre y al Hijo. Las tres hipóstasis tienen su naturaleza, pero no en común, no en una posesión común, ni por tanto cada una para sí (cosa que sería el triteísmo), sino como una naturaleza única para todas... En la relación de la Personalidad divina con su naturaleza hay una diferencia radical respecto de aquello que sabemos del espíritu creado».

3. *El despliegue divino*

Boulgakov es quizá el teólogo que más ha reflexionado sobre la *kénosis* de Dios, vinculando así los dos grandes misterios: la encarnación kenónica de Cristo y el despliegue kenótico de las personas trinitarias, que son en la medida en que se entregan. En el capítulo final de mi libro sobre *Los orígenes de Jesús* (Salamanca 1977) desarrollé, desde una perspectiva más bíblica, los elementos fundamentes del modelo teológico de Boulgakov, que sigue siendo apasionante, a pesar de sus posibles riesgos gnóstico.

«El principio *(arkhê)* de la naturaleza divina, como de toda la Trinidad, es el Dios-Padre. Él posee su naturaleza, y esta posesión es un acto hipostático, co-hipostático e inter-hipostático. Dios se encuentra como naturaleza no en sí mismo ni por sí mismo, sino saliendo de sí mismo, dando como Padre nacimiento al Hijo. La paternidad es la imagen del amor donde aquel que ama quiere poseerse no en sí mismo, sino fuera de sí, para dar su yo a este otro-yo, identificado con él, para manifestar su yo en un nacimiento espiritual... El espíritu creado no es capaz de concebir este engendramiento del Hijo por el Padre, engendramiento de la persona por la persona. Esta fuerza engendrante es el éxtasis de la salida de sí mismo, una "devastación" de sí mismo que es, al mismo tiempo, la realización de sí por este engendramiento en el que Dios realiza su naturaleza hipostáticamente límpida, el "sí mismo", en la hipóstasis del Hijo, que es su Verbo. Para el Padre, engendrar es vaciarse a sí mismo, darse a sí mismo y todo lo que es suyo a un otro, un éxtasis de sacrificio que consuma todo...

El Padre engendra, el Hijo nace: dos imágenes del nacimiento, una activa, otra pasiva. No puede entenderse aquí el surgimiento a partir del no-ser, de algo que antes no existía, pues las hipóstasis divinas son igualmente eternas. El Padre es la causa *(aitia)* del Hijo, pero no en el seno de su origen, sino solamente en el seno de su reciprocidad eterna: reciprocidad del engendrador y del engendrado, del revelador y del revelado, del sujeto y del predicado. Sin embargo, aquello que de parte del Padre es engendramiento activo es de parte del Hijo nacimiento pasivo, natividad obediente. El Hijo en tanto que Hijo se posee a sí mismo (posee lo suyo) no como sí mismo en lo suyo..., sino como imagen del Padre. La filiación espiritual consiste precisamente en que el Hijo se vacía a sí mismo en el nombre del Padre: la filiación es ya kénosis eterna...

El amor del Hijo es la humildad del sacrificio, de la renuncia de sí. Y si el Padre no quiere poseerse en sí mismo, sino fuera de sí mismo, en el Hijo, el Hijo tampoco quiere poseerse para sí, sino que ofrece su "suidad" personal en sacrificio a su Pa-

dre; de esa forma, el Verbo se hace mudo en sí mismo, haciéndose Verbo del Padre; siendo rico, él se despoja y queda en silencio en el seno del Padre. El sacrificio del amor paterno es la renuncia, la aniquilación de sí mismo por el nacimiento del Hijo. El sacrificio del amor filial es el vaciamiento de sí mismo por el nacimiento *ex Patre,* en la aceptación de su nacimiento como natividad.

Éstos no son sólo hechos eternos, sino que son también actos, acciones, de una parte y de la otra. En su realidad, el sacrificio del amor es dolor eterno; no es dolor de limitación, que sería incompatible con el absoluto de la vida divina, sino dolor de la autenticidad del sacrificio y de su inmensidad. Este dolor del sacrificio no solamente no contradice la bienaventuranza total de Dios, sino que, al contrario, es el fundamento de esta bienaventuranza, que sería vacía e irreal si no estuviera fundada sobre un sacrificio auténtico, sobre la realidad del sufrimiento. Si Dios es amor, él es también sacrificio que, a través del sufrimiento, manifiesta la fuerza victoriosa del amor y su alegría».

BIBL. Cf. A. Arjakovsky, *Essai sur le père Serge Boulgakov (1871-1944), philosophe et théologien chrétien* (París 2006); K. Naumov, *Serge Boulgakov*, *Bibliographie* (París 1984).

BOURGEOIS, Roy (n. 1938)

Sacerdote y activista católico norteamericano, de la Sociedad de vida apostólica de Maryknoll (Catholic Foreign Mission Society of America), excomulgado *latae sententiae* por reivindicar la igualdad entre hombres y mujeres, y apoyar la ordenación sacerdotal de las mujeres. Estudió Ciencias y Geología en la Universidad de Southwestern, Louisiana, y sirvió durante varios años como oficial en la Marina de Estados Unidos, en la guerra de Vietnam, y recibió varias condecoraciones. Después entró en el seminario de los misioneros de Maryknoll, siendo ordenado sacerdote y enviado a Bolivia, donde trabajó durante cinco años, al servicio de los pobres, hasta ser arrestado y deportado por su actividad. Desde el año 1980 se ha venido manifestando en contra de la política militar de Estados Unidos, sobre todo a partir de los asesinatos de religiosas y religiosas en El Salvador (realizados con el apoyo militar de Estados Unidos). El año 1990 fundó la School of the Americas Watch (SOA Watch), para protestar contra la política militar de Estados Unidos a favor de las dictaduras militares. En esa línea, el P. Bourgeois y su organización han venido realizando diversas manifestaciones no violentas, inspirados en la doctrina de los derechos humanos y en el Evangelio.

En otra línea, en agosto del año 2008, el P. Bourgeois participó de manera voluntaria en una ceremonia de ordenación presbiteral de mujeres, dentro de la Iglesia católica, pronunciando además una homilía en defensa del derecho de las mujeres a la ordenación. El caso es significativo porque, conforme a la Congregación para la Doctrina de la Fe, tanto las mujeres ordenadas como los que participan en su ordenación incurren en excomunión *latae sententiae*, reservada a la Santa Sede. El 7 de noviembre de 2008, habiendo recibido la amenaza de excomunión, que debía producirse automáticamente en un mes, si no se retractaba, el P. Bougeois escribió una carta abierta a la Congregación para la Doctrina de la Fe ratificando su postura:

> «Con todo el debido respeto, creo que lo que enseña nuestra Iglesia católica en este asunto es un error y no se sostiene en un examen serio. Un informe de la Comisión Bíblica Pontificia, en 1976, apoyaba la investigación de expertos en Escritura, en Derecho Católico y de muchos fieles católicos que estudiaron y reflexionaron las Escrituras, concluyendo que no hay justificación en la Biblia para excluir a mujeres del sacerdocio. Como personas de fe, nosotros profesamos que la invitación al ministerio de sacerdocio proviene de Dios. Profesamos que Dios, Fuente de la vida, creó a los hombres y a las mujeres con el mismo grado de dignidad... Hace ocho años, mientras asistía en Roma a una conferencia por la paz y la justicia, fui invitado a hablar sobre la SOA en Radio Vaticano. Durante la entrevista, indiqué que yo no podría denunciar la injusticia de SOA y quedarme callado sobre las injusticias en mi Iglesia. Terminé la entrevista diciendo: "Nunca habrá justicia en la Iglesia católica hasta que las mujeres puedan ser ordenadas". Yo me mantengo firme hoy en este parecer. Tener un clero totalmente masculino implica que los hombres son dignos

de ser sacerdotes católicos, pero las mujeres no lo son».

Estas palabras nos sitúan ante un tema grave. Siempre han existido diferencias entre la jerarquía y muchos teólogos católicos, pero en la actualidad son, quizá, más grandes y, sobre todo, más públicas. En algunos casos, como en éste de Bourgeois, pueden darse rupturas y excomuniones, pero en la mayoría ya no son posibles, de manera que tiende a existir de hecho una «doble verdad» o, mejor dicho, un pensamiento múltiple. Parece que el tiempo del pensamiento único en la Iglesia católica ha terminado.

BOUSSET, Wilhelm (1865-1920)

Historiador y teólogo alemán, de tradición luterana. Elaboró una visión de conjunto muy influyente sobre la historia y literatura del judeocristianismo y helenismo, distinguiendo el mensaje de Jesús (que era de tipo profético, judío) y el mensaje y vida de las comunidades cristianas helenistas, que, a su juicio, abandonaron el fondo profético de Jesús y asumieron la experiencia ontológica, religiosa y sacral del mundo griego. Jesús habría sido un profeta judío moralista, predicador de un reino centrado en los valores de la bondad de Dios y en la responsabilidad del ser humano ante el juicio. El cambio del contexto judío al helenista (con otra visión de Dios, del hombre y del culto) habría implicado una transformación profunda en la visión de la figura de Jesús y en el sentido de su movimiento religioso. Lo que era un buen moralismo judío (reinterpretado en clave existencial) se habría vuelto mito cristiano, por obra del helenismo.

Conforme a esa postura, aceptada como axioma por una legión de exegetas germanos y luego de todos los países, el paso de Jesús, profeta moralista, predicador de un reino centrado en los valores de la bondad de Dios y de la responsabilidad del hombre, al ambiente helenista (con otra visión de Dios, del hombre y del culto) habría implicado una transformación profunda en la experiencia del cristianismo, convertido en una religión distinta. Según esa visión de Bousset, lo más valioso de Jesús, que se hallaba en el principio (en su figura y mensaje), habría sido desvirtuado luego por una Iglesia dogmatizante y helenista.

BIBL. *Die Religion des Judentums im Späthellenistischen Zeitalter* (Tubinga 1903); *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus* (Tubinga 1913). El conjunto de su obra sigue teniendo un valor de referencia, pero debe reinterpretarse desde una perspectiva que permita entender mejor la singularidad apocalíptica de Jesús y del cristianismo primitivo, dentro de un contexto helenistas y judío mucho más amplio y matizado. Sobre su vida y pensamiento, cf. A. F. Verheule, *Wilhelm Bousset. Leben und Werk. Eine theologiegeschichtlicher Versuch* (Amsterdam 1973).

BOUYER, Louis (1913-2004)

Teólogo cristiano francés, de origen protestante. Estudió en Estrasburgo y París y recibió la influencia de ↗ Cullmann y S. Boulgakov. Se ordenó pastor luterano, pero después se convirtió al catolicismo (1944), ingresando en la Congregación del Oratorio (1947). Ha sido consultor del Concilio Vaticano II, ha pertenecido a la Comisión Bíblica de Roma y su teología ha influido mucho en la Iglesia católica entre los años 1960 y 1980. Bouyer ha sido uno de los inspiradores y promotores del movimiento bíblico y litúrgico de Francia, y en esa línea puso de relieve las bases litúrgicas y patrísticas de la teología. Ha participado también en el diálogo cristiano-marxista, siendo muy crítico con la mentalidad capitalista. En los últimos años ha insistido en la necesidad de mantener el centralismo romano, levantando su voz contra aquellos movimientos y actitudes que, a su juicio, implican una descomposición del catolicismo y una fragmentación secular de la teología. La mayor parte de sus obras han sido traducidas al castellano y han marcado la mentalidad teológica de una parte significativa de la Iglesia actual.

BIBL. *La iniciación cristiana* (Madrid 1961); *Introducción a la vida espiritual* (Barcelona 1964); *Eucaristía: teología y espiritualidad de la oración eucarística* (Barcelona 1969); *Diccionario de Teología* (Barcelona 1969); *La Iglesia de Dios. Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu Santo* (Madrid 1973); *La Biblia y el Evangelio* (Madrid 1977).

BOVON, François (n. 1938)

Biblista y teólogo protestante suizo, de cultura francesa. Licenciado en Teología por la Universidad de Lausana (1961) y doctorado por la Universidad

de Basilea (1965). Pastor de la Iglesia evangélica desde 1964. Ha sido profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Ginebra (1967-1993). Actualmente desarrolla su tarea docente e investigadora en la Universidad de Harvard. Ha escrito diversas obras de tipo general sobre el origen del Nuevo Testamento.

BIBL. *De vocatione gentium*. *Histoire de l'interprétation d'Act. 10,1-11,18 dans les six premiers siècles* (Universidad de Basilea 1965); *Les Derniers jours de Jésus*: *Textes et événements* (Neuchâtel 1974); *Place de la liberté*: *Vivre libres selon le Nouveau Testament* (Aubonne *1986)*; *L'œuvre de Luc: études d'exégèse et de théologie* (París 1987). Pero su obra más significativa es su monumental comentario a Lucas, del que han salido hasta ahora tres volúmenes, traducidos al castellano: *El evangelio según san Lucas I (Lc 1-9,50)*; *El evangelio según san Lucas II (Lc 9,51-14,35)*; *El evangelio según san Lucas III (Lc 15,1-19,27)*. Es un comentario monumental, que vincula el aspecto teológico y literario, destacando la *Wirkungsgechichte* o historia del influjo del texto.

BOYD, Gregory (n. 1957)

Teólogo y pastor protestante de Estados Unidos. Se educó como católico, pero, después de haber perdido la fe, volvió al cristianismo, en línea protestante. Estudió en la Yale Divinity School (1982) y en el Princeton Theological Seminary (1987). Ha sido profesor de Teología en la Bethel University. Está vinculado a la «process theology» de Ch. ↗ Hartshorne, pero queriendo superar sus implicaciones «no cristianas», para construir en esa línea una teología filosófica que desemboque en un teísmo capaz de dialogar con el pensamiento actual. Conforme a esa visión, desarrollada en *God of the Possible. A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids 2000), la realidad se encuentra abierta al futuro, en una línea que nos lleva a plantear la forma del conocimiento de Dios, como supieron y discutieron los grandes teólogos del siglo XVI (↗ Báñez, Molina). Boyd se ha opuesto a la política de los conservadores en Estados Unidos, pues el Reino de Dios, predicado por Jesús, no puede vincularse a ninguna ideología particular, de tipo nacionalista. Partiendo de ese supuesto, Boyd ha mostrado que el compromiso por la no violencia y el amor al enemigo constituye un elemento central del evangelio cristiano (cf. *The Myth of a Christian Nation: How the Quest for Political Power Is Destroying the Church*, Grand Rapids 2006). Boyd ha defendido también el carácter trinitario del Dios cristiano, poniendo de relieve, en contra del Jesus Seminar, la validez histórica fundamental de las tradiciones de Jesús, como ha mostrado en *The Jesus Legend: A Case for the Historical Reliability of the Synoptic Jesus Tradition* (Filadelfia 2007).

BIBL. Cf. también *Trinity and Process: A Critical Evaluation and Reconstruction of Hartshorne's Di-Polar Theism. Towards a Trinitarian Metaphysics* (1992); *Oneness Pentecostals and the Trinity* (1992); *Cynic Sage or Son of God?* (1995); *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (2000); *The Myth of a Christian Nation: How the Quest for Political Power Is Destroying the Church* (2006).
WEB: www.gregboyd.org

BRANDON, Samuel (1907-1971)

Historiador y exegeta británico, ministro de la Iglesia anglicana y profesor de la Universidad de Manchester. Su obra más importante como estudioso de las religiones ha sido la edición del *Diccionario de las religiones comparadas* I-II (Madrid 1975). En el campo exegético ha puesto de relieve las implicaciones políticas del movimiento de Jesús y, aunque no todos los investigadores están de acuerdo, sus conclusiones son muy importantes para el estudio del surgimiento de la Iglesia. Ha situado la muerte de Jesús en el contexto de los conflictos políticos y sociales de su tiempo, interpretados desde el gran enfrentamiento del judaísmo con el Imperio romano. También ha destacado la importancia de la caída de Jerusalén (el año 70 d.C.) para el surgimiento de la Iglesia cristiana y, en especial, para el evangelio de Marcos. Las implicaciones de sus tesis han sido quizá manipuladas por algunos de sus seguidores (llegando a pensar que Brandon identifica el cristianismo con un simple movimiento político). Pero él no ha reducido el cristianismo a un proyecto político, ni ha entendido el movimiento de Jesús en línea de pura violencia. Rectamente asumidas, sus tesis siguen siendo básicas para el mejor conocimiento del contexto y de las implicaciones del evangelio, desde su contexto social.

BIBL. *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (Londres 1951); *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* (Manchester 1967); *The Trial of Jesus of Nazareth* (Nueva York 968).

BRAUN, Herbert (1903-1991)

Historiador y exegeta protestante alemán, vinculado a la Escuela de la historia de las religiones y a la interpretación existencial del evangelio (en la línea de R. ↗ Bultmann). Estudió Teología en la Universidad de Halle y desde 1930 hasta 1947 fue párroco. Después fue profesor en la Universidad de Maguncia. Su memoria está especialmente vinculada al estudio del entorno judío de Jesús y, en especial, a los textos recién descubiertos de Qumrán, a los que dedicó dos monografías que siguen siendo ejemplares: *Spätjüdische un frühchristlicher Radikalismus. Jesus von Nazareth und die essenische Qumransekte* I-II (Tubinga 1957); *Qumran und das Neue Testament* (Tubinga 1966). Publicó también un comentario a Hebreos: *An die Hebräer* (Tubinga 1984).

Su obra sobre Jesús se tradujo al castellano (*Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo,* Salamanca 1975, con prólogo de X. Pikaza). En ella, H. Braun avanza en la línea de Bultmann, presentando a Jesús como voz o llamada de Dios, que transforma al ser humano, haciéndole capaz de vivir en gratuidad, pasando del plano de la ley con su imperativo (tú debes) al plano de la afirmación gratuita del don de Dios (tú eres). A su juicio, en el mensaje y vida de Jesús, Dios desaparece como ser exterior (objetivo), para revelarse como palabra de autenticidad existencial, en la misma vida humana. Lo que importa en el mensaje de Jesús no es la existencia o no existencia de un Dios separado, sino el cambio de ser y conducta de los hombres, que escuchan la Palabra y la despliegan de un modo vital. A juicio de Braun, Dios se identifica con la profundidad de la vida liberada de los hombres. Según eso, el cristianismo no implica ningún tipo de metafísica (no es necesaria la fe en un Dios independiente), sino una ortopraxia liberadora. En otro tiempo, Dios actuaba como una cámara donde los hombres proyectaban sus ilusiones y carencias. Jesús, en cambio, ha interpretado a Dios como principio de liberación, de manera que más que su esencia/existencia en sí lo que importa es su presencia como fuente y meta de libertad para los hombres.

BIBL. Cf. también *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt* (Tubinga 1971). Para una visión de conjunto de su vida y obra, cf. H. D. Betz y L. Schottroff, *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun zum 70. Geburtstag* (Tubinga 1973).

BREMOND, Henri (1865-1933)

Historiador católico francés. Fue jesuita (1882-1904) y dirigió la revista *Études* (1900-1904), abandonando después la Compañía para dedicarse con más libertad al estudio y a las actividades literarias. Su principal aportación a la historia del pensamiento cristiano es su monumental *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* I-XI (París 1916-1933). Se trata de una de las más obras importantes sobre la historia del pensamiento cristiano (especialmente católico), centrado en el «gran tiempo francés», en los siglos XVII y XVIII. Ella ha marcado los estudios posteriores del pensamiento religioso, hasta el día de hoy, como ha puesto de relieve una reedición actualizada de François Trémolières, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France. Edition intégrale et augmentée* I-V (París 2006). Como Trémolières ha puesto de relieve, Bremond quería haber escrito la historia «espiritual» de Francia, desde las guerras de religión (s. XVI) hasta el primer tercio del siglo XX, pero sólo llegó a finales del siglo XVIII, en el comienzo de la Revolución. Según Bremond, la historia religiosa de Francia no se centra en los grandes racionalistas (en una línea que puede ir de ↗ Descartes a Rousseau), ni en los semijansenitas (en la línea de Port-Royal: ↗ Arnauld, Saint-Cyran), como se ha venido diciendo, sino en el «humanismo devoto», representado sobre todo por ↗ Francisco de Sales y P. Bérulle. El principal tema de fondo de esa historia ha sido el amor puro (↗ Fénelon), con lo que está en el fondo del «sentimiento» religioso. Significativamente, Francia, país de la razón, aparece a los ojos de Bremond como país del sentimiento religioso.

BIBL. *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion* (París 1901); *Bienheu-*

reux Thomas More (París 1903); *Newman, essai de biographie psychologique* (1906); *Sainte Jeanne de Chantal* (1913); *La poésie pure. Prière et poésie* (1926); *Introduction à la philosophie de la prière* (1929).

BRENTANO, Franz (1838-1917)

Filósofo alemán. Fue católico y sacerdote. Estudió en Múnich, Berlín y Wurzburgo, habilitándose con una tesis sobre el método de la filosofía, que, a su juicio, es el mismo de las ciencias. Renunció al sacerdocio y al catolicismo oficial por no aceptar las definiciones dogmáticas del Vaticano I. Fue por un tiempo profesor de Filosofía en Viena, pero tuvo que abandonar la cátedra para poder casarse. Quiso superar el idealismo, y el positivismo, volviendo a un tipo de realismo cercano al de Aristóteles. Su aportación más significativa es el estudio de la «intencionalidad» de la conciencia. A su juicio, no existe una conciencia cerrada en sí (contra Descartes), ni tampoco una conciencia abierta hacia una idea absoluta (contra Hegel), pues toda conciencia es «conciencia de», es decir, remite a un objeto. Eso significa que el pensamiento no es algo que se basta a sí mismo, sino que va siempre más allá de sus límites, abriéndose a la realidad.

Brentano ha puesto de relieve el hecho de que el hombre es un ser intencional, abierto a la realidad. Desde esa base ha planteado el tema de la existencia de Dios en cuanto tal, no como simple idea. En un primer momento, él quiso buscar a Dios analizando la finalidad de la naturaleza (prueba teleológica). Hacia el final de su vida puso más de relieve el tema de la contingencia humana, que ha de estar siempre vinculada a lo divino. En esa línea ha estudiado el tema de la religión, resolviéndolo de un modo teísta, afirmando la existencia de un Dios que actúa como creador y juez de todo lo que existe. Más aún, él ha pensado que la religión más perfecta es el cristianismo y dentro del cristianismo la confesión católica.

BIBL. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (Hamburgo 1889; versión cast. *El origen del conocimiento moral*, Madrid 1927); *Über die Zukunft der Philosophie,* 1893 (versión cast. *El porvenir de la filosofía*, Madrid 1936); *Religion und Philosophie* (Berna 1955); *Grundzüge der Aesthetik* (Berna 1959). Una edición de conjunto de su obra en: *Franz Brentano. Sämtliche veröffentlichte Schriften* I-X (Salzburgo 2000ss).

BREUIL, Abbé (1877-1961)

Sacerdote y paleontólogo católico francés, que se llamaba Henri Edouard Prosper, aunque se le conoció siempre con el nombre de «abbé» (el cura) Breuil. Fue el más importante de los historiadores de la prehistoria, que descubrió, analizó y comentó algunas de las cuevas y pinturas rupestres más significativas del mundo, en Francia, España, China y África. Entre sus colaboradores se cuenta P. ↗ Teilhard de Chardin. Sus estudios fueron básicos para el conocimiento de las cuevas de Lascaux (Francia) y de Altamira y del Castillo (en España). Por encima de todas las posibles discusiones teóricas, la obra de científicos y pensadores como Breuil ha servido para que el pensamiento cristiano pueda reconciliarse con la ciencia y con la prehistoria de la humanidad.

BIBL. *Notes de voyage paléolithique en Europe centrale* (1924); *Stations paléolithiques en Transylvanie* (1925); *Mémoires originaux, peintures rupestres préhistoriques du Harrar Abyssinie* (1934); *Les Peintures ruprestres schématiques de la Péninsule Ibérique* I-II (1933); *En marge des mégalithes de Carnac* (1940); *Les hommes de la pierre ancienne* (1951); *Quatre cents siècles d'art pariétal* (1952); *Soixante ans de découvertes d'hommes primitifs et leur influence sur les idées* (1958); *L'art de l'époque du renne en France, avec une étude sur la formation de la science préhistorique* (1959).

BRITO, Emilio (n. 1942)

Filósofo de la religión y teólogo católico, de la Compañía de Jesús, nacido en la Habana (Cuba). Es quizá el más significativo de los investigadores del trasfondo religioso de la gran filosofía del idealismo alemán. Su tesis doctoral, dedicada al pensamiento de Hegel (*Hegel et la tache actuelle de la christologie*, París 1979), sigue siendo el esfuerzo más importante por la comprensión de la revelación y presencia de Dios en Cristo en diálogo con el pensamiento hegeliano. Se trata de una obra aún parcialmente inmadura, que depende de la visión de los grandes cristólogos modernos (como K. ↗ Rahner y von Balthasar); pero ella ofrece las bases para un planteamiento de las vinculaciones y diferencias entre la tarea de la filosofía y la de la teología. A partir de ese libro, E. Brito ha publicado, de manera selectiva y muy bien organizada, una serie de libros sobre otros grandes filósofos y teólogos de principios del siglo XIX.

Las más significativas son: a) *La Théologie de Fichte* (París 2007); un estudio completo del pensamiento de ↗ Fichte en perspectiva teológica, desde la fase prekantiana hasta los últimos escritos, en los que Fichte se acerca al mensaje del evangelio de Juan. b) *Philosophie et théologie dans l'œuvre de Schelling* (París 2000). No es mucho lo que se ha escrito sobre la teología en Schelling, a pesar de su influjo en algunos pensadores modernos (como ↗ Kasper y Forte); a pesar de ello podemos afirmar que, a lo largo de su fuerte evolución, Schelling ha sido siempre filósofo y teólogo cristiano, de forma que es difícil separar las dos vertientes de su pensamiento. Así lo ha mostrado Brito, esforzándose por poner de relieve la forma en que Schelling ha querido superar el riesgo de una disolución idealista de la fe cristiana, desde la perspectiva de la creatividad simbólica. c) *Schleiermacher and Spirit Christology: Unexplored Horizons of The Christian Faith* (Lovaina 1994). Partiendo de Schleiermacher, Brito analiza las posibilidades y aportaciones de una «Spirit christology», es decir, de una cristología en la que Jesús aparece básicamente como un hombre «habitado» por el Espíritu de Dios, en el sentido mesiánico del término. Esa perspectiva nos sitúa ante una nueva visión de la Trinidad y del carácter divino de Jesús, en una línea que ha sido explorada por teólogos como ↗ Lampe.

Éstas son, hasta el momento, las aportaciones más importantes de E. Brito a la historia del pensamiento filosófico cristiano, desde una perspectiva teológica. Él ha colaborado, además, en numerosas obras colectivas sobre el tema, publicadas especialmente en francés, su lengua cultural. Ha empezado a elaborar una síntesis personal del pensamiento cristiano en la modernidad. Sus trabajos ofrecen una de las aportaciones más significativas del pensamiento cristiano de principios del siglo XXI.

BROWN, Raymond E. (1928-1998)

Exegeta y teólogo católico norteamericano, de amplia producción y gran influjo a lo largo del último tercio del siglo XX. Se le recuerda, sobre todo, por su *Comentario a Juan* (Madrid 1979) y de un modo especial, por su *Introducción al Nuevo Testamento* (Madrid 2002), donde ofrece un buen panorama del origen, sentido y divisiones del texto bíblico, presentando los bloques temáticos y los libros concretos, con extensa bibliografía. Ha sido también importante su trabajo sobre *El nacimiento del Mesías. Comentario a los relatos de la infancia* (Madrid 1982), que ha marcado casi todos los estudios posteriores sobre el tema, destacando de un modo especial el carácter simbólico y teológico de los textos evangélicos. Ha publicado además una obra monumental sobre *La muerte del Mesías* (Estella 2006), donde recoge y evalúa los temas de conflicto que llevaron a la ejecución de Jesús, desde una confianza básica en los datos de los evangelios. Especialmente significativa en su obra, en colaboración, *Nuevo Comentario Bíblico San Jerónimo* (con dos volúmenes: Antiguo y Nuevo Testamento, Estella 2004), con una introducción básica a los temas de la historia de Jesús y al despliegue del Nuevo Testamento, y una bibliografía castellana actualizada.

En un contexto más teológico quiero destacar su *Introducción a la cristología del Nuevo Testamento* (Salamanca 2001). Se publicó en 1994 y el paso de los años no ha hecho perder su actualidad, pues las tendencias fundamentales se han mantenido. La obra se divide en dos partes: 1. *Cristología de Jesús* (lo que hizo y dijo, lo que pensó sobre sí mismo). 2. *Cristologías de los cristianos:* diversas perspectivas del Nuevo Testamento y temas clásicos (Pascua y Parusía, Concepción por el Espíritu y Preexistencia). Brown no ha desarrollado todos los problemas hermenéuticos de fondo, pero ha ofrecido una de las mejores introducciones críticas que hoy puedan hallarse al estudio de Jesús en el Nuevo Testamento.

BIBL. Ha dirigido dos obras muy significativas para el pensamiento católico, en línea ecuménica: *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander 1976); *María en el Nuevo Testamento. Una evaluación conjunta de estudiosos católicos y protestantes* (Salamanca 1982). Quizá su obra que más ha influido en la visión de la historia de la Iglesia en el tiempo del Nuevo Testamento es *La comunidad del Discípulo Amado* (Salamanca 1997).

BRUNNER, Emil (1889-1966)

Teólogo calvinista suizo, de lengua alemana. Ha formado parte del movimiento de la teología dialéctica (↗ Barth,

Bultmann, Gogarten) y ha sido profesor de la Universidad de Zúrich, influyendo no sólo en la teología, sino en el pensamiento religioso del mundo de cultura alemana. Después de haber compartido por un tiempo un mismo pensamiento, E. Brunner ha mantenido una fuerte controversia con K. ↗ Barth, que le ha acusado de olvidar la radical supremacía de la Palabra de Dios. En contra de Barth, Brunner ha puesto de relieve la necesidad de un diálogo entre el hombre y Dios, interpretando el cristianismo como experiencia radical de alianza. En esa línea ha combatido no sólo en contra de un objetivismo dogmático (como si la fe se fundara en una serie de normas y principios exteriores al hombre), sino también en contra de un «subjetivismo trascendental (como si Dios se impusiera sobre el hombre desde fuera). Brunner es en línea protestante el mejor ejemplo de una teología del diálogo, desarrollada también por otros autores de su tiempo, tanto judíos (M. Buber) como cristianos (↗ Ebner).

El primer volumen de su *Dogmatik* se titula *Die Christliche Lehre von Gott,* donde, aceptando la importancia que K. ↗ Barth ha concedido al tema, afirma que el Dios bíblico se encuentra siempre vinculado al kerigma, de manera que no puede ser objeto de una sistematización dogmática. El centro del kerigma no es el «dogma» de la Trinidad, sino la confesión de Dios. El Nuevo Testamento revela el «nombre» de Dios como Padre, por medio de su Hijo, en el Espíritu Santo. De esa manera, el nombre de Dios se expresa en «tres nombres» (Padre, Hijo y Epíritu Santo) que alcanzan todo su sentido dentro del despliegue salvador de la revelación de Dios. Eso significa que sólo puede hablarse de «trinidad» de una manera kerigmática. Buscar un dogma trinitario fuera del kerigma sería ir en contra de la Biblia.

BIBL. *Die Mystik und das Wort* (Tubinga 1924); *Natur und Gnade* (Tubinga 1934); *Wahrheit als Begegnung* (Zúrich 1938); *Das Ewige in Zukunft und Gegewart* (1953). E. Brunner ha creado además una de las obras de dogmática cristiana más significativas del siglo XX: *Dogmatik* I-III (Zúrich 1946-1950). Sobre su pensamiento, cf. Charles W. Kegley, *The theology of Emil Brunner* (Londres 1962). Bibliografía y visión general de su obra en W. Van Wijnen (ed.), *Das menschenbild im Lichte des Evangeliums. Festschrift zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Emil Brunner* (Zúrich 1950).

BRUNO, Giordano (1548-1600)

Científico, filósofo y teólogo cristiano. De origen católico, fue religioso de la Orden de Santo Domingo y estudió la filosofía de santo ↗ Tomás de Aquino. El año 1576 abandonó la Orden, para pensar con más libertad, como científico y teólogo. Tuvo relaciones con el calvinismo, aunque mantuvo siempre su independencia religiosa. Viajó por diversos lugares de Europa, y residió especialmente en París y Londres, donde escribió algunas de sus obras más significativas. Residió también en Marburgo, Wittenberg, Praga y Fráncfort, imprimiendo obras de tipo científico, filosófico y teológico que le hicieron famoso en los círculos cultos. Protegido por un noble veneciano, volvió a Italia, pero ese mismo noble lo entregó a la Inquisición, el año 1592. Tras un duro juicio, dirigido por ↗ Roberto Belarmino, y no queriendo retractarse, fue condenado a muerte y quemado en la hoguera del Campo dei Fiori de Roma, el 17 de febrero del año 1600.

Defendió la doctrina de la infinitud del universo, concebido como un conjunto de seres que se oponen y se implican mutuamente, a través de un proceso vital, que se identifica con el Todo Divino, entendido como causa inmanente del mundo. El mismo universo es, por tanto, sagrado, siendo a la vez Uno y Múltiple. A su juicio, Dios ha de entenderse como una Ley inmanente de la realidad que vincula y reúne, en su diferencia, todas las mónadas del universo y la religión como un tipo de entusiasmo místico ante la contemplación de la infinitud del universo. En esa línea, sin perder su fondo cristiano, Bruno defiende la unidad de todas las creencias religiosas, vinculadas por la misma adoración cósmica. Más aún, él puede hablar de un «alma divina del mundo», pues concibe todo el universo como gran Viviente, con Dios como su «mente universal», en sentido aristotélico. De esa forma, él ha vinculado en su visión del Dios/Mundo elementos de alquimia y astrología, de neoplatonismo y de pensamiento cercano al de ↗ Nicolás de Cusa. Su condena a muerte fue, y sigue siendo, uno de los acontecimientos más tristes de la historia del pensamiento cristiano.

BIBL. *Sobre el infinito universo y los mundos* (Barcelona 1985); *Los heroicos furores* (Madrid 1987); *Mundo. Magia. Memoria* (Madrid 1997); *Del infinito: el universo y los mundos* (Madrid 1998); *La cena de las cenizas* (Madrid 2004); *El sello de los sellos* (Barcelona 2007). Cf. F. A. Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética* (Barcelona 1983); K. S. de León-Jones, *Giordano Bruno and the Kabbalah* (Lincoln-Nebraska 2004); H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science* (Londres 2002): G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Firenza 1991); M. A. Granada, *Reivindicación de la Filosofía en Giordano Bruno* (Barcelona 2005); *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre* (Barcelona 2002).

BUCERO, Martin (1491-1551)

Teólogo franco-alemán, natural de Alsacia, que profesó en la Orden de los Dominicos y estudió Teología en Heidelberg. Asumió después la Reforma luterana y fue uno de los primeros dirigentes de las iglesias reformadas de Alsacia y después de Suiza y del sur de Alemania. Tomó parte activa en diversas disputas entre católicos y protestantes. Residió hacia el fin de su vida en Inglaterra, siendo consejero del reformador T. Crammer y profesor de Cambridge. Fue un teólogo conciliador, que quiso la paz entre católicos y protestantes, de manera que sus posturas fueron casi siempre de tipo irénico y buscaron la conciliación entre las comunidades cristianas.

BIBL. A partir de 1960 se están publicando sus obras completas (*Martini Buceri opera omnia,* PUF, París).

BUENAVENTURA, San (1221-1274)

Religioso y teólogo franciscano, de origen italiano. Es con ↗ Tomás de Aquino el mayor exponente del pensamiento cristiano del siglo XIII, tanto por su visión del hombre que busca a Dios como por la del Dios que se manifiesta a los hombres. Estudió en la Universidad París con ↗ Alejandro de Hales, comentando después en la misma universidad las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El año 1257 fue elegido General de los franciscanos, teniendo que actuar como mediador entre los dos grupos de hermanos (radicales y moderados), y lo hizo con tanto éxito que algunos le tomaron como segundo fundador de la Orden. El año 1273, el papa Gregorio X le nombró obispo/cardenal de Albano y le encargó la preparación y dirección del Concilio de Lyon II, que debía tratar de la unión de la Iglesia. Murió mientras se celebraba el Concilio. Fue un hombre de Iglesia y un contemplativo, en la línea de la tradición patrística y espiritual, más que un especulativo como Tomás de Aquino. Su teología es de tipo orante y experimental, no de razonamiento crítico, siendo a pesar de ello (o por ello) de gran profundidad. Buscó los vestigios de Dios en el mundo y en la vida humana, dentro de la mejor tradición platónica, con Filón, ↗ Orígenes, Gregorio de Nisa y Dionisio Areopagita, Agustín y Ricardo de San Víctor. Quiso alabar a Dios con los *querubines-serafines* de Is 6 (y Ez 1), siguiendo a Francisco, de manera que su teología acaba siendo un ejercicio de oración.

1. *Principio teológico*

Resulta imposible evocar todos los aspectos de su teología, que se contiene básicamente en *Commentarii in IV libros Sententiarum Petri Lombardi*; *Quaestiones disputatae de perfertione evangelica*; *Breviloquium* (un compendio de la teología); *Itinerarium mentis in Deum* (ascenso del hombre a Dios); *Collationes in Hexaemeron*, y también en otros que aparecen editados en sus *Obras*. En el contexto de este diccionario quiero recoger algunos elementos de su visión de la Trinidad, que se sitúa en la línea del pensamiento de ↗ Ricardo de San Víctor, desde la perspectiva del amor contemplativo. Más que de una prueba racional de Dios, Buenaventura habla de un *vestigium* (huella), palabra que le sirve para expresar el carácter simbólico y contemplativo de la teología. Más que la especulación intelectual, le ha importado el camino de búsqueda, que le va llevando desde las huellas de Dios en el mundo hasta la verdad del Dios que se refleja en las cosas del mundo y culmina en Jesús, Libro de Dios.

> «Dios-Trinidad se manifiesta y ofrece el testimonio de sí mismo por el vestigio de la omnipotencia, de la sabiduría y de la voluntad divina que hallamos en las cosas. Y dado que ese vestigio aparece claramente en todas y cada una de las criaturas –cada una en efecto está dotada de poder, de verdad y de bondad– resulta claro que el Dios-Trinidad se manifiesta y da testimonio de sí mismo como realidad

trinitaria a través del conjunto de los seres creados. Sin embargo, para que este testimonio pueda ser visto y entendido, Dios abre los ojos y los oídos de sus fieles a través de la revelación de los misterios divinos» (*De Triplici testimonio de SS. Trinitatis*, n. 7).

«El Unigénito de Dios, como Verbo increado, es el Libro de la Sabiduría... ¡Oh!, si yo pudiese hallar este Libro, cuyo origen es eterno; su esencia, incorruptible; su conocimiento, vida; su escritura, indeleble; su meditación, deseable; fácil su doctrina; dulce su ciencia; inescrutable su profundidad; inefables sus palabras, y todas sus palabras un solo verbo. En verdad quien halla este Libro, hallará la vida y alcanzará del Señor la salud» (*El árbol de la vida*, 46).

2. *Dios amor es Trinidad*

San Buenaventura elabora su argumento teológico partiendo de su comprensión de Dios como Perfección y Amor. En este contexto no dialoga con los no creyentes, ni razona desde fuera de la fe, sino que se sitúa dentro de ella, desde la perspectiva del cristiano que quiere comprender lo que está implicado en su fe *(fides quaerens intellectum)*. A su juicio, siendo amor, y para serlo plenamente, Dios ha de ser despliegue personal y comunión de vida.

«Entiende, pues, y considera que aquel Bien (Dios) es óptimo del todo y en su comparación nada mejor puede concebirse. Y ese Bien es de tal manera que no puede concebirse como no existente, dado que es absolutamente mejor el existir que el no existir. Más aún, es un bien que no puede concebirse rectamente a no ser que se le conciba como Uno y Trino. El *Bien, en efecto, es difusivo de suyo*; luego el sumo bien es sumamente difusivo de suyo. Pero la difusión no puede ser suma, no siendo a la vez actual e intrínseca, sustancial e hipostática, natural y voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente y perfecta. Por lo tanto, si no existiera *una producción actual y consustancial*, con duración eterna, en el sumo Bien, y si no surgiera una persona tan noble como la persona que la produce a modo de generación y de espiración –... de suerte que haya un *amado y un co-amado, un engendrado y un espirado*, a saber: el Padre, y el Hijo, y el Espíritu Santo– no podría existir el Sumo Bien, pues no se difundiría sumamente...

Luego el Bien no sería Sumo Bien si careciera de la difusión suma. Por tanto, si con el ojo de la mente puedes co-intuir la pureza de aquella Bondad, que es el acto puro del *Principio* que caritativamente *ama con amor gratuito, con amor debido y con amor compuesto de entrambos*; que es la difusión plenísima a modo de la naturaleza y de la voluntad; que es la difusión a modo del *Verbo*, en quien se dicen todas las cosas, y a modo de *Don*, en quien los demás dones se donan.

Entenderás que, por razón de la suma comunicabilidad del bien, es necesario que exista la Trinidad del Padre, y de] Hijo, y del Espíritu Santo, personas que por ser sumamente *buenas*, por necesidad son sumamente comunicables; por ser sumamente *comunicables*, sumamente *consustanciales*; por ser sumamente consustanciales, sumamente *configurables en semejanza*; por ser comunicables, consubstanciales y configurables en sumo grado, son sumamente *co-iguales* y, por lo mismo, sumamente *coeternas*; propiedades de las que resulta la suma co-intimidad por la que, no sólo una persona está necesariamente en la otra por razón de la *circumincesión* suma, sino también la una obra con la otra por razón de la omnímoda *identidad de la substancia*, virtud y operación de la misma beatísima Trinidad» *(Itinerario de la mente a Dios)*.

3. *Teología franciscana*

Significativamente, Buenaventura ha desarrollado su teología partiendo de una nueva experiencia de Dios, de la que ha sido portador ↗ Francisco de Asís, que así aparece como «lugar teológico», es decir, como impulsor de una nueva visión del cristianismo, en una línea en la que se retoman las intuiciones místicas de ↗ Dionisio Areopagita. De esta manera ha vinculado el «platonismo» de Dionisio (que busca a Dios en un ascenso que le lleva más allá de sí mismo) con el fuerte realismo experiencial de Francisco de Asís, a quien se le ha manifestado el mismo Dios como fuego en el monte de la contemplación (Alvernia). En esa línea, Buenaventura ha interpretado la teología como una expansión de la experiencia contemplativa del mismo Francisco. La teología aparece así como

hermenéutica o interpretación de la santidad de los creyentes:

«Y esto es lo que se dio a conocer al bienaventurado Francisco cuando, durante el exceso de la contemplación en el alto monte..., se le apareció el serafín de seis alas, clavado en la cruz, relación que yo mismo y otros varios oímos al compañero, que a la sazón con él estaba; allí donde pasó a Dios por contemplación excesiva y quedó puesto como ejemplar de la contemplación perfecta, como antes lo había sido de la acción, cual otro Jacob e Israel, como si el mismo Dios invitara a todos los hombres verdaderamente espirituales, por medio de él, más con el ejemplo que con la palabra, a semejante tránsito y mental exceso. Y en este tránsito, si es perfecto, es necesario que se dejen todas las operaciones intelectuales, y que el ápice del afecto se traslade todo a Dios y todo se transforme en Dios. Y ésta es experiencia mística y serenísima, que nadie la conoce, sino quien la recibe, ni nadie la recibe, sino quien la desea; ni nadie la desea, sino aquel a quien el fuego del Espíritu Santo lo inflama hasta la médula. Por eso dice el Apóstol que esta mística sabiduría la reveló el Espíritu Santo.

Así, no pudiendo nada la naturaleza y poco la industria, ha de darse poco a la inquisición y mucho a la unción; poco a la lengua y muchísimo a la alegría interior; poco a la palabra y a los escritos, y todo al don de Dios, que es el Espíritu Santo; poco o nada a la criatura, todo a la esencia creadora, esto es, al Padre, y al Hijo, y a Espíritu Santo, diciendo con Dionisio al Dios trino:

"Oh Trinidad, esencia sobre toda esencia y deidad sobre toda deidad, inspectora soberanamente óptima de la divina sabiduría, dirígenos al vértice trascendentalmente desconocido, resplandeciente y sublime de las místicas enseñanzas, vértice donde se esconden misterios nuevos, absolutos e inmutables de la Teología en lo oscurísimo, que es evidente sobre toda evidencia, en conformidad con las tinieblas y del silencio que ocultamente enseñan, relucientes sobre toda luz, resplandecientes sobre todo resplandor, tinieblas donde todo brilla y los entendimientos invisibles quedan llenos sobre toda plenitud de invisibles bienes, que son sobre todos los bienes".

Digamos esto a Dios. Y al amigo para quien estas cosas se escriben, digámosle con el mismo Dionisio: "Y tú amigo, pues tratas de las místicas visiones, deja con redoblados esfuerzos, los sentidos y las operaciones intelectuales y todas las cosas sensibles e invisibles, las que tienen el ser y las que no lo tienen; y como es posible a la criatura racional, secreta o ignoradamente, redúcete a la unión de aquel que es sobre toda substancia y conocimiento. Porque saliendo por el exceso de la pura mente de ti y de todas las cosas, dejando todas y libre de todas, serás llevado altísimamente al rayo clarísimo de las divinas tinieblas"» (*Itinerario de la mente a Dios*; texto en línea en http://www.franciscanos.net/document/itinerio.htm).

BIBL. Edición completa de sus escritos en *Opera omnia* I-X (Quaracchi 1882-1902). Texto con versión castellana en *Obras de San Buenaventura* I-VI (Madrid 1946-1956). Cf. O. González de Cardedal, *Misterio Trinitario y Existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1966); J. A. Merino, *Historia de la filosofía franciscana* (Madrid 1993); J. Sanz, *San Buenaventura. Experiencia y Teología del Misterio* (Madrid 2000).

BUENO, Eloy (n. 1953)

Teólogo católico español. Ha estudiado en Roma y enseña en la Facultad de Teología de Burgos, poniendo de relieve el carácter misionero de la Iglesia, que ha de entenderse a sí misma como portadora de una Palabra de Dios para el mundo. Al mismo tiempo, destaca la necesidad de acentuar la encarnación de la Iglesia en un lugar y en una sociedad determinada, como experiencia de comunión en la fe y el amor. Se ha esforzado también por fundar la teología y el pensamiento cristiano en la experiencia y presencia de Jesús como Hijo Eterno de Dios. Ha insistido igualmente en la necesidad de promover un diálogo cultural más profundo con el mundo contemporáneo.

BIBL. *Dialéctica de lo cristiano y lo no cristiano en el pensamiento de K. Rahner* (Burgos 1982); *Eclesiología dogmática* (Burgos 1991); *Teología de la misión de la Iglesia* (Madrid 1998); *Eclesiología* (Madrid 1998).

BULÁNYI, György (n. 1919)

Religioso y pacifista católico de Hungría, de la Congregación de las Escuelas Pías (de San José de Calasanz). Fue ordenado sacerdote el año 1943 y

dos años después, en 1945, fundó la comunidad de base de Bokor (el Arbusto), al servicio de la paz y de la no violencia. Su lema básico es el amor a los enemigos y la ayuda a los pobres. Varios miembros de la comunidad fueron condenados a siete y más años de prisión por su pacifismo militante y por negarse a cumplir el servicio militar. El mismo Bulányi fue condenado a cadena perpetua el año 1952, pero fue liberado nueve años después y continuó realizando su tarea social y educativa al servicio de la paz. La comunidad dirigida por él (y después por Gyula Simonyi, nacido en 1953) ha desarrollado varios proyectos de ayuda al Tercer Mundo, realizando, al mismo tiempo, una intensa labor intelectual, produciendo o traduciendo diversas obras al servicio de la comunidad de vida y de la paz. A partir del año 1976 varios obispos de Hungría rechazaron las comunidades de Bulányi como heréticas, por su forma de concebir la Iglesia y, sobre todo, por su rechazo del servicio militar. El año 1981 la Conferencia Episcopal de Hungría condenó los escritos de Bulányi, poniendo el caso en manos para la Congregación para la Doctrina de la Fe (de Roma), que, por medio del cardenal Ratzinger, ratificó la condena en una *Carta a György Bulányi acerca de algunos escritos a él atribuidos* (1 de septiembre de 1986; cf. Vaticano, Congregación para la Doctrina de la Fe; cf. EV 10, 646-659; Regno Doc. 32 [1987] 15, 476-477).

De esa manera, Bulányi y su movimiento pacifista quedaron prácticamente excomulgados. El año 1997 Bulányi fue rehabilitado, de manera que pudo celebrar públicamente su primera misa (el 19 de octubre del 1997), después de haber sido condenado primero por el régimen comunista de Hungría y después (en los años en que caía el comunismo estalinista) por la misma jerarquía de la Iglesia. Esa misa pública fue un signo de distensión, pero el problema de fondo continúa, pues Bulányi y su grupo (Bokor) quieren promover una Iglesia en la línea del primer movimiento de Jesús, antes de la institucionalización vinculada a Constantino y del surgimiento posterior de las comunidades con poder sagrado. El año 1990 creó una revista al servicio de la no-violencia y de la reforma social.

BIBL. Su obra principal es un libro en seis volúmenes titulado: *Buscad el Reino de Dios* (referencia y texto en http://bocs.hu/rapture/).

BULTMANN, Rudolf (1884-1976)

Exegeta y teólogo protestante alemán. Nació en Wiefelsfede y estudió Teología en Tubinga, Berlín y especialmente en Marburgo, donde permaneció diez años (1906-1916), como profesor particular y auxiliar, dedicado no sólo a la Biblia, sino a la filosofía y filología griega, en contacto con grandes exegetas (↗ Weiss, Heitmüller, Jülicher), teólogos (W. ↗ Herrmann), filósofos (Cohen, ↗ Natorp, H. Hartmann), filólogos (C. Jensen, F. Pfister) e historiadores del arte (R. Günther). En 1916 fue llamado como profesor extraordinario a Breslau (hoy Polonia), donde permaneció hasta 1920, año en que se trasladó a Giessen, donde sucedió a W. ↗ Bousset. El año 1921 fue llamado a Marburgo, como sucesor de ↗ Heitmüller, y allí permaneció hasta su jubilación (1951) y muerte.

1. *Filosofía e historia de las religiones*

En un primer momento, Bultmann concibió la religión como una moralidad trascendental, interpretando el evangelio en clave de profetismo ético: el mensaje de Jesús ha de entenderse desde la verdad racional del neokantismo, como ideal de un grupo humano que sacraliza los principios de la ética filosófica. Más tarde, especialmente a partir de la Gran Guerra (1914-1918), interpretó la religión como experiencia vital de trascendencia: pensó que nos hallamos existencialmente divididos, rotos por dentro, arrastrados por la muerte, pero aspirando hacia la vida; descubrió que somos *naturaleza* (poder irracional que nos arrastra), siendo, al mismo tiempo, *cultura racional*, deseo de salvación integradora.

a) *El hecho religioso, una paradoja.* Bultmann entendió al ser humano como un viviente paradójico, existencialmente perdido, incapaz de encontrar la verdad en sí mismo, pero abierto hacia una revelación que puede iluminarle y salvarle. En un momento dado, Bultmann pensó que la solución al enigma humano podría hallarse en un tipo de socialismo, en una conciencia nueva de vinculación colectiva, cercana a la que estaba desplegando el mar-

xismo en los países comunistas. Pero pronto descubrió que esa respuesta resultaba insuficiente, pues había que buscar la salvación de todo el ser humano (especialmente en un sentido existencial). Así buscó la verdad en el cristianismo, entendido en línea integral, como experiencia interior (existencial) de sentido.

Como buen neokantiano, Bultmann fue heredero del protestantismo liberal de finales del siglo XIX, que interpretaba la Biblia (y todo el cristianismo) como expresión del proceso y progreso moral del ser humano, a través del cual se desvela lo divino. A su juicio, el estudio de la Biblia formaba parte de la «realización» o construcción *(Bildung)* cultural de la vida humana. En ese momento no aceptaba la acción de lo sobrenatural, ni creía en la revelación especial de Dios, sino que pensaba que la Biblia es un testimonio del avance espiritual del ser humano, que ha venido a culminar de algún modo en Jesucristo.

Bultmann, filósofo de la cultura y teólogo liberal, ha sido también un estudioso de la historia de las religiones (de la *Religionsgeschictliche Schule*), empeñada en entender el evangelio en relación con ellas. En esa línea, él ha querido situar la fe cristiana en el trasfondo de los cultos helenistas y ha interpretado el evangelio de Juan (al menos parcialmente) a la luz de la gnosis y, en especial, de unos textos mandeos que se habían descubierto en aquel tiempo. Influido por la teología dialéctica, él acentuará más tarde la singularidad del cristianismo, pero sabrá siempre que esa singularidad ha de entenderse en diálogo con la experiencia religiosa de la humanidad.

b) *Dualidad de planos en el Nuevo Testamento*. Asumiendo la orientación de ↗ Bousset, Bultmann distinguió en el Nuevo Testamento dos niveles: por un lado se encuentra el mensaje profético-moral de Jesús y de los cristianos palestinos; por otro lado, el mito/misterio helenista, desarrollado especialmente por Pablo. Estos presupuestos resultan discutibles, pues la afirmación de que el cristianismo ha nacido con Pablo (no con Jesús) parece actualmente menos segura; también parece excesiva la importancia que Bultmann concedía al mito helenista y puede también discutirse su visión del influjo gnóstico en Juan. Pero los motivos básicos de su proyecto eran positivos y continúan vigentes en el desarrollo posterior de su pensamiento y del conjunto de la teología del siglo XX.

El interés de Bultmann por el diálogo religioso, silenciado parcialmente por sus discípulos (más interesados que el maestro por la identidad interior del cristianismo), ha vuelto a encenderse en este final del siglo XX. El evangelio no se puede aislar de los restantes fenómenos religiosos; sino que debemos situarlo en el contexto de los cultos del Cercano Oriente, estudiándolo en diálogo con la gnosis antigua y con las religiones gnósticas de la actualidad (como el hinduismo). En ese contexto se inscribe la importancia que Bultmann ha dado a la relación entre el pensamiento cínico y cristianismo originario, tema que él estudió en su tesis doctoral y que después (a finales del siglo XX) ha vuelto a estar de moda. Su preocupación por la historia de las religiones culmina en *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zúrich 1949). En 1933, G. van der ↗ Leeuw, el más significativo de los fenomenólogos de la religión, en su obra cumbre (*Fenomenología de la religión*, México 1964, 9), afirma que Bultmann «tuvo tal participación en el contenido (del libro) que a menudo me sobrepasó, estimulándome siempre».

2. *Una crisis teológica*

Había empezado compartiendo con M. ↗ Weber y Heidegger el trasfondo neokantiano, vinculando a Dios con el despliegue de la racionalidad humana, pero en los años en que Weber planteaba sus preguntas decisivas, bajo el impacto de la Gran Guerra (1914-1918), que puso de relieve los poderes destructores de la cultura, Bultmann realizó un giro vitalista, descubriendo que la *idolatría del dios-cultura* vacía al ser humano, angosta su fuente de vida y convierte su potencia creadora en un espejismo destructor. Este giro le lleva a buscar un tipo de religión más cercana a la vida, de tipo pagano, abierta a la adoración de los poderes cósmicos (en la línea de Nietzsche). En una perspectiva semejante parecían moverse algunos maestros y amigos de Bultmann: H. Cohen buscaba en la Biblia una más honda dimensión sagrada, según la tradición de su pueblo judío; P. Natorp se

inclinaba hacia un panteísmo vitalista de tipo cósmico.

Parece que la caída del teísmo neokantiano y liberal había destapado la «caja de Pandora» de los deseos sagrados, cerrados antes por el racionalismo moralista. Pues bien, superando el riesgo de abandonarse en un panteísmo cósmico, en diálogo con su amigo y colega M. Heidegger, R. Bultmann elaboró una analítica existencial cristiana, interpretando la apertura hacia el Ser como «pregunta por Dios». A su juicio, desde el fondo de su «caída» existencial (envuelto en pecado), el hombre se entiende y abre en forma de pregunta hacia el misterio de un «Dios» al que aún no conoce, pero que puede responderle (y lo hará en Cristo).

Filosóficamente hablando (plano de análisis existencial), el hombre es ante todo un viviente que pregunta, en línea agustiniana: «nos hiciste Señor para ti y nuestro corazón se encuentra inquieto hasta encontrarte». Esa inquietud por Dios define al hombre, aunque él no lo sepa. Pero sólo cuando Dios se revela de hecho el hombre puede descubrirle y conocerle. Según eso, la filosofía (análisis existencial del ser humano) tiene una frontera «teológica», que sólo se puede traspasar cuando se revela el mismo Dios. *La revelación cristiana* se entiende según eso como respuesta a la pregunta radical del ser humano.

En contra de K. Barth y de aquellos que quieren entender la revelación de Dios de forma aislada (sólo desde Dios), sin apoyo humano de ningún tipo, Bultmann la entiende como respuesta a la pregunta existencial del ser humano. En ese contexto se puede plantear el sentido de la teología. Conforme a la visión clásica del argumento teológico (tal como lo formularon los escolásticos de la Edad Media), *la premisa mayor* era de fe, *la menor* era de tipo racional. Bultmann parece invertir los papeles: *la premisa mayor o primera* es la búsqueda humana, entendida en clave existencial (filosófica); por el contrario, *la premisa menor o segunda* parece ser la revelación. Según eso (en contra de san ↗ Anselmo y de K. Barth), no es la fe la que busca el entendimiento, sino que es el entendimiento (la existencia humana) el que busca la fe. El ser humano no se entiende ya como un momento del proceso cultural sagrado (en contra del idealismo); tampoco está perdido entre los grandes poderes del cosmos (contra el vitalismo). Filosóficamente, el humano es un viviente que se cuestiona por un Dios a quien aún ignora, pero que puede responderle. La filosofía tiene una pregunta por Dios, pero ella, en sí misma, carece de respuesta.

3. *Historia de la tradición sinóptica (1921)*

Apareció con el título *Geschichte der Synoptischen Tradition* (Gotinga 1921; versión cast. *Historia de la tradición sinóptica,* Salamanca 2000, con prólogo de G. ↗ Theissen y epílogo de X. Pikaza) y es uno de los libros exegéticos y teológicos más importantes de siglo XX. En el fondo de este libro, de fina ingeniería textual, subyace la hipótesis de las dos primeras comunidades cristianas:

a) *Iglesia judeocristiana.* Jesús y los cristianos más antiguos, de la comunidad de Palestina (hebrea) formaban según Bultmann una secta dentro del judaísmo. Ciertamente, los cristianos palestinos habían proyectado sobre Jesús algunas visiones de tipo apocalíptico (Hijo del Hombre futuro, fin del tiempo), pero ellas deben entenderse como revestimiento simbólico, determinado por su contexto cultural. En sí misma, la primera iglesia era una especie de asociación moral de buenas personas, reunidas por el recuerdo de Jesús.

Aquellos cristianos pre-míticos seguían transmitiendo las palabras más significativas de Jesús, llenas de la cercanía del reino de Dios y de una fuerte experiencia de libertad legal y de confianza ante Dios, pero quizá incluían entre ellas algunas que podían haber sido pronunciadas por otros sabios y profetas semejantes de aquel tiempo. Ellos recordaban también algunos gestos ejemplares, sanadores, de Jesús, cuya memoria aparece vinculada a la curación de los enfermos. Posiblemente lamentaban su muerte violenta, aunque era poco lo que podían contar acerca de ella. Parece claro que esperaban encontrarle de nuevo en la resurrección final; más aún, algunos afirmaban haberle visto ya como resucitado. Pero esas afirmaciones resultan secundarias, difíciles de controlar. En conjunto, las tradiciones que evocan esta imagen de Jesús pueden provenir

y en parte provienen de la Iglesia de Palestina.

b) *Iglesia helenista*. En un momento dado, siguiendo el ejemplo de otros movimientos judíos que buscaban prosélitos entre los paganos, motivados por sus discusiones con otros grupos menos favorables a Jesús y empujados por la presión de circunstancias favorables, algunos cristianos antiguos extendieron su mensaje y presentaron su mensaje a personas no judías, del entorno helenista, obteniendo resultados sorprendentes. Éstos, los nuevos convertidos de cultura helenista, acogieron de manera creadora y así recrearon la figura de Jesús, interpretándolo de forma mítico-religiosa, como revelación salvadora de Dios. De esa forma, los datos anteriores se entendieron en un nuevo paradigma cultural y religioso.

Los cristianos helenistas ya no estaban condicionados por la visión de un Dios trascendente (separado de los hombres), ni entendían la religión como cumplimiento de unas buenas leyes morales, sino que interpretaban a Dios como principio sacral de la realidad que se revela a través de unas figuras divinas más cercanas que reciben culto religioso y pueden salvar a los hombres dentro de la misma historia. No tuvieron dificultad en entender a Jesús como ser divino que se revela a los hombres, muriendo por ellos y resucitando después para salvarles. De esa forma transformaron lo que era recuerdo humano de Jesús y cumplimiento moral de su mensaje, en culto religioso de tipo mítico.

Los helenistas no se limitaron a divinizar a Jesús (había ya otros dioses y misterios), sino que hicieron algo absolutamente novedoso en la historia de la humanidad: identificaron al Cristo salvador divino con el mismo Jesús de Nazaret, profeta crucificado. Por eso recrearon de forma sacral (mesiánica, divina) algunos aspectos de su historia, vinculando los dos mundos, el hebreo y helenista, la moralidad de Jesús y el misterio del Kyrios. Ellos, los cristianos helenistas, son los responsables del tono y sentido sacral del evangelio.

c) *La ruptura cristiana*. De manera consecuente, siguiendo su proceso exegético, Bultmann ha colocado la *ruptura o novedad cristiana* en el paso de la comunidad palestinense a la helenista. Sin duda, él sabe que en la historia anterior hay rasgos nuevos: la misma vida de Jesús ofrece motivos sorprendentes y parece abrirse a lo que será el cristianismo posterior. Por otra parte, el mensaje y vida de Jesús había sido recreado ya en una comunidad *judeo-helenista* donde se vinculaban elementos judíos y griegos, que marcarán desde ahora la identidad del evangelio. Pero la novedad estrictamente dicha, el nacimiento del cristianismo y de la Iglesia, se identifica con la *interpretación helenista* de la vida de Jesús, que culmina de algún modo en Marcos.

Bultmann no ha dicho nunca que ese proceso sea falso o mentiroso: los helenistas no han querido engañar a los demás con su mensaje, sino que están convencidos de que han descubierto la más honda verdad de Jesús, que se encontraba antes oculta, y ahora la presentan. Ellos han vinculado en la figura de Jesús, de un modo genial, las dos mayores tradiciones religiosas de la Antigüedad occidental: la *hebrea* (expresada en el mensaje moral y la figura humana de Jesús) y la *helenista* (aportada por los nuevos creyentes de origen pagano, que descubren y cantan a Jesús como divino). Los elementos ya existían, pero sólo ahora se vinculan y fecundan las dos tradiciones, suscitando así el milagro religioso de Occidente, el cristianismo.

El catalizador de esa unión sorprendente ha sido Jesús, a quien los hebreos han visto como hombre-profeta y los helenistas como Dios-humanado. Como exegeta experto en el análisis de textos, Bultmann ha estudiado el aspecto moral (sapiencial) de las tradiciones que evocan y recrean la figura y mensaje de Jesús profeta, y como experto en historia de las religiones, ha podido valorar los rasgos divinos del Cristo helenista. Ciertamente, él ha sabido reconocer el carácter hipotético de su intento, los puntos más oscuros de su reconstrucción de los orígenes cristianos: el relato de la muerte de Jesús, la experiencia pascual, la identidad de la comunidad judeo-helenista... Pero en conjunto se ha sentido seguro y ha podido trazar, partiendo de las breves tradiciones literarias de la Iglesia (apotegmas, logia, profecías, historias de milagros, leyendas, historias de pasión y pascua...), una visión coherente del proceso general de la tradición cristiana, partiendo de Jesús, pasando por la

Iglesia palestinense, hasta llegar a la Iglesia helenista y a la redacción actual de los evangelios. Así lo recoge su *Historia de la tradición sinóptica* de 1921.

4. *Teología dialéctica. Diálogo con Heidegger (1924)*

El año 1917 Bultmann hablaba del *mito helenista de Cristo* crucificado y victorioso como signo de victoria final de Dios (de la humanidad futura) sobre los males actuales de la historia («Vom geheimnisvollen und offenbaren Gott», *Christliche Welt* 31 [1917] 578). Años después (1920) pensó que el mito de Cristo se había quizá vaciado. Así dijo que estamos enfermos y Cristo no puede curarnos; necesitamos otros signos religiosos, otras figuras sagradas que nos hagan capaces de asumir y crear el destino («Ethische und mystische Religion im Urchristentum», *Christliche Welt* 34 [1920] 725-731, 734-743).

a) *Un gran cambio. El escándalo del evangelio.* Todo nos permite suponer que en el momento de la redacción final y publicación de su *Historia de la tradición sinóptica* (1921) Bultmann no podía apoyar su experiencia cristiana en la pura creatividad moral de Jesús, pero tampoco podía fundarse en el poder salvador del mito helenista de Cristo. Por eso, en ese contexto, él alude a la necesidad de «inventar un nuevo mito» que nos hable internamente, que nos permita descubrir el verdadero misterio de la vida, permitiéndonos hallar un camino distinto de vida.

Poco después, quizá por influjo de K. Barth, cuya 2ª edición a *Romanos* (1922) había leído y comentado (cf. *Christliche Welt* 36 [1922] 320-323, 330-334, 358-361, 369-373), Bultmann dirá que ha encontrado un nuevo paradigma cristiano, que no es la pura moralidad de los palestinos, ni el puro mito de los helenistas, sino la experiencia de la Palabra y de la Cruz de Jesús como Revelación existencial de Dios. La ruptura decisiva se produce el año 1924. En carta del 9 de enero, confiesa a Barth que el mensaje de la Iglesia transmite el juicio y salvación de Dios y que no puede reducirse a puro cambio social, intramundano. Un mes más tarde, el 6 de febrero de 1924, pronuncia en Marburgo una conferencia largamente preparada y esperada, que el mismo Barth interpretó como *Götterdämmerung*, crepúsculo o caída de los dioses:

> «El objeto de la teología es Dios, y el reproche que lanzamos contra la *teología liberal* es éste: ella no ha tratado de Dios, sino del ser humano. Dios significa la radical negación y superación *(= Aufhebung)* del ser humano. Por eso, la teología, cuyo objeto es Dios, no puede tener otro contenido que el *logos tou staurou* (= el Logos de la Cruz; cf. 1 Cor 1,18). Pues bien, este Logos es *skandalon* (escándalo; 1 Cor 1,23) para el ser humano. Por eso, el reproche contra la teología liberal es que ella ha querido evitar o suavizar este *skandalon*» (cf. *Creer y comprender* I, Madrid 1974, 5-6).

Desde este momento, Bultmann interpreta el evangelio como Palabra que viene de Dios, y no simplemente como resultado de la creatividad humana. A pesar de ello no habla de una *encarnación biográfica*, sino de una *revelación paradójica* de Dios en Jesús, que se expresa en el hecho *(dass)* y no en el cómo *(wie)* de su humanidad.

b) *Jesús, la Palabra de Dios.* Desde su nueva situación de creyente dialéctico, completando su obra sobre la tradición sinóptica, Bultmann sintió la necesidad de escribir otro libro sobre *Jesús* (*Jesus*, Berlín 1926; versión cast. *Jesús*, Buenos Aires 1868), que es la expresión más condensada y fiel de su pensamiento. En contra de los liberales, Bultmann no entiende ya a Jesús como un *héroe religioso*, ni siquiera como un buen predicador moral, en la línea del neokantismo. A su juicio, Jesús no se preocupa del «valor infinito» del alma y no cultiva la apertura ideal del ser humano que busca su culminación en lo divino; sus palabras no son sentencias morales, sino anuncios de la presencia de Dios que, siendo totalmente distinto, se vuelve cercano, inmediato, para los hombres.

Tres son los argumentos centrales de este libro de Bultmann, que definen la verdad del cristianismo. 1. *Mensaje de Jesús.* Ciertamente, el Jesús histórico ha sido un judío y como tal debemos entenderle. Pero, desde el fondo del judaísmo, ha proclamado la venida del *Reino de Dios,* que libera al ser humano de la muerte, abriéndole al futuro de su reconciliación y plenitud, de su vida verdadera. 2. *Pascua de Jesús, mensaje de la Iglesia.* Tras la muerte de

Jesús, la comunidad cristiana identifica su mensaje (la venida del reino) con su realidad de resucitado. De esta forma, el anuncio eclesial queda expresado y condensado en la figura de Jesús. Eso significa que la comunidad helenista (y de un modo especial Pablo y Juan) han sabido verle bien cuando le interpretan como Kyrios y Palabra de Dios. 3. *Superación del objetivismo, rechazo de toda cosificación.* De manera coherente y repetida, Bultmann identifica al Jesús pascual con la Palabra, que no tiene realidad fuera de su proclamación y de su escucha, de su acogida y cumplimiento. Todo intento de objetivar a Jesús fuera de la Palabra, todo deseo de concretar su resurrección como acontecimiento externo, históricamente probativo, resulta equivocado.

Desde esa base, en su nueva edición de la *Historia de la tradición sinóptica* del año 1931, Bultmann no tiene que cambiar casi nada del texto de 1921, pues se trataba de un libro de exégesis científica, no de un documento de fe. Ciertamente, él sabe y confiesa ahora que *la Palabra de Jesús es mensaje salvador para los creyentes,* pero eso es algo que nadie puede probar a nivel de ciencia. Para el no creyente, los textos son *opacos:* sólo dicen lo que dicen a nivel de cultura, y así puede estudiarlos la ciencia. Sin embargo, para los creyentes, esos mismos textos se vuelven *transparentes*, de manera que expresan una Luz superior, un Mensaje de Dios que nos llama y transforma.

Así distingue Bultmann los dos planos de la vida humana. A nivel externo, científico, formamos parte de la *Historie* o despliegue organizado de las diversas realidades del mundo, entendido como proceso unitario donde todo se explica con relación a todo. La fe, en cambio, nos sitúa en un nivel interior y superior, de *Geschichte*: el misterio de Dios se manifiesta por Jesús, superando (rompiendo) la trama de causalidades intramundanas, como gracia salvadora. Por eso, estrictamente hablando, la salvación de Dios en Cristo implica una des-mundanización y des-historización. Bultmann sigue siendo un pensador y quiere *entender,* no le basta *creer.* Por eso, llega un momento en el que debe afirmar que el análisis científico ha de ser como una *transparencia*: tiene que dejar que la Palabra se ilumine, expresándose en su verdad, superando el nivel de la pura letra del texto objetivo.

c) *Un instrumento filosófico. El análisis existencial.* Lógicamente, Bultmann necesita precisar las relaciones entre la condición humana y la revelación de Dios. Para ello le ha servido la filosofía de M. Heidegger. Ambos se habían encontrado en Marburgo (1923), uno como profesor de Teología, otro de Filosofía; se escuchan uno a otro e imparten juntos un seminario sobre ética paulina (1924). En 1926 Bultmann emplea ya un lenguaje casi heideggeriano y no sólo distingue entre *Geschichte* (historicidad) e *Historie* (transcurso fáctico de los hechos), sino que empieza a hablar de los *entes (die Seiende) y* el *Ser (das Sein),* empleando un lenguaje existencial, separando *análisis del ser humano*, como realidad caída (alejado de sí, viviente en pecado), y *decisión creyente*, que proviene de la gracia y libera al humano de su angustia y muerte.

Heidegger suponía que el ser humano se encuentra arrojado sobre el mundo, dominado por la angustia y sin otra salida que la muerte. La única respuesta ante esa dura condición existencial podía ser un tipo de dura *decisión*, cercana a la tragedia: mantenerse erguido ante la muerte, ésa era la respuesta. *Bultmann,* en cambio, sostiene que el análisis de Heidegger se aplica sólo al hombre en cuanto pecador. A su juicio, el análisis existencial del hombre caído refleja la experiencia bíblica del pecado, que los sinópticos expresan en categorías míticas (posesión diabólica) y Pablo en términos antropológicos (pecado, gracia...). Por encima de eso se encuentra el nivel de la gracia teológica, que libera al hombre del pecado.

5. *Madurez teológica. Obras principales (1941-1957)*

Bultmann había encontrado en 1931 su equilibrio científico-religioso y así pudo mantenerlo en el resto de su vida. Pero no quedó inactivo, sino que siguió desarrollando las consecuencias principales de su planteamiento, en un proceso ejemplar de profundización teórica y práctica del pensamiento cristiano. Aquí evocamos ese desarrollo, destacando sus cuatro aportaciones fundamentales: desmitologización, evangelio de Juan, teología del Nuevo Testamento, sentido de la historia.

a) *Desmitologización* (1941). El 21 de abril, en medio de la guerra, pronunció Bultmann una famosa conferencia, ante un grupo de párrocos de la *Bekennende Kirche* (iglesia opuesta al nacionalsocialismo de A. Hitler), destacando la necesidad de una desmitologización del Nuevo Testamento y de la religión cristiana. Momento y auditorio no eran accidentales: el nazismo estaba imponiendo uno de los procesos más sangrientos de mitologización de la historia humana. La Iglesia debía oponerse a esa imposición, liberando el evangelio no sólo de los mitos nacionales (del mito nazi de la raza) sino también del mito cósmico antiguo en que había sido transmitido.

No se trataba de negar sin más el mito, sino de superar lo que tiene de perverso (el mito nazi) y de interpretar lo que puede tener de verdad (como en el cristianismo), pero de una forma existencial, en un lenguaje abierto a las diversas culturas, en forma de plenitud interior y de diálogo humano. Así lo ha querido mostrar el propio Bultmann, publicando un libro pastoral, con una selección de sus sermones, recopilados en *Marburger Predigten* (Tubinga 1956). Ese intento y programa ha suscitado una apasionada controversia, que sigue vigente todavía. Es posible que Bultmann haya «reducido» más que «interpretado» el mito; es posible también que se haya dejado llevar por un racionalismo, más propio del siglo XIX que del XXI. Pero su programa puede y debe discutirse y asumirse en principio, no sólo por razones teóricas (de comprensión general del evangelio), sino, ante todo, por razones pastorales de predicación. Sólo si desmitologizamos amplias parcelas de nuestra cultura occidental (capitalista) podremos llegar a la raíz del cristianismo.

b) *Evangelio de san Juan* (1941). Ese mismo año publicó Bultmann su comentario a Juan (*Das Evangelium des Johannes*, Gotinga 1941), largamente preparado por trabajos de tipo histórico-religioso, sobre sus posibles fuentes gnósticas y/o mandeas. Desde un punto de vista sistemático, este libro puede considerarse como una ampliación de la *Historia de la tradición sinóptica,* que queda así completada con el estudio de las *tradiciones que están en el fondo del evangelio de Juan,* donde han venido a ser reunidas, tras un largo proceso editorial. Éste es un libro ejemplar, quizá excesivo en su forma de reconstruir el mito gnóstico y de aplicarlo al texto actual de Juan, pero necesario no sólo para entender este evangelio, sino también la historia del cristianismo primitivo. Ha sido superado en muchas explicaciones de detalle, especialmente por el conocimiento más preciso de las fuentes judíos y gnósticas (de Qumrán y Nag-Hammadi, por citar dos ejemplos); pero en su conjunto sigue siendo fundamental y sería bueno traducirlo al castellano.

c) *Teología del Nuevo Testamento* (1953). Fue apareciendo en cuadernos separados, desde 1948, publicándose después entera (*Theologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1953). Fue revisada por el mismo Bultmann en la tercera edición (1958), añadiendo material comparativo, sobre todo a partir de los textos de Qumrán. Ha sido traducida al castellano (con un prólogo mío: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981). Han pasado casi sesenta años desde su primera edición (1948-1953) y, sin embargo, esta obra sigue siendo la mejor *Teología del Nuevo Testamento* que se ha publicado en los últimos tiempos. Su estructura de conjunto resulta superada: debería introducirse un capítulo introductorio sobre Jesús y una visión más amplia de la teología de los sinópticos. Pero, en general, su estudio sobre el despliegue teológico de la Iglesia, la antropología de Pablo y la visión de Juan siguen teniendo plena validez.

d) *Historia y escatología* (1957). Constituye una *obra menor* en el conjunto de la producción de Bultmann, pero resulta significativa, pues ofrece una interpretación de conjunto de la historia (*History and Eschatology*, Edimburgo 1957; versión cast. *Historia y escatología,* Madrid 1974). Éste ha sido y sigue siendo, a mi juicio, el tema clave, no sólo de la obra teológica de Bultmann, sino de la teología del siglo XX. Los liberales de finales del siglo XIX concebían la historia como proceso y progreso racional (moral). Determinado por su visión dialéctica de Dios y la filosofía existencial, Bultmann la concibe en clave intramundana de violencia y de muerte. No hay historia de la salvación, sino *historicidad* del ser humano, llamado por Dios, a través de Jesucristo, para liberarse de este mundo de muerte en que se encuentra inmerso.

Esta visión de la historia, en línea existencial, ha sido discutida poderosamente por otros teólogos como ↗ Culmmann (historia de la salvación), Pannenberg (historia de la revelación) y los teólogos de la liberación (G. ↗ Gutiérrez), empeñados en traducir la palabra de Dios en la vida de los hombres, en claves culturales, sociales y políticas. Es muy posible que la visión de Bultmann deba superarse. Pero ella sigue siendo un lugar de referencia importante para la teología de nuestro tiempo.

6. *Conclusión. Después de Bultmann*

A partir de los años cincuenta del siglo XX, Bultmann ha venido a ser considerado como punto de referencia de gran parte de la exégesis y teología cristiana posterior. Ha sido un punto de referencia poderosamente discutido, rechazado y criticado, pero siempre influyente. En esa línea, la discusión con Bultmann ha marcado la historia de la teología de la segunda mitad del siglo XX. Éstos son algunos de los hitos básicos de su influjo.

a) *Jesús histórico.* El 20 de octubre de 1953, en un congreso de antiguos alumnos de Marburgo, casi todos bultmannianos, elevó su voz E. ↗ Käsemann, pidiendo y exigiendo una nueva forma de entender la historia de Jesús, no sólo en perspectiva científica (de análisis de textos), sino desde los mismos presupuestos del mensaje cristiano (conferencia publicada en *Ensayos Exegéticos*, Salamanca 1978, 159-190). Jesús no puede ser un simple «dass», signo de Dios sin contenido personal, sin rostro propio; debemos superar la pura decisión existencial, buscando el contenido propio de las palabras y gestos de Jesús.

b) *Historia de la salvación.* Como he dicho, O. Cullmann ha dialogado críticamente con Bultmann en un proceso largo, que ha influido poderosamente en la teología católica de los años cincuenta al setenta (en los años del Vaticano II). En esos decenios, muchos católicos pensaron que había que pasar del paradigma ontológico (verdades eternas) al paradigma del cambio histórico de la sociedad, a partir de Cristo.

c) *Esperanza humana, historia liberadora.* Otros teólogos, como J. ↗ Moltmann y los representantes de la *teología de la liberación,* se han opuesto a una visión existencial, centrada en la llamada individual de Dios y en la respuesta interior de los creyentes, proponiendo un cambio de paradigma en la visión de Jesús y en la manera de entender el Evangelio. En el centro de ese cambio de paradigma seguimos estando nosotros, a comienzos del siglo XXI.

BIBL. He citado ya varias de sus obras. Cf. además *Neues Testamente und Mythologie* (Múnich 1941); *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zúrich 1949); *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze* I-IV (Tubinga 1933-1965; versión parcial cast. *Creer y comprender* I-II, Madrid 1974); *Exegetica. Aufsätze sur Erforschung des Neuen Testaments* (Tubinga 1967). Entre las obras sobre R. Bultmann, cf. X. Pikaza, *Exégesis y Filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann* (Madrid 1972); Th. O'Meara, *Rudolf Bultmann en el pensamiento católico* (Santander 1970); D. Sölle, *Teología política: confrontación con Rudolf Bultmann* (Salamanca 1972); R. Johnson, *Introduction to Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era* (Minneapolis 1991); Ch. Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann* (Nueva York 1966); W. Schmithals, *Die Theologie Rudolf Bultmanns, Eine Einfürung* (Tubinga 1967); H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (Stuttgart 1955); L. Malevez, *Le messsage chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann* (Bruselas 1954); R. Marle, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (París 1955).

BUNYAN, John (1628-1688)

Predicador y escritor protestante inglés de línea puritana. Tras la caída de Cromwell (1658) y el restablecimiento de la Iglesia de Inglaterra, sufrió por doce años la cárcel. Escribió varios libros que han marcado durante siglos la espiritualidad de los cristianos de lengua inglesa. Entre ellas destacan: 1. *Grace Abounding to the chief of sinners* (1666). Como su título indica, trata de *la gracia abundante para el mayor de los pecadores* y constituye una autobiografía de intenso dramatismo. Bunyan va mostrando las dificultades que tuvo que superar para llegar a la verdadera conversión. Más que de sí mismo habla de la gracia de Dios que ha actuado en su vida. 2. *The Pilgrim's Progress* (1678-1684), escrita parcialmente en la cárcel, describe la historia de la peregrinación de los cristianos que buscan la ciudad celestial. Es quizá la obra más leída de la literatura inglesa, después de la Biblia, y su valor estriba en el hecho de que Bunyan va creando diversas personas y figuras donde expo-

ne el sentido, los rasgos y formas de la peregrinación cristiana. 3. *The Holy War* (1682) constituye una alegoría de la lucha del alma, que es como una ciudad asediada por enemigos; por eso, ella debe defenderse y luchar hasta la llegada del juicio final. Estas obras siguen siendo muy leídas entre los protestantes.

BIBL. Hay varias traducciones castellanas: *Gracia abundante* (Terrasa 1984); *El peregrino* (Madrid 2003 y Terrasa 2008); *La guerra Santa* (Terrasa 1991).

BUSTO, José Ramón (n. 1950)

Exegeta y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Ha estudiado en la Universidad Complutense y en la de Comillas, ambas de Madrid. Es profesor de Sagrada Escritura y Rector de la Universidad de Comillas. Ha trabajado de un modo especial en la edición crítica del texto antioqueno de la Biblia Griega y ha desarrollado una visión de conjunto de la literatura sapiencial del Antiguo Testamento (en especial de los LXX), poniendo de relieve el carácter literario, cultural y religioso de los textos. Ha ofrecido también un compendio de la cristología del Nuevo Testamento teniendo en cuenta el desarrollo de la conciencia de la Iglesia y la unidad de la revelación de Dios.

BIBL. *La traducción de Símaco en el libro de los Reyes* (Madrid 1985); *El texto antioqueno de la Biblia Griega* I-III (Madrid 1989-1996); *La justicia es inmortal* (Santander 1992). La que más resonancia ha tenido es *Cristología para empezar* (Santander 1995), una obra de síntesis, donde quiere superar el desfase entre los especialistas y los restantes cristianos en los temas más discutidos de la identidad de Jesús. Al mismo tiempo, él ha querido recuperar la plena humanidad de Jesús para poder acceder a su plena divinidad, a fin de proclamar con conocimiento de causa la afirmación «Jesús es el Cristo», que constituye el centro de la fe cristiana.

BUYTENDIJK, Frederik J. J. (1887-1974)

Médico, psicólogo y antropólogo holandés, de origen cristiano y tendencia humanista. Ha sido profesor de las universidades de Utrecht y Lovaina. Se ha especializado en los temas del comportamiento humano y de la psicología comparada y ha escrito algunos de los libros más significativos sobre la relación del hombre con los animales y sobre el comportamiento animal (traducción portuguesa: *O Homem e o animal*, Lisboa 1958). Es fundamental su obra sobre la identidad del hombre (traducción alemana: *Das Menschliche*, Stuttgart 1958). Pero su obra más conocida se titula *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia* (Madrid 1970), que ha venido a convertirse en punto de partida de una visión de la identidad sexual y, sobre todo, de género de la mujer, desde una perspectiva humanista. Buytendijk ha escrito también diversos trabajos sobre la fenomenología del encuentro entre el hombre y la mujer, desde un fondo humanista. En todas sus obras, él ha querido superar el riesgo de una psicología cerrada en lo puramente empírico o centrada solamente en el análisis de las tendencias instintivas. Por eso ha querido superar el plano externo (científico), para poner de relieve los aspectos intencionales y personales del comportamiento y de la vida humana. Desde esa base resulta importante su análisis de fenómenos básicamente humanos como la visión del dolor y el juego (*De la douleur*, París 1951; *El juego y su significado,* Madrid 1936).

C

Caba, José (n. 1931)

Exegeta y teólogo católico español, de origen granadino; profesor de Teología Fundamental en la Universidad Gregoriana de Roma. Estudió Filosofía en el seminario de Granada, ingresando después en la Compañía de Jesús, concretamente el 14 de septiembre de 1950. Estudió Teología en la Cartuja de Granada y Sagrada Escritura en el Bíblico de Roma. Desde el 1966 hasta el 1974 enseñó en la Cartuja de Granada y en la Gregoriana de Roma. Desde 1974 hasta su jubilación ha sido profesor de Teología Fundamental y de Escritos de San Juan en la Gregoriana de Roma. Ha escrito diversos libros de investigación y de texto, publicados en la editorial de la Conferencia Episcopal Española (BAC) de Madrid. Especialmente significativa es su obra sobre *El Jesús de los evangelios*, Madrid 1977, donde analiza tres títulos fundamentales de Jesús en la tradición evangélica: Cristo, Hijo de hombre, Hijo de Dios, que han sido utilizados por Jesús, recreados por la tradición antigua y reformulados por los evangelistas.

Bibl. Cf. también *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1980); *Pedid y recibiréis: La oración de petición en la enseñanza evangélica* (Madrid 1980); *Cristo ora al Padre. Estudio exegético-teológico de Jn 17* (Madrid 2007); *Cristo, pan de vida* (Madrid 1993); *Resucitó Cristo, mi esperanza* (Madrid 1986); *Teología juanea: salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre* (Madrid 2007).

Cabada, Manuel (n. 1935)

Filósofo y teólogo español, de la Compañía de Jesús. Nació en Galicia y ha estudiado en la Universidad de Comillas-Madrid y en la de Innsbruck, doctorándose en Filosofía en Múnich, con una tesis dirigida por K. ↗ Rahner. Es profesor de la Universidad de Comillas. Es sobrino de un famoso poeta gallego, al que ha dedicado dos de sus obras: *Paixón poética e militancia galeguista: estudio biográfico sobre Xosé Manuel Cabada Vázquez (1901-1936)* (Vigo 2001) y *Xosé Manuel Cabada Vázquez obra completa, poemas e outros escritos* (A Estrada 2001). Ha publicado sus obras en la editorial de la Universidad de Comillas y en la de Conferencia Episcopal Española (BAC). Sus primeras obras estuvieron dedicadas de un modo especial al pensamiento de Feuerbach, desde la perspectiva del marxismo y en diálogo con Kant: *El Humanismo premarxista de L. Feuerbach* (Madrid 1975), *Feuerbach y Kant: dos actitudes antropológicas* (Madrid 1980). Le interesa de un modo especial el tema de la apertura del hombre a lo infinito, como muestra su última obra: *Recuperar la infinitud: en torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad* (Madrid 2008). Pero su tema básico es la experiencia de la vida como amor, desde una perspectiva de análisis filosófico-literario y teológico, como muestran tres de sus obras: *Querer o no querer vivir: debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Barcelona 1994); *La vigencia del amor* (Madrid 1994); *Ser queridos y querer: prolegómenos para una futura agapología* (Madrid 2006).

Cabasilas, Nicolás (1322-1398)

Teólogo laico bizantino, partidario de la teología de Gregorio ↗ Palamás. Conocía bien la tradición escolástica latina, pero defendió la tradición ortodoxa, oponiéndose a los latinos en la cuestión de la epíclesis y en la doctrina del *Filioque*. Se retiró a un monasterio, sin hacerse monje. Escribió dos obras fundamentales. 1. *La Explicación de la Divina Liturgia,* en la que pone de relieve la importancia de la epíclesis y de la acción santificadora del Espíritu Santo en la transformación de los dones eucarísticos. A su juicio, las palabras de la memoria eucarística (que los latinos llaman «consecretorias») están

subordinadas a la epíclesis o invocación del Espíritu Santo, a quien considera como el verdadero principio activo de los sacramentos. Sin aceptar del todo sus interpretaciones, toda la tradición posterior de la Iglesia latina se inspirará en esta obra de Cabasilas. 2. *La vida en Cristo* trata de su acción en el hombre a través de los sacramentos (bautismo, confirmación y Eucaristía). Interpreta la vida cristiana como un proceso de «cristificación» o unión con Cristo, desde una perspectiva de liturgia y misterio, que ha influido en toda la tradición ortodoxa posterior, sobre todo en línea palamita.

BIBL. Sus obras han sido editadas en PG 150 y en varios volúmenes de SCh. Una visión de conjunto de su soteriología en Jean Rivière, *Le dogme de la rédemption* (París 1931, 281-303); C. Vona, *I discorsi di N. Cabasilas*, en *Miscellanea A. Piolanti* II (Roma 1964, 115-189).

CAFFARENA, José Gómez (n. 1925)

Filósofo y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor de Filosofía de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid) y uno de los fundadores del Instituto «Fe y Secularidad», colaborando de un modo significativo en el diálogo cultural y social, no sólo entre la filosofía y la teología, sino entre el pensamiento secular y religioso, en España y en otros países de lengua castellana. Ha sido animador de gran parte de los movimientos filosófico-teológicos hispanos del último tercio del siglo XX y uno de los metafísicos y filósofos de la religión más destacados en el ámbito de la cultura de lengua castellana. Ha impartido cursos en la Universidad Gregoriana de Roma y en diversas facultades españolas e iberoamericanas. Ha fundado y dirigido un máster en Ciencias de la Religión en la Facultad de Filosofía de la Universidad Comillas. Sigue siendo una figura de referencia fundamental para el estudio de las relaciones del cristianismo y de la modernidad, en diálogo con la cultura y la filosofía contemporánea.

BIBL. Entre sus numerosas publicaciones, cabe destacar su tesis doctoral sobre *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (Roma 1958) y el ciclo que forman *Metafísica fundamental, Metafísica trascendental y Metafísica religiosa* (Madrid 1969-1973), el primero y más importante de los estudios hispanos sobre el sentido metafísico de la religión. Ha estudiado el fondo ético del cristianismo y de la cultura occidental, en obras como *El teísmo moral de Kant* (Madrid 1984) y *Filosofía y teología en la Filosofía de la religión de Kant* (Madrid 1992). Cf. además *Aproximación al misterio cristiano* (Santander 1990); *La entraña humanista del cristianismo* (Estella 1988). Para una visión general de su vida y pensamiento, cf. M. Fraijó y J. Masiá, *Cristianismo e ilustración: Homenaje al profesor José Gómez Caffarena* (Madrid 1995).

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro
(1600-1681)

Escritor católico español, nacido en Madrid. Desde 1608 aparece como estudiante en el Colegio Imperial de los jesuitas, para luego marchar a Alcalá y Salamanca donde residió hasta 1620. Soldado en su juventud, participó en numerosos certámenes poéticos e intervino en la Guerra de Cataluña, pero una crisis personal le llevó a ordenarse sacerdote en plena madurez, en 1651. Obtuvo la capellanía en los Reyes Nuevos de Toledo en 1653. Instalado de nuevo en Madrid, el rey Felipe IV le nombra capellán de honor en 1663 honrándole con el hábito de Santiago. Muere en Madrid en la Fiesta de Pentecostés de 1681.

Conocido como el gran dramaturgo de la Contrarreforma, el sentido teológico y metafísico impregna toda su obra, aunando sentimiento religioso, patriotismo y preocupación moral con un esplendoroso artificio escenográfico y un riguroso planteamiento técnico y lógico, que le obligó a alejarse cada vez más del inicial modelo lopesco. A su apego al realismo y al costumbrismo de las comedias de capa y espada, se une el cultivo de lo simbólico y fantástico, que dotan a su obra de un alto valor literario lleno de profundidad, filigrana argumental y concentración estilística. Sus comedias se publicaron en cinco partes o grupos de 12 entre los años 1637 y 1677. Se suelen distinguir seis grupos: de costumbres, enredos o capa y espada *(La dama duende)*; de honor *(El médico de su honra)*; de tema histórico *(El Alcalde de Zalamea, La hija del aire)*; de concepción filosófica *(La vida es sueño)*; religiosas *(La devoción de la cruz, El mágico prodigioso)*; de fantasía *(El laurel de Apolo)*. En los autos sacramentales se distinguen también distintos grupos: de problemática teológica *(El pintor de*

su deshonra); mitológica *(Los encantos de la culpa)*; moral *(El gran teatro del mundo),* además de otros variados temas, como históricos, bíblicos, legendarios, marianos, etc.

Ocupación ociosa sería aquí levantar acta sobre el supuesto realista o antirrealista de Calderón. Las viejísimas consideraciones sobre qué es el realismo hispánico, a tenor de la famosa transubstanciación poética que Menéndez Pidal defendió como insoslayable argumento, convierten la cuestión en algo más que un simple apéndice de la verosimilitud aristotélica. Sabemos que ésta argumentaba que una acción provoca temor y compasión cuando es capaz de enlazar la sorpresa contra lo que se espera con la inevitabilidad de lo que se encadena necesariamente. El *telos* o acción completa se torna hermoso en su armonía con la necesidad y la adecuación a lo comprensible. Como tantos otros coetáneos, Calderón aceptaría que de haber realismo, la imitación del supuesto se malogra si no pone sobre el tapete esta variedad de lo sorpresivo y lo ineluctable en el marco de una representación objetiva exigente de lo primoroso y didáctico, pero también de lo reformado y moralizante. Aristóteles no contempló tal cosa, tan cara para la literatura del Siglo de Oro y el Barroco hispánico, pero otros propósitos estaban en juego. Y aquí es donde reside el genio de Calderón. Si ↗ Lope de Vega constataba que «todo lo de agora está confuso» *(Arte nuevo de hacer comedias),* nuestro autor jugó con la confusión de un arte que se convertía en verosímil, y no a la inversa como se ha ido repitiendo por algunos estudiosos. No importa que las cosas sufran de calado inevitable, o que el reconocimiento ante la sorpresa comporte más intensa expectativa, sino que el trasunto dramático exija otra liza inteligente. Y esa liza no podía ser el receptor temeroso o compasivo de la poética aristotélica, sino su desbordamiento en el examen de un tercero hipotético que se reflecta en su misma entraña reinventada: el espectador y/o lector.

1. *El embeleso del enigma*

Calderón fue realista no porque imitara la naturaleza, ni tampoco porque ofreciera cierta dosis de idealismo extirpando sus accidentes perturbadores, como insinuó Lázaro Carreter en el realismo como concepto crítico-literario. Lo era, sí, pero con diversa consideración hacia ese nuevo espectador en el que este «agora confuso» le servía de examen. *Examen* es pues la palabra. Ahora vemos en espejo, es decir, en enigma, dijo san Pablo. No se trata de simple indagación, como tampoco de demostración de aprovechamiento, sino de una exploración personal, social, universal, más radical que la simple anagnórisis aristotélica. Un examen que demuestra que no hay espejo verosímil si no otorga a la indagación de las cualidades y hechos, y sobre todo de sus posibilidades en el estricto reflejo, de la disposición a la extrañeza por la trascendencia y profundidad de lo que son alma, mundo y Dios. Calderón ofrece un verosímil examen de aquello que a nuestro jucio es un constante rodeo, proximidad o alejamiento para nunca alcanzar lo que quiere de verdad. Mas espejo verosímil que persuade a la inteligencia de que mirar sólo sus «verdades» enunciadas exteriormente, y quedarse encandilado y atónito en ellas, dijo (Miguel de ↗ Molinos) en *Defensa de la contemplación* (c. 22), resigna al desengaño o la averiguación de lo que el espiritual conoce por sencilla vista, inteligencia que queda ignorante de que conoce mal, olvidada y remota de lo que es por virtud.

No es que el espejo esté más o menos deformado, sino que su reflejo es constante enigma del ser espejeado por embeleso descaminado si se limita al exterior de las cosas, incapaz de vista penetrada y averiguación. Mas si ésta se adquiere, diría Calderón, su espejo refleja otra mayor extrañeza, que es hallar que todas las cosas son medida y números, cifras y enigma de una acordada armonía fundada en la doble naturaleza de Cristo convertida en pareja de estrofa y música. Esto canta Eurídice de su divino amante en el Auto *El divino Orfeo:*

> «Las letras que tú compones
> de variedades distintas
> son cielo y tierra; los dos
> son soberana poesía.
>
> Verso y poema es del cielo
> con acordada armonía;
> poema y verso es la tierra:
> la eterna Sabiduría
> lo entiende así, cuando dice
> que con número y medida
> todo fue criado [...]».

Si en Aristóteles había una sola naturaleza sustentante, en el cristianismo juegan estas dos naturalezas de Cristo no confusas o equívocas en su ontológica unidad, las cuales, trasladadas en metáfora a esta historia adoptiva del hombre concupiscente, quedan sombreadas por insólito enigma, conviniendo a ese embeleso errado (lo que creemos que es) la averiguación constante de lo que le desborda y expresa (lo que es). Hay un embeleso en el error que sólo puede curarse con el otro embeleso ante el enigma de esta acordada sabiduría. El sueño del mundo se cura con el encanto de este misterio de acción doble o naturalezas sin confusión. Y para hacer del encanto un misterio de sabiduría armónica, el teatro barroco creó un mundo de extremada tramoya y ostentación ilimitada.

Basilio, el rey de Polonia en *La vida es sueño,* es el personaje que mejor ha plasmado el carácter examinador de la obra calderoniana y su desbordamiento hacia ese espectador que somos todos de consuno. Examen de ingenios, examen de almas, examen de conciencias, examen de príncipes. Todo fue examen. El rey examina las estrellas y descubre, en el reflejo de sus astrológicas verdades, que su hijo Segismundo amenaza tragedia. Ahora como novísimo experimentador del behavorismo más perverso, quiere examinar la nueva ocasión de dejarlo libre y ver si, monstruo o magnánimo, Segismundo se examina a sí mismo por real o soñada (Jorn. 2ª, esc.1). Calderón juega entonces con este doble examen para extraer la lección filosófica y moral de un espectador que ve en el enunciado aquello que no se detiene en él y que le conduce a ese otro «algo» real que le atrapa, o como la escolástica barroca aplicó por fidelidad a (Santo ↗ Tomás de Aquino), los numerosos términos de su *respecto* de realidad.

2. *Un mundo en equilibrio*

Respectum realem era originalmente un término acuñado por los religiosos carmelitas, más conocidos como «Salmanticenses» (ss. XVII-XVIII), en el marco de su ambicioso tratado de teología moral. Para estos teólogos escolásticos, la moralidad tomada en sí misma, ya abstraído su objeto y sus actos, constituye ese «respecto real de regulabilidad y conmensurabilidad con las reglas de la razón» («[...] moralitatem ut sic, prout abstrahit a moralitate actus et obiecti, nihil aliud esse, quam respectum realem regulabilitatis, seu commensurabilitatis cum regulis rationis», *Cursus Theologiae Moralis,* t. V, c. 1, p. 5). No siendo a nuestro entender una feliz definición, dada su alambicada exposición tan distante de la vigorosa simplicidad del *Cogito* cartesiano, resulta por el contrario atractiva para captar la impronta de la escolástica barroca en la estética del XVII. A la perspectiva metafísica subyacente, y su temporaria solicitud de una canónica tan pródiga de reglas, directorios y guías, se unía la preocupación por desentrañar la sutil complejidad de los actos humanos a la luz de un considerando sobre lo real. Por eso, si asumimos esta «consideración o atención real» (otra forma de traducir el *respectum realem)* como posible definición del espíritu de un tiempo, descubrimos su imponente valor sintético fuera de su primitiva localización teológica. Lo real, sea lo que fuere, viene determinado por una regla de la razón que actúa como *respectum* de un previo proceso de abstracción, es decir, de un proceso decantado cuyo elemento característico regula y conmensura la condición actuante. Permítasenos entonces trasladar el originario sentido de tales términos al marco de la metáfora literaria que aquí nos ocupa, al margen de que Calderón no supiera en vida de esta escuela teológica.

Don Pedro ofrece en sus dramas y comedias un intenso y calculado *respectivo real.* El equilibrio de todas las partes constituidas por sus tensiones internas (regulabilidad), junto a una visión total que hace avanzar las subtramas, conflictos y contrapuntos de la acción (conmensurabilidad), permite que todos los acontecimientos y personajes se hagan *respecta* de esa poderosa Causa primera (Dios y autor) que es autoría, concurso y provisión de «razón reguladora». Y asimismo, los personajes son *respecta* entre sí en el límite de la pasión, la violencia y la duda, en cuyos vaivenes y extrañezas los espectadores acogen su propia consideración de realidad o respectividad.

Por tanto, ya tenemos una primera consideración sobre qué es real en Calderón: lo real como cosa respectada en

lo ficticio –el autor dramatizando las preocupaciones de su tiempo– tercia en el lector o espectador en su considerando sobre el ser, el cual a su vez se ve reflejado en la ficción. A eso nos referimos con la categoría del espejo y examen. Pero con un matiz. Basta analizar de nuevo la impresionante trama de *La vida es sueño* (1636), que tanto ha dado al lector estudioso, para percibir que este «magno símbolo del hombre», en palabras de Valbuena Prat, es a nuestro parecer un hecho irresoluble cuando pierde de vista que su examen interno debe desbordarse más allá de la trama. Y no tanto por la complejidad de sus ideas, sino porque de seguir en la doble constitución de su examen entre sueño y realidad según lo plantea Segismundo, toda la cuestión no dejaría de ser un falso problema. ↗ Descartes se hizo esta misma pregunta en sus *Principios de la Filosofía* al examinar la dificultad de distinguir lo soñado de lo vivido –que ya Platón se cuestionó en su diálogo *Teeteto*–, y la expuso como petición de principio para su posterior análisis filosófico, pero no para resolverla in situ. En Calderón esto trasciende en el continuado uso de cuestionamientos, dudas y desengaños con criterio silogístico.

Esto ha llevado a algunos estudiosos del lenguaje literario a correr el velo del sueño y a descubrir una continua fusión entre significante y significado mediante alusiones, evocaciones y símbolos. Una idea desde luego apasionante, incluso si con ello ilustra su problemático entronque metafísico, pero una vez más puede que los árboles no dejen ver al bosque. Acabaría siendo un círculo cerrado de espejos en espejos, de metáforas sobre metáforas totalmente inconcluyente. De ahí que sea, como hemos dicho, un falso problema, porque no tiene solución desde los propios e internos recursos de su exposición filosófica. Y no la tiene, porque de haberla ya no demandaría su tercero respectivo, el espectador que sabe *que ya no es sueño* porque está ahí ante Segismundo *ahora*.

3. *Saliendo del cuadro*

La vida podrá ser sueño o no, y como tal esta disyuntiva no va más allá de una sugerente duda que el propio Segismundo no es capaz de desentrañar. ¿Volverá a despertarse en otra prisión, como una especie de interminable caída en la virtualidad de eternidad soñada, o todo ha terminado? No lo podemos saber. Queda el perdón de las faltas de quien fue fiera y ahora templa su furia aceptando el desengaño. El espectador queda así herido por la duda *en* el interior mismo de un drama que suscita más preguntas, y que en hipótesis le sirve para desbrozar cuánto hay de falsedad en el mundo, precisamente porque el espectador *no es Segismundo* ahora, aunque lo podría ser en el futuro. Si intenta dar una respuesta en el presente, ésta cae fuera del circuito creado por la propia pregunta. Es decir, no puede resolverse ahora dado que su examen no depende de la trama teatral sino del propio espectador que la examina *en espera* del espejo de su Juicio. De hecho, cuando Fray ↗ Luis de Granada hizo asunto de esta cuestión, tomando como excusa un texto de Isaías 29 y la brevedad del mundo (*Guía de pecadores,* I, p.3ª c.28 § 1), su respuesta fue el típico y tópico repudio del sueño de los placeres y el contentamiento del hombre. Con independencia de la componenda ascética, la cual tampoco sería contradictoria con el propósito de Calderón, el buen dominico aportó sin quererlo una pista para desentrañar parte del medio natural del sueño calderoniano: el tiempo abreviado. Podemos discutir cuán breve es la vida de quien la cree larga, pero se le «figurará» apenas un día, un arco limitado y precario del vientre a la sepultura hacia un *allí,* la eternidad, verdadero y único no-tiempo del Juicio final en reprobación o salvación del *aquí*.

Segismundo ve pasar los interminables días en un sueño, y el sueño pasa como un suspiro, que para el público dura unas pocas horas como prolepsis de lo que será, a modo de instante, el Juicio final. Por tanto, lo *real* de este respecto calderoniano es soñar o creer soñar un presente incubado, que el espectador como tercero privilegiado sabe que se encuentra en espera de su manifestación final. Podrá el tirano Leonido, en el drama *En la vida es todo verdad y todo mentira,* creer que la ambivalencia de lo cierto y lo engañoso resulta indiferente e incluso provechosa si con ello el poder permanece en sus manos. Así lo refiere soberbio con estas palabras:

«Sea mentira o verdad,
sea cierto o sea fingido,
u desvanézcase o no,
yo por lo menos me miro,
sin competencia, heredero
del imperio [...]» (Jorn. 3ª).

Mas el buen rey vendrá de nuevo al poder, para juicio de malvados y otorgador de perdón, desengañando al espectador de que si las dudas no se disipan, éstas no constituyen impedimentos para saber que el bien existe, aunque en el presente conviva con ese otro desengaño de las supuestas verdades de las que a su vez conviene dudar. Concluye así Heraclio en el final de esta misma obra:

«[...] Esperando
que será felice rey
el que entra con desengaños
de que no hay humano bien
que no parezca verdad
con duda de que lo es».

La duda existe, cierto, tal vez porque seguimos soñando verdades y creyendo falsedades. Calderón no ofrece respuesta, pero deja que este virtual estado de presente sirva al público de enigma y examen de sí mismo, que sale del corral sabiendo que las peripecias de los personajes acaban con el retorno de la justicia en el dilema del mundo. Y aunque el final feliz de los personajes ficticios *ahí* sirva de aviso saludable para la duda de los reales *aquí*, el desengaño del presente se convierte en espejo para la verdad del futuro, pues todos, sugiere el autor, salimos del teatro de la vida para descubrir que nuestra existencia es un tiempo breve para el *allí*. Tiempo en el que también Dios queda *aquí* reflejado incluso en medio de las sombras del pecado.

Por eso, el matiz dado por Calderón confiere al *respectum realem* de sus personajes la singular apertura a la dubitación, el pasmo y la extrañeza del espectador que tercia como *eternidad* respectiva del teatro, y cuya extrañeza sirve asimismo para su propio juicio. Si hay un *allí* que ve, sostiene y aporta su gracia, es que hay un *aquí* en el que actúa Dios con analógica contextura a la doble naturaleza de Cristo, porque tanto el *allí* como el *aquí* requieren de un tercero, de un *ahí* composible que sirva de examen, extrañeza, enigma y «desengaño» de esta enigmática concordia. Y lo que hizo el teatro calderoniano fue ofrecer un *ahí* en el que reflectarse en la brevedad del presente.

Para Segismundo, visto desde este lado del proscenio, somos la *eternidad* que ve –el examen de Basilio–, de igual modo que para nosotros Dios es nuestra enigmática respectividad bajo extrañeza del comercio de esa doble naturaleza, la cual no divisamos interna en el acaecer de la obra salvo por percepción de extrañeza de fe. Solo extrañándose cabe también captar este doblado medio entre personaje y espectador, metáfora de la doble naturaleza teológica que precede toda cosa y que el teatro calderoniano surte de extremadas alegorías y metáforas sutiles. Un Dios, todo hay que decirlo, que no nos sueña, como a veces se ha dicho con más borgiana imaginativa que adecuado estudio. Tal idea ni siquiera es sugerida en la historia de Segismundo, pero aunque así fuera, no iría más allá de su juego dramático. Entre otras cosas, porque desde el *aquí* de nuestro real respecto, Calderón convence al respetable de la existencia de una *realitas* sublime elevada a divinidad compendiada y comestible que es examen y respecto de la constitución teologal católica: la forma eucarística en la que asoma la extrañeza de la doble naturaleza de Cristo compendiada. Es otra forma de decir que si hay realidad eucarística, esto es, presencia compendiada y plena en sus dos especies comestibles, es que hay cifras estables e igualmente compendiadas para asegurar que la realidad es igualmente sustanciosa:

«Cristo allí humanado y muerto,
es aquí en la Hostia y el ara
ser sacrificio incruento.

De manera que a dos luces,
en dos sentidos tenemos
lo que fue y es y será,
reducido a un argumento»

(Auto *El año santo de Roma*).

Si hay un sueño que dice verdad, y que también puede ser reducido a su argumento, es porque tal verdad no reside en el sueño, sino que es alegoría de una presencia más densa, como Calderón dice en *Sueños hay que verdad son* (1670). Las cosas son presencia, mas hay una presencia que las referencia a todas, y que puede formularse en el destilado alegórico del auto sacramental al servicio del símbolo y la

unidad de una presencia universal. Surge entonces la pregunta: ¿en qué radica eso real que respecta o concreta todos los factores y que en el auto sacramental tiene como trasfondo la adoración eucarística? Si hay examen, hay implícita una justificación: que la percepción de lo real es estable por movible. Parece extraño, pero no lo es cuando descubrimos que para Calderón la historia contada es una abstracción regulada (el *telos* y su sorpresa) del *libre albedrío* que lo mueve todo en verosimilitud de su extrañeza, porque es el modo en el que se engarza el juego dramático de sus personajes y la providencia del autor. Esta dual composición es metáfora de esa otra extrañeza y enigma de la movible y peregrina libertad.

4. *El libre albedrío*

Conviene evitar errores de interpretación. El libre albedrío es por su planteamiento intelectual una cuestión irresoluble; y ello al margen de que nos esforcemos por analizar sus mil y un vericuetos morales, sociales y metafísicos en los que se enredó la filosofía moral y política de su tiempo, y encalló buena parte de la teología postridentina. Ahí está una de las más grandes controversias de la teología católica y del pensamiento moderno global, como fue la cuestión de la gracia *de Auxiliis,* con formidables inteligencias y agudísimas reflexiones que hicieron del libro albedrío el huecograbado de un problema mucho más profundo de lo que cabría considerar como simple instancia procedimental. Y como suele ocurrir en estos casos, al ser una discusión inteligentísima, acabó en completo fracaso, agotando las muchas o pocas fuerzas de una teología católica perpleja ante los cambios intelectuales que se gestaron a su alrededor con insospechada envergadura.

Es obvio que Calderón no pretendió dar solución a estas cuestiones. Su trabajo fue otro pero no menos ambicioso: aportar un característico punto de extrañeza a la complejidad admirable del problema del libre albedrío. Una admiración que si se limita a constatar el concurso de la Causa primera sobre las segundas como razón providencial *prima facie,* es que simplemente ha captado la parte más visible de la regulabilidad del proceso calderoniano. La realidad se impone, y ello lo sabe el autor. Y se impone como la cabeza rige sobre sus miembros, aunque con el matiz de la *acción temeraria.* Ya se sabe que esta imagen del cuerpo es estoica, luego paulina por su derivada teológica, e importantísima para el momento social y político que tocó vivir al dramaturgo.

Por su estricto aspecto político, decían los estudiosos ministerialistas del siglo, los súbditos como miembros que son del cuerpo, no pierden su voluntad cuando quedan subordinados a su cabeza, ya que existe un vínculo de obligación ligante derivado de la voluntad del monarca, siempre que dicha voluntad se asocie a la razón del bien social. Esto decía Francisco ↗ Suárez en su *Defensio fidei* contra Jacobo I, tal vez previendo lo que tiempo después hubo de convertirse en la *auctoritas non veritas facit legem* hobbesiana. Y aunque este esquema organicista se defiende con la idea de que el poder emana del pueblo, la voluntad asociada a la razón no escapa de cierto sutil subordinacionismo ligado a la inevitable composición metafísica y teológica del finalismo escolástico. El mundo tiene su finalidad, que tercia por el desvelo de Dios hacia lo creado, cuyas actividades responden siempre a un fin cuya razón es Él mismo, y cuyo poder no delega (entrega) salvo a Cristo. Toda causa eficiente debe obrar por alguna razón; de lo contrario, decían los escolásticos, *obraría temerariamente.* ¿Pero cuál es esa razón? No lo sabemos, pues los designios de Dios son oscuros ya que las cosas viven subordinadas a su voluntad. A Calderón no le preocupa desentrañar estos últimos designios, cosa imposible, cuanto formular el complejo tejido en que éstos se enredan por subordinada, disgustada o pasmosa que sea su razón incomprensible. Tal vez por eso, el hado constituye la materia literaria ideal para hilvanar la historia como un asombro de predestinación aflictiva que hace exclamar a sus personajes lo terrible de su presentimiento. Lo verosímil del hado condice con el prodigio, según lamentan Herodes y Mariene en *El mayor monstruo del mundo* al final de la 2ª Jornada:

> «*(Tetrarca)* ¡Adiós para siempre!
> *(Mariene)* ¡Adiós
> para nunca hallar alivio!

(Tetrarca) Ya que a voluntad
del hado...
(Mariene) Ya que a elección
del destino...
(Tetrarca) ... toda mi vida
es portentos.
(Mariene) ... toda mi vida
es prodigios».

Sin embargo, este portentoso argumento de horóscopo, destino y urdida subordinación a un Dios astrólogo que, sin duda, hace de la historia un soberbio proceso de determinante tragedia, poco o nada puede ante ese otro «astro» providenciado que debe a su elección el desempeño predeterminante de la humana libertad. Una libertad equívoca, que por arrogancia se determina a la caída, pero que es pieza esencial para la resolución del enigma de nuestro presente, aunque permanezca subordinado como los miembros a la cabeza. Y esto no lo pudo advertir la *mímesis* poética clásica. Lo dice de otra manera doña Beatriz en esa genial obra maestra que es *La dama duende* (1636):

«Si la elección se debe al albedrío,
y la fuerza al impulso de una estrella,
voluntad más segura será aquella
que no viva sujeta a un desvarío;
y así de tus finezas desconfío,
pues mi fe, que imposibles atropella,
si viera a mi albedrío andar sin ella,
negara, vive el cielo, que era mío»
(Jorn. 2ª).

¿No será entonces que a Calderón le interesa más bien hacer literatura dramática de ese hipotético *obrar temerario* que antes se ha expuesto, y que pondría la causa segunda en el quicio del desorden metafísico respecto de su causa eficiente? Un *obrar temerario* cuyo supuesto en principio no conocemos, pero que al final, aun en su temeraria presunción o atrevida puesta en riesgo, revela que la causa eficiente alcanza su fin providenciado por misteriosos medios. Calderón no dice que exista el hado; tampoco la libertad sin constricción. Juega con esa temeridad hipotética más que prometeica, y le confiere ese punto incomprensible que otro contemporáneo como ↗ Pascal percibió como contradicción en el sujeto simple. Nada de lo incomprensible deja de ser, decía el filósofo y matemático francés, pues el número infinito [es] igual al finito (*Pensamientos,* 430). Calderón deja a sus personajes en ese *casi* de un infinito desorden incomprensible –de momento–, que sujeta la temeridad de vivir, desear y amar a su figurada contradicción, fascinante sin duda, pues sin ella no se hace buena literatura. Contradicción que constituye la llave para entender que lo verdadero infinito es un Dios que no se fatiga en la actividad de lo libre finito. Un Dios que nunca será suma de finitudes y sí compendio de todo su ser, que es «dueño» de todo como cifra sucinta e inteligente, al que poder entregarle, según dice uno de los personajes de *El médico de su honra,* las «llaves de aquel albedrío» (Jorn. 1ª, *Segunda Parte de las Comedias,* Madrid 1637). No se declina el albedrío, sino la llave para entenderlo. Por eso es un obrar temerario que pretende serlo, si no fuera porque en su aparente desorden, lejos de quebrar la conservación del *telos,* Dios actúa como un espejo del libre albedrío humano, expuesto en el *ahí* del teatro para el *aquí* reflexivo de nuestro zarandeo vital.

Basta leer otro drama como el *Mágico prodigioso* (1637) para constatar como Calderón exige una mayor perspicacia en el asunto. La obra cuenta la conversión del sabio pagano Cipriano enamorado locamente de la cristiana Justina, que, tras ser engañado por el demonio y caer en el desengaño de la cosas del mundo, hecha así contricción perfecta, muerte mártir junto a Justina. El espectador aplaude que Cipriano busque paganamente como Dios bondad suma «una esencia, una sustancia / todo vista y todo manos» (Jorn. 1ª), en una especie de protocristianismo implícito en su filosófica búsqueda, pero aplaude también que sea confundido por la pasión desordenada («cielos, Justina es mi dueño, / cielos, a Justina adoro», Jorn. 2ª) sin la cual no habría emoción reseñable y, sobre todo, que las ardides del diablo le hagan merecedor contractual de la condenación. Y aplaude más todavía que el drama sea la prueba de que la gracia actúa en los hechos oculta y concluyentemente para redimir a todos los pecadores, que somos sus espectadores. Claro está, el verdadero mágico no es Cipriano o el diablo, sino Dios, verdadera ciencia media de todos los puntos de la acción. Y así al final de la obra, el gobernador romano exclama el verdadero misterio del drama donde todas sus cosas «son encantos» (Jorn. 3ª).

En cierta medida, este encanto radica en que hay un problema aparentemente irresoluble, semejante al falso dilema del sueño de Segismundo. La libertad de Cipriano se ha visto arrastrada por la pasión y ha firmado un pacto con el diablo para poseer a Justina. El caso parece a priori cerrado, pero no. Lo que David Mamet en nuestro tiempo ha llamado trama perturbadora y enrevesada que hace pensar que hay en el guión cinematográfico un «algo» que sale del corazón, en Calderón, con mucho menor desconsuelo que el estadounidense, constituye la ecuación de un *respecto real* en el que el libre albedrío se entrevera con equilibrio intelectual *(regulabilitatis)* y rigurosa lógica en todas sus tensiones, revueltas e impedimentos. En principio las tensiones llevan al libre albedrío a un punto de aparente ruptura fatalista, terrible sin duda, cuando todas las acciones voluntarias o involuntarias chocan entre sí.

Con Pedro Crespo esto es claro en *El Alcalde de Zalamea,* obligado como está al círculo infernal de la venganza por el agravio ante la falta de remedio justo de la reparación de su honor (Jorn. 3ª, esc. VIII). Mas la ficción descubrirá soluciones inesperadas (en el caso anterior, el perdón del Rey), pues el perdón justo de Dios es superior a cualquier obligación contractual. El *respectum realem* de Calderón es activar la complejidad y aparente enigma del libre albedrío humano, precisamente porque sólo así adquiere consistencia la tensión del drama desde el acto comprehensible del lector o espectador tercero que asiste desde fuera a una sistemática confrontación consigo mismo. El espectador, y no otro, es el que actúa por comprehensibilidad *(commensurabilitatis)* como tercero implicado, dado que su *aquí* como presente expectante le permite entender el problema expuesto *ahí* en el teatro, que es a su vez nuestro propio problema radicado en la ignorancia de la última envergadura del libre albedrío concursado desde el *allí* de Dios. De hecho, el libre albedrío –lo que tal vez no sospechó la gran teología de su tiempo– no tiene solución si permanece enredado en los dobles ejes del concurso divino y la creaturalidad, los impedimentos actuales y la gracia eficaz, la acción saludable y las resistencias declinantes dentro de una obra cerrada. Trazado el cuadro general de relaciones a partir de las conclusiones salvíficas de una regla de razón providencial que engarza la libertad del hombre y la voluntad autorreveladora de Dios, todo resulta impenetrable sin un tercero que lo vea. Y en la teología, el tercero siempre constituye el gran problema.

Piénsese en el cuadro de *Las Hilanderas* de Velázquez. Dos términos se observan: el del fondo, que es la razón última de la escena mitológica, que es la contienda de Palas y Aracne, y el más próximo, el obrador de tapicería en el que se supone están las jóvenes lidias que acuden a contemplar las labores de Aracne, pero que permanecen despreocupadas ante la acción principal. El encanto del cuadro, con sus indudables complejidades alegóricas que Calderón tejería bajo ocurrentes modelos, convierte la representación en una fruición estética en el mismo doble término de la acción. Y ello visto por ese tercer espectador que permanece extrañado por este espectáculo, precisamente porque el lienzo demanda ese «tercer» término de regla de razón externa para su adecuada admiración y comprensión.

El *respectum realem* del libre albedrío calderoniano es servido con esa misma *frutio* o resolución provechosa con la que Velázquez dota su pintura, porque obliga a los lectores y/o espectadores a transitar por el problemático proceso del acto humano tanto en su despliegue interno como en su repercusión externa. Para Calderón no hay fruición real del acto libre si no es bajo estrategia de la tensión de los enigmas aparentes que pugnan con concentrada y fecunda elaboración. Y en definitiva, hay goce y encanto porque la propia exposición del problema es en apariencia irresoluble si, por un acaso, pudiéramos entrometernos como personaje en cualquiera de sus obras, o pudiéramos formar parte de las afanosas hilanderas pintadas por Velázquez. Nosotros conocemos lo que los personajes padecen o gozan. Si formáramos parte de la obra, aun conservando en nuestra mente toda la trama como metáfora del poderoso ojo de Dios que todo lo ha conocido *in praesentia,* no veríamos nada, porque el respecto real que coordina las acciones de la obra es el libre albedrío que oculta o emborrona el vertebrador único de la trama *aquí*. Y ello porque el texto cal-

deroniano nos emplaza *ahí* a la propia extrañeza de lo que sucedería no siendo ya un tercer espectador *aquí,* al no poseer un *allí* desde el que mirar con perspectiva resultante. Y como no existe ese supuesto fatalismo que ciertos críticos han entrevisto en Calderón, cosa contradictoria con su ideal literario y religioso, la acción es llevada ante nuestros ojos desde el perfecto gerundio de su extraña libertad, resueltos y aherrojados numerosas veces, porque la historia está hilvanada sobrenaturalmente con esa regulabilidad que se mueve en la misma temeridad de nuestros actos.

Dicho de forma sencilla: para decir algo de ese gran problema de la libertad a la que, como decía san Pablo, estamos llamados, debemos de antemano reconocer que no estamos plenamente asentados en ella, pues requerimos, diría Calderón, del «desengaño» o descubrimiento de que existe siempre una libertad respectada consigo mismo, de unos con otros, y sobre todo hacia ese Dios que se torna espejo y enigma de la historia.

En definitiva, no habría un infinito juego de espejos, como tantas veces se ha comentado, dado que en el tercer final el proceso se cierra. Si somos los terceros respecto de la obra que se abre ante nuestros ojos, Calderón exige asumir nuestra condición de respecto real y comprehensible, no de una desazonadora irrealidad, sino de otra presencialidad más profunda que convierte lo real en propiedad de perfecto respectivo. Por eso, el gran respectivo para el mundo que le tocó vivir, no fue la historia, la cultura o esa vaga idea de una divinidad refractaria a su aprehensibilidad, sino lo conmensurable de una Eucaristía siempre presente, en cuyo auto sacramental el espectador situaba su *frutio* sobre el telón de fondo de la *adoratio.*

5. *El sacramento modélico*

El auto sacramental es, como se sabe, ese otro formidable modelo de abstracción que trata directa o indirectamente del misterio eucarístico. Una abstracción de gran aparato escénico, sin duda, cuya alegoría teológica alcanza, como algunos estudiosos de la materia han visto, la condición de microcosmos simbólico. En esta alegoría el *respectum realem* deriva en su propia representación. Como el propio Calderón reconoce en uno de sus autos, el «concepto imaginado» se hace representable y «práctico» por visible. Resulta paradójico permitir que lo invisible de la especie transustanciada se torne por obra del dramaturgo en comprensión visible y afirmación colectiva de su analogía teatral. Por eso debemos tener cierto cuidado en la interpretación de sus palabras al desbrozar los significados del procedimiento analógico.

La alegoría eucarística puesta en concepto visible no es, como se lee en estudios de literatura, una sucesión de «ideas representables» (el mundo, el Autor, el pobre, el labrador, etc.) en torno al misterio de la Redención. Aun siendo expresión del propio autor, la urgencia catequética del misterio eucarístico es sólo una parte de la cuestión. Todos estaban advertidos de las implicaciones religiosas y sociales que entrañaba la elevación de la Forma dentro de la misa. La sonoridad, la tramoya, el movimiento de carros, la decoración, los tronos, en fin, todos los recursos expuestos en su representación alegórica estaban para explicitar lo invisible a modo de rodeo o acercamiento indirecto a su misterio a través de sombras y abstractos. ↗ Orígenes ya observó en su *Comentario a Juan,* que el material histórico de los Evangelios, en el que se funda el misterio cristiano de la Redención, guarda significaciones profundas cuyas verdades no son aceptadas por los escépticos. La fe requiere entonces de una intensa exposición de sus misterios.

No era éste el caso del espectador de Calderón, si hacemos la trasposición del comentario origenista a la alegoría-metáfora del misterio eucarístico, servido jornada tras jornada en todas las poblaciones por el oficio litúrgico y su expresión artística en vestiduras, sagrarios, copones y custodias. La preocupación catequética fue, como se sabe, la máxima ocupación de los mandatarios religiosos postridentinos. Mas Orígenes ofrece otra perspectiva importante para el caso que nos ocupa: que los hombres se maravillan cuando consideran los acontecimientos de la vida de Jesús.

En efecto, la palabra clave es *maravilla.* Lo que ve el espectador del auto calderoniano es un acontecimiento que se hace «real» a sus ojos por re-

presentable, es decir, hecho acontecimiento por prodigio –analogía de la transustanciación–, no sólo porque se nutre de un fabuloso esplendor barroco, cosa que también, sino porque crea la ficción genial de una *misa maravillosa* en la que sobresale la victoria de Cristo. No era la alternativa a la misa tradicional, cuanto una misa exornada con fines populares y estéticos, sin demérito de sus otras intenciones políticas y teológicas que pregonaban su mérito. Cualquiera puede engalanar con medios retóricos, porque ya antes ha imitado la naturaleza y aprendido a hablar desde la razón, decía el Brocense en su *Organum Dialecticum et Rhetoricum* (Salamanca 1559). En el caso que nos ocupa, es otra forma de decir que el auto sacramental era exorno maravilloso del misterio eucarístico, dado que la sociedad que la gestó, creó y desplegó hasta el final, estaba superdesarrollada religiosamente. Haciendo un paralelismo con nuestra sociedad, podemos hacer *ciencia ficción* porque somos conscientes del superdesarrollo técnico y científico alcanzado.

A tenor de la definición que David Pringle dio a la ciencia ficción, como forma narrativa fantástica que explora las perspectivas de la ciencia moderna, su envoltorio extraño, equívoco e incluso oscuro guarda cierto intencionado símil con esa otra *misa ficción* del auto sacramental calderoniano por recurrencia de esplendor, aun en los límites que el tratamiento imponía. La imitación-aprendizaje de la garantía religiosa del Barroco español y colonial, por muy banal y supersticiosa que fuera socialmente, junto a su lenguaje y tratamiento razonado y especializado (liturgia, fiestas, presencia estética y teología escolástica), alcanzó tal evolución, que Calderón y otros pudieron formular una vasta alegoría del misterio eucarístico como auto sacramental refulgente, *misa ficción* en el que su vestuario estético era admiración de la Hostia y argumento en figura de la abstracta historia del mundo. Pero al contrario de nuestra ciencia ficción, obsesionada por el genio de un tiempo cruento que tasca el miedo, la *misa ficción* del auto sacramental dispersaba el temor al unir hipostáticamente presencia salvadora y argumento exornado:

«[...] y no
es sacrificio cruento,
sino incruento y piadoso,
pues todo el horror y el miedo
de carne humana quitó
la Gracia del Sacramento» (Auto *El gran mercado del mundo*).

Se ha dicho en los manuales al uso que los símbolos religiosos permanecen elusivos. Presentan su *noema* trascendente mostrando lo que éste no es. Es decir, ocultan más que revelan. Pero esto es no decir nada. En realidad, el auto sacramental calderoniano, como otros muchos de su tiempo, no pretendía constituirse en simbólica religiosa, cuya naturaleza ontológica, dicen, es previa a la reflexión racional. El auto era un reafirmante, no un sustitutivo, una segunda instancia del primario misterio de comunión cuyo sacrificio era «res sacra offertur et res ipsa afficitur» («oblación y consagración de una "cosa" sagrada»), según famosa definición de Melchor ↗ Cano en *Actas* del Concilio de Trento. Por eso no había ocultación, aunque sí argumento del misterio, que es bien distinto. El misterio de la comunión no es un epifenómeno que se desdobla en presencia y ausencia, sino un acto de presencia en especie cuya *res* exige su «algo» argumental, una *res* que la teología de su tiempo reivindicaba bajo afirmación de la transustancia frente a la Reforma y argumento de conveniencia de su hermoseo.

Lo que garantizaba el éxito del auto sacramental no era, como se ha planteado, el solo realce de la fugacidad del hombre y las glorias del mundo, o el consiguiente aplauso del inmovilismo estamental. Tal cosa es secundaria, aunque estuviera indirectamente presente. El auto sacramental, como sucede en la narrativa fantástica actual, constituía ese espejo en el que reflejarse *por justicia,* lo que en nuestro tiempo es la otra metáfora del reflejo *por posibilidad.* El auto exalta la eucaristía en cuanto *res*, esto es, en cuanto «cosa» que acoge y hace presente un misterio. Y dado que el auto sacramental como misa ficción es continua abstracción de «cosas», no hay misterio sin espectáculo.

En efecto, la representación calderoniana insta a que el espectador se haga consciente de una satisfacción (de *satis facere:* «hacer con suficiencia o abundancia») implícita en el entorno de «sombras» que son enigmas en «figuras comprehendidos / cuantos misterios en-

cierra» *(Los misterios de la Misa).* La única conveniencia proporcional al misterio eucarístico como «cosa» sagrada y presentada en sombras y figuras, era comunicarla en segunda instancia como «cosa» llena bajo perfección de unidad, jerarquía y orden, según respuesta a la unidad conceptual abstracta de la escolástica de su tiempo. Y para el universo mental del XVI y XVII, la llenez es siempre maravilla y sobra de espectáculo triunfal, porque la eucaristía contiene tantos argumentos o abstractos como inmensidades y victorias. Como dice la Sabiduría en *Los misterios de la Misa:*

> «[...] considera
> que esta grande, esta divina,
> esta admirable, esta inmensa
> obra que en el sacrificio
> de la misa se celebra
> de todo el amor de Dios,
> de toda su Omnipotencia
> es argumento y contiene
> en sí todas sus grandezas
> desde que el mundo crió,
> hasta que a juzgarle venga».

Del mismo modo que en nosotros no existe avance sin problemas, para Calderón no había «presencia» sin victoria, o eucaristía sin referente espectacular, ostensible concepto de lo admirable de una obra divina con argumento fictivo. Eso es, y no otra cosa, el auto sacramental, cuya evolución natural y antecedente paradójico de nuestro tiempo no ha sido la supervivencia del rito religioso sino el espectáculo deportivo en el que el colectivo se transustancia con el equipo y su figura representativa exornada.

El *respecto real* generado por el auto sacramental no sólo permitía la identidad de su imaginario religioso. Hubo algo más. El hecho de que el objeto festivo de su representación, el Pan prodigioso, no juegue como un personaje cualquiera, cosa que sí hace el Autor-Dios y el resto de abstractos, incluido el mismo Cristo, nos pone sobre aviso de su carácter paradigmático y predestinativo. La Eucaristía no es una gloria oculta en la presencia celebrada del rito, sino la consumación de toda *res,* es decir, de todo aquello que puede ser abstraído, y la sustancia en la que los personajes simbólicos se mueven hacia su final consecuente. Y eso lo hacía admirable Calderón, según refiere en el inicio del *Gran teatro del mundo:*

> «Si soy el Autor y si la fiesta es mía,
> por fuerza la ha de hacer mi compañía.
> Y pues que yo escogí de los primeros
> los hombres, y ellos son
> mis compañeros,
> ellos, en el teatro
> del mundo [...].
> con estilo oportuno
> han de representar [...]».

El rico perece, la herejía cae, la culpa arrastra al mal genio, pues el fin último es la Sagrada Forma a la que, arrepentidos y convocados, *todos* pueden acceder como sueño igualitario, seamos reyes, caballeros, damas de corte o labriegos, porque *todos* somos el Adán del libre albedrío que gana con la victoria de los colores, escudo y prenda de Cristo. Frente a un Dios autocrático, el Adán u hombre común se entrevé en Cristo, cuya palma reitera la presencia eucarística como simétrico perfecto a los terceros que asistimos a la obra del mundo. Y es simétrico perfecto porque ante esa Forma ya no hay en realidad terceros, sino «complicados», es decir, «co-implicados» en su solo Foco concentrado, en un Globo luminoso que se hizo monolito eucarístico y catalizador universal capaz de sostener en su presencia las misteriosas relaciones del yo, el mundo, el juicio, el embeleso y el libre albedrío.

6. *El peso de las palabras*

Mas, ¿no son estas palabras demasiado pesadas? Ciertamente lo fueron, y alzaron a Calderón al estatus de literato grave, cuya seriedad cuaresmal no poco ha contribuido a pintarlo como un espantagustos de pedernalina metafísica, sofocando a ese otro Calderón popular –en el sentido directo del término–, creador de jácaras, entremeses y mojigangas varias. Y aun no siendo ésta extensísima producción, bien sirve de noticia de su costumbrismo, de su sentido de la fiesta y de su intercambio de equívocos y gracias que fueron pródigos de invención y parodia. Acaso en el mundo pasean los grandes reyes, los amantes despechados, las damas extrañas, los héroes atribulados y los santos edificantes, y con las grandes procesiones de custodiada Forma, entre ellos también circulan los villanos, los toreros, las putillas, las alcahuetas y los soldados de fortuna. El mundo es una trabazón extraña y con-

tradictoria, que Calderón sirve como pormenor de un siglo de redundancias y fobia al ajeno, de canto de cisne y ocasos esplendorosos, cuya obsesión consigo mismo posee el fulgor del regio ornato, la fascinación por lo descompuesto y la tramoya ilimitada.

Tal vez su preocupación por la libertad, la gracia, el Juicio contribuyó a hacer de la pintura del universo una perspectiva forzada más propia del retrato imaginario de la época, «espiritual» y «mental» por ficticio concurso óptico que desconoce el concepto de límite necesario, que una real materia de humildes adecuaciones y correspondencias con ese mayor número de ignorancias que todos sobrellevamos en la vida real. La supuesta sinergia metafísica en la que reales o posibles habitan el yo, el mundo y Dios, es menos metódica y sus enlaces mucho más borrosos y exóticos de lo que un escenario es capaz de hospedar por muy alta que sea su maquinaria doctrinal. En cualquier caso, sus dilemas morales, religiosos y simbólicos, alcanzaron el extremo de una complejidad extraordinaria, que ha dado numeroso fruto a modernísimas preocupaciones filosóficas y teológicas, aun en la redundancia de las exaltaciones de la Forma abstracta y la concentración en problemas sólo viables bajo imaginería teatral y sacramental.

BIBL. *Obra completa* (16 vols., ed. E. Rull Fernández, Madrid 2001ss); *Obras completas* (3 vols., ed. A. Valbuena Briones, Madrid 1987). Cf. J. Casalduero, *Sentido y forma de La vida es sueño*, en *Estudios sobre el teatro español* (Madrid 1972); J. M. Díez Borque (ed.), *Una fiesta sacramental barroca* (Madrid 1983); E. Frutos Cortés, *La filosofía de Calderón en sus autos sacramentales* (Zaragoza 1981); E. Frutos Cortés, *La filosofía del Barroco y el pensamiento de Calderón*: *Revista de la Universidad de Buenos Aires* 9, 1951; *La voluntad y el libre albedrío en los autos sacramentales* (Universidad de Zaragoza 1948); S. Hernández Araico, *Ironía y tragedia en Calderón* (Scripta Humanistica, Potomac 1985); A. Lecumberri Cilveti, *Teología dramatizada y teología dramática en los autos de Calderón* (Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo 55, Santander 1989); E. Orozco Díaz, *El teatro y la teatralidad del Barroco* (Barcelona 1969); J. A. Maravall, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica* (Barcelona 1986); C. Morón Arroyo, *Calderón: pensamiento y teatro* (Santander 1982); S. Neumeister, *Mito clásico y ostentación. Los dramas mitológicos de Calderón* (Kassel 2000); A. A. Parker, *Los autos sacramentales de Calderón de la Barca* (Barcelona 1983); R. Pring-Mill, *Calderón: estructura y ejemplaridad* (Londres 2001); Kurt & Theo Reichenberger (eds.), *Calderón: protagonista eminente del Barroco europeo* I-II (Kassel 2000-2002); E. Trías, *Calderón de la Barca* (Barcelona 2001); B. W. Wardropper, *Introducción al teatro religioso del Siglo de Oro: la evolución del auto sacramental 1500-1648* (Madrid 1953).

F. Torres

CALDUCH-BENAGES, Nuria (n. 1957)

Teóloga católica catalana, de la congregación de las Misioneras Hijas de la Sagrada Familia de Nazaret. Licenciada en Filología Anglo-germánica por la Universidad Autónoma de Bellaterra (Barcelona) y doctora en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. En la actualidad, es profesora de Antiguo Testamento y Antropología Bíblica en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, miembro de la ABE (Asociación Bíblica Española), ABC (Associació Bíblica de Catalunya), ABI (Associazione Biblica Italiana), ATE (Asociación de Teólogas Españolas), CTI (Coordinamento di Teologhe Italiane) y del Consejo Directivo Internacional de la ISDCL (International Society for the Study of Deuterocanonical and Cognate Literature). Su tesis doctoral se titulaba *En el crisol de la prueba: estudio exegético de Sir 2,1-18* (Estella 1997), y es un estudio exegético y teológico del sufrimiento del justo según el libro de la Sabiduría. En una línea de pura investigación se sitúa su obra *La sabiduría del escriba: edición diplomática de la versión siriaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano* (Estella 2003, en colaboración con J. Ferrer y J. Liesen).

BIBL. Cf. también *En el umbral: muerte y teología en perspectiva de mujeres* (Bilbao 2006, en colaboración don I. ↗ Gómez-Acebo); *Otro gallo le cantara: refranes, dichos y expresiones de origen bíblico* (Bilbao 2003).

CALVINO, Jean (1509-1564)

Reformador, teólogo y dirigente eclesial suizo, de origen francés. En el año 1535 abrazó la propuesta de ↗ Lutero, tomando la Biblia como único fundamento de la fe cristiana. Vivió en Ginebra (Suiza), donde impulsó la Reforma, en una línea propia y más radical, apareciendo así como fundador de

la rama «reformada» (calvinista) del protestantismo.

1. *Elementos básicos de su movimiento*

Calvino estableció en Ginebra una «teocracia» cristiana, condenando incluso a muerte a los que a su juicio eran contrarios a los principios de la fe, como a M. ↗ Servet, por ser antitrinitario (cf. Castellio). Sus seguidores se llaman «calvinistas» (por su fundador), «reformados» (por la intensidad con que insisten en la reforma) y «presbiterianos» (porque niegan en principio la estructura episcopal de la Iglesia). Calvino destacó la importancia de la fe pura, insistiendo mucho menos que Lutero en los sacramentos y en la jerarquía de la Iglesia. Por eso abolió el episcopado, de manera que sus seguidores se establecieron como comunidades igualitarias y democráticas de seguidores de Jesús, dirigidas por unos «ancianos» o presbíteros, nombrados por las mismas comunidades (que han podido llegar a ser muy radicales y exigentes).

Los calvinistas se extendieron en diversas zonas de Francia, desde el País Vasco hasta Normandía, recibiendo el nombre de «hugonotes» y formando una especie de Estado propio, dentro del Estado francés, pero fueron perseguidos y tuvieron que huir a vivir en un tipo de clandestinidad. Ellos se establecieron también, de un modo preferente, en Escocia, donde formaron una Iglesia nacional. Durante un tiempo tuvieron gran influjo en Inglaterra (en los años de Cromwell: 1653-1658), pero fueron perseguidos, precisamente porque sus ideales democráticos iban en contra de los poderes instituidos (de reyes y obispos). Muchos de ellos emigraron a los Estados Unidos, donde contribuyeron de manera radical al surgimiento de la democracia americana que, en su principio, resulta ejemplar (aunque sus aplicaciones posteriores puedan haber perdido el ideal primero).

Los cristianos reformados o calvinistas han sido muy estrictos en la vida social, estableciendo comunidades intensa, de «cristianos puros». Ciertamente, ellos quisieron ser pacíficos, pero muchos se estructuraron de un modo militar, estableciendo fuertes dictaduras, aunque también han sido grandes promotores de la democracia. Su participación en las guerras religiosas de Francia e Inglaterra resulta sobradamente conocida. Desde M. ↗ Weber, suele afirmarse que los calvinistas han influido no sólo en el surgimiento de la democracia europea, sino, sobre todo, en el nacimiento del espíritu moderno del capitalismo porque ellos han puesto de relieve la honradez en el trabajo, destacando la necesidad de una racionalización social en el plano de la producción y consumo de bienes.

En ese sentido, su religiosidad más intensa, fundada en el principio de responsabilidad personal, puede vincularse con el riesgo de una racionalización económica de la vida, donde la búsqueda del éxito venga a ponerse por encima del respecto a las personas y del amor a los pobres. Si esa hipótesis es cierta, el calvinismo se encuentra en la raíz de uno de los fenómenos más violentos de la historia moderna: el despliegue del capitalismo. De todas formas, más que por el posible influjo en la economía, el calvinismo ha sido importante en la historia del pensamiento cristiano por los grandes teólogos que ha suscitado. Entre los últimos quiero citar a K. ↗ Barth y J. Moltmann, que han renovado de manera la teología de todas las iglesias.

Éstos son los cuatro puntos básicos de su enseñanza. a) *Pecado radical*: Por la Caída de «Adán», todos los hombres y mujeres nacen esclavizados por el pecado: no buscan el bien, ni aman a Dios, sino que tienden necesariamente a conseguir sus intereses, pecando siempre. b) *Predestinación particular*. Dios escoge y llama desde toda la eternidad a los que él quiere salvar, por pura misericordia gratuita, sin contar con los méritos de los hombres. c) *Salvación limitada*. Dios no llama a todos, sino a los que quiere. Por eso, a pesar de que en general puede desear la salvación universal, en concreto, sólo llama y ama a los que quiere, para atraerlos hacia sí, sin que los hombres puedan hacer nada por su parte (en esta línea, algunos calvinistas como K. Barth hablarán de una salvación universal). d) *Perseverancia* de los elegidos. Los que han sido llamados por Dios en Cristo y ungidos por el Espíritu Santo no pueden abandonar la fe, ni perder la salvación. Todo está en las manos de Dios, que llama y salva a los que quiere, sin

que los hombres y mujeres puedan oponerse a su decreto. Eso significa que Dios realizará su voluntad sin que nadie se le pueda oponer. Eso significa que los verdaderos creyentes están ya salvados.

2. *Confesión de fe*

La obra fundamental de Calvino (*Institutionis Christianae religionis,* 1536) fue traducida al castellano por C. de Valera (año 1597) y se han venido editando de un modo regular entre los cristianos reformados. Esa obra ha sido y sigue siendo el texto teológico fundamental de la reforma protestante, un compendio de teología dogmática, estructurada y desarrollada a partir de la justificación por la fe. ↗ Lutero no había escrito nada semejante (en línea dogmática). Es en ella donde el protestantismo ha encontrado por primera vez su identidad teológica, en forma de tratado, es decir, de unidad de pensamiento. Ésta y las restantes obras de Calvino indican su fidelidad a la gran tradición de la Iglesia universal, pero desde una doctrina «reformada», es decir, de justificación por la fe y de libertad individual creyente, dentro de una Iglesia que «salvaguarda» esa libertad, como indicamos a continuación, citando uno de sus textos más significativos, en el que muestra que la salvación del hombre se realiza en las tres personas de la Trinidad:

> *(Trinidad).* «Acabamos de exponer lo que obtenemos en Cristo por la fe. Escuchemos ahora lo que nuestra fe debe mirar y considerar en Cristo para consolidarse. Esto está desarrollado en el Símbolo (como se le llama), en el que vemos cómo Cristo fue hecho para nosotros, por el Padre, sabiduría, redención, vida, justicia y santificación. Poco importa el autor o autores que compusieron este resumen de la fe, puesto que no contiene ninguna enseñanza humana, sino que proviene de los firmísimos testimonios de la Escritura. Pero con el fin de que nuestra confesión de fe en el Padre, en el Hijo y el Espíritu Santo no perturbe a nadie, hablemos primero un poco de ella. Cuando nombramos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, no nos imaginamos tres dioses; sino que la Escritura y la experiencia de la piedad nos muestran en el Ser único de Dios, al Padre, a su Hijo y a su Espíritu. De modo que nuestra inteligencia no puede comprender al Padre sin comprender igualmente al Hijo en el cual brilla su viva imagen, y al Espíritu en el cual aparece su poder y su fuerza. Detengámonos, pues, y fijemos todo el pensamiento de nuestro corazón en un solo Dios. Y sin embargo contemplemos siempre al Padre con el Hijo y su Espíritu».
>
> *(Creo en Dios Padre Todopoderoso, creador del cielo y de la tierra).* «Estas palabras no sólo nos enseñan a creer que Dios existe, sino también, y sobre todo, a reconocer que es nuestro Dios y a tener por cierto que formamos parte de aquellos a quienes Él promete que será su Dios y a los que ha recibido como pueblo suyo. A Él se le atribuye todo poder: dirige todo con su providencia, lo gobierna con su voluntad y lo conduce con su fuerza y con el poder de su mano. Decir «creador del cielo y de la tierra» significa que cuida, sostiene y vivifica perpetuamente todo lo que creó una vez».
>
> *(Y en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor).* «Lo que hemos enseñado más arriba, a saber, que Cristo es el objeto mismo de nuestra fe, aparece claramente en estas palabras que describen en Él todos los aspectos de nuestra salvación. Le llamamos Jesús, título con que le honra una revelación celestial, pues ha sido enviado para salvar a los suyos de sus pecados. Por esta razón la Escritura afirma que «no hay otro nombre debajo del cielo, dado a los hombres, en que podamos ser salvos». El título de Cristo significa que ha recibido con plenitud la unción de todas las gracias del Espíritu Santo (simbolizadas en la Escritura por el óleo), sin las cuales caemos como ramas secas y estériles. Esta unción le consagró: Primero como *Rey*, en el nombre del Padre, para tener todo poder en el cielo y en la tierra, a fin de que fuésemos nosotros reyes por Él, con dominio sobre el Diablo, el pecado, la muerte y el infierno. En segundo lugar como *Sacerdote*, para darnos la paz y reconciliación con el Padre por medio de su sacrificio, a fin de que fuésemos sacerdotes por Él, ofreciendo al Padre nuestras plegarias, nuestras acciones de gracias, nosotros mismos y todo lo que nos pertenece, ya que es nuestro intercesor y nuestro mediador. Además se le llama *Hijo de Dios*, no como los fieles que lo son solamente por adopción y por gracia, sino como verdadero y legíti-

mo Hijo que lo es, y por consiguiente el único, en contraposición a nosotros. Él es nuestro Señor, no sólo según su divinidad, que es desde toda la eternidad una sola con el Padre, sino también según esta carne creada en la que se nos ha revelado...»

(Creo en el Espíritu Santo). «Enseñamos a creer en el Espíritu Santo, quiere decir que se nos manda esperar en Él todos los bienes que nos han sido prometidos en la Escritura. Todo lo que existe de bueno, sea donde sea, lo hace Jesucristo por el poder de su Espíritu. Por él crea, sostiene, conserva y vivifica todas las cosas. Por él nos justifica, santifica, purifica, llama y atrae hacia sí, para que obtengamos la salvación. Por eso el Espíritu Santo, cuando habita de este modo en nosotros, es quien nos ilumina con su luz para que aprendamos y sepamos perfectamente las infinitas riquezas que, por la divina bondad, poseemos en Cristo. El Espíritu Santo es quien inflama nuestros corazones con el fuego de un ardiente amor a Dios y al prójimo. Es Él quien, cada día y cada vez más, mortifica y destruye los vicios de nuestra codicia, de modo que si hay en nosotros algunas obras buenas, son frutos y efectos de su gracia. Sin Él no habría más que tinieblas en nuestra inteligencia y perversidad en nuestro corazón» (*Breve Instrucción Cristiana*, 1537, Parte III, Nº 9).

BIBL. Se han publicado en diversas ocasiones las obras completas de Calvino; cf. *Oeuvres complètes* (París 1936ss). En castellano: *La institución cristiana* I-II (Barcelona 1982). Hay una edición latina: *Institutio Christianae Religiones,* Univer. Valencia 1996. Cf. además *El libro de la Verdadera Vida Cristiana,* Clie, Terrasa 1991. *Estudios*. Calvino es uno de los pensadores cristianos que sigue suscitando más discusiones e interpretaciones. Cf. H. Schützeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins* (Trier 1972); *Der Herr ist mein Hirt. Calvin und der Psalter* (Trier 2005); F. D. Tosto, *Calvino punto di convergenza* (Nápoles 2003); G. Tourn, *Giovanni Calvino. Il riformatore di Ginevra* (Turín 2005); Cornelis van der Kooi, *As in a mirror. John Calvin and Karl Barth on knowing God* (Leiden 2005); M. Oertner, Martin Luther y John Calvin (Louisville Ky 2005); M. García Alonso, *La teología política de Calvino*: Pensamiento 62 (2006) 5-20; *La «contrarrevolución» jurídica de Calvino*: Ius canonicum 47 (2007) 99-118; V. Reinhardt, *Die Tyrannei der Tugend. Calvin und die Reformation in Genf* (Múnich 2009); W. de Greef, *J. Calvin. Eine Einfürunf in sein Leben und seine Schriften* (Neukirchen-Vluyn 2009).

CÂMARA, Hélder (1909-1999)

Pensador y activista católico del Brasil, comprometido al servicio de la evangelización y de la justicia. Fue obispo auxiliar de Río de Janeiro (1952) y presidente de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil. Desde 1964, arzobispo de Olinda y Recife, donde ha realizado una intensa labor a favor de los más pobres, hasta su jubilación y su muerte. Ha sido y sigue siendo uno de los mayores símbolos de compromiso social y de fidelidad evangélica de la Iglesia de Brasil y de América Latina, en línea de práctica, más que de teoría.

BIBL. *Mil razones para vivir* (Madrid 1985); *Para llegar a tiempo* (Salamanca 1970); *La revolución de los no-violentos. Una iniciativa* (San Sebastián 1972); *Las conversiones de un obispo* (Santander 1980); *Espiral de violencia* (Salamanca 1978); *Cristianismo, socialismo, capitalismo* (Salamanca 1979); *El desierto es fértil* (Salamanca 1986); *El Evangelio con Dom Helder* (Santander 1987).

CAMPANELLA, Tommaso (1568-1639)

Filósofo y teólogo católico italiano. Profesó como religioso dominico, pero después abandonó la Orden, para realizar una intensa labor de tipo filosófico y político. Su *Filosophia sensibus demonstrata et in octo disputationes distincta... cum vera defensione Bernardini Telessii* (Nápoles, 1591) le valió una condena de la Inquisición; pero él consiguió evadirse, promoviendo un movimiento del campesinado contra la presencia política española en el Reino de Nápoles. Fue detenido (1599) y condenado a muerte, aunque logró que se le conmutara la pena, siendo condenado a prisión perpetua. Fue liberado el año 1626, pudiendo salvar la vida gracias a la protección del papa Urbano VIII y del Rey de Francia. Estuvo influido por ↗ Ficino y Erasmo. Concibió el universo como un todo sagrado, pensando que las artes mágicas y la astrología podían poner a los hombres en contacto con las realidades superiores.

Escribió varias obras de filosofía y teología, pero la más importante es *La Ciudad del Sol,* escrita en la cárcel el año 1602, donde expone su utopía político/religiosa (*Realis philosophiae epilogisticae partes quatuor, hoc est de rerum natura, hominum moribus, politica, cui*

Civitas solis adjunta est, et Æconomica, Nápoles 1623). El supremo gobernante de la ciudad es el Sacerdote del Sol, una especie de Papa universal, asistido por tres ministros: uno está encargado de la defensa militar, otro de la enseñanza y cultura, y el tercero del orden familiar y de la educación de los niños. Esta ciudad, inspirada en la *República* de Platón, puede entenderse como una *Teocracia Universal Católica,* opuesta al Reino de los españoles, de la casa de Austria; es como si la Iglesia católica, con un Papa que fuera Gran Sacerdote del Sol, organizara la vida de todos los hombres y mujeres del mundo. En esa ciudad del Sol Sagrado no existe propiedad privada, sino que todo es común y sagrado, de manera que todos han de trabajar de un modo comunitario, de manera que los funcionarios se encarguen de repartir las riquezas y de organizar la vida común.

BIBL. Cf. también *Atheismus triumphatus* (Roma, 1631); *De praedestinatione, electione, reprobatione et auxilis divinae gratiae contra thomisticos* (París 1636); *Astrologicorum libri VI* (Lyon, 1629); *Medicinalicum juxta propria principia libri VII* (Lyon 1636); *Philosophia rationalis partes quinque juxta propria principia* (París 1638); *Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata, partes tres, libri XVIII* (París 1637), y *De monarchia hispanica discursus* (Amsterdam 1640). Sus obras se siguen editando y estudiando todavía: *Aforismos políticos* (Madrid 1956); *Astrologicorm libri VI* (Valencia 2001); *La Ciudad del Sol* (Madrid 2006); *La monarquía del Mesías, la monarquía de las naciones* (Madrid 1989); *La monarquía hispánica* (Madrid 1982).

CAMPENHAUSEN, Hans Freiherr von
(1903-1989)

Teólogo e historiador protestante alemán. Estudió en Heidelberg y en Marburgo. Tuvo dificultades para ejercer la enseñanza en tiempos del nazismo (formó parte de la *Bekennende Kirche*). Desde 1946 ha sido profesor ordinario de Historia de la Iglesia en Heidelberg. Es uno de los historiadores cristianos más significativos e influyentes del siglo XX. Quiero poner de relieve en especial tres libros, que han marcado la experiencia y teología de muchos cristianos en los últimos decenios. 1. *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962). Campenhausen ha estudiado con gran precisión las tradiciones sobre un posible nacimiento virginal (religioso) en el contexto judío y griego, para mostrar desde esa base la función de los relatos de los evangelios de la infancia, tal como han sido interpretados por los Padres antiguos. Ayuda a situar teológica y eclesialmente ese tema, en especial en los círculos católicos. 2. *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (Heidelberg 1952). Campenhausen ha querido poner de relieve el sentido del tema de la tumba vacía, desde el punto de vista histórico y simbólico. A su juicio, los relatos de las apariciones del resucitado son creaciones de la Iglesia. Pero, a su juicio, como historiador, en el comienzo de la experiencia cristiana debemos situar una tumba vacía. 3. *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubinga 1953). Éste es quizá, históricamente, el trabajo más significativo del siglo XX sobre el origen de los «ministerios eclesiales». Campenhausen ha distinguido dos tipos de liderazgo en la Iglesia antigua: uno de carácter grupal (presbíteros) y otro más individual (obispos), mostrando cómo se han unido en la Iglesia posterior, bajo presidencia de los obispos. A su juicio, el surgimiento de los ministerios específicos dentro de la iglesia, que sólo acontece a finales del siglo II, se ha debido a la necesidad de organizar el poder del perdón, es decir, de la pertenencia eclesial.

BIBL. Cf. también *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker* (Berlín 1929); *Der urchristliche Apostelbegriff* (Lund 1948); *Die Askese im Urchristentum* (Tubinga 1949); *Die Begründung kirchlicher Entscheidungen beim Apostel Paulus* (Heidelberg 1957); *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tubinga 1968, 1977). En castellano: *Los padres de la Iglesia. 1 Padres griegos. 2 Padres latinos* (Madrid 1974).

CAMUS, Albert (1913-1960)

Escritor y novelista francés, de origen argelino, uno de los pensadores más significativos del siglo XX. No se declara cristiano, pero su obra es fundamental para entender el cristianismo y sus problemas en la modernidad. Hijo de emigrantes hispano-franceses, fue activista de izquierda y estuvo preocupado por el tema de los derechos humanos y la justicia. Sus novelas y ensayos ofrecen una reflexión lúcida

sobre la condición humana, en diálogo con el cristianismo, el marxismo y el existencialismo, que le parecen soluciones poco radicales y que, además, buscan una solución ideológica al problema del hombre. Sus obras han marcado la conciencia de muchos cristianos. *El extranjero* (*L' Étranger,* 1944) expone el drama del hombre que no puede comunicarse de verdad, ni expresar su sentimiento. *El mito de Sísifo* (*Le Mythe de Sisyphe,* 1944) describe la condición humana como absurda, volviendo al mito del titán griego que nunca logra elevar la piedra y fijarla en la montaña para descansar al fin. *La Peste* (*La Peste,* 1948) describe al carácter irracional de la existencia, rechazando la posibilidad de una respuesta cristiana, por más que le parezca admirable. En *Los Justos* (*Les Justes* 1951) rechaza un tipo de respuesta marxista en la que se niegue la libertad del hombre. Mirada en su conjunto, la obra de A. Camus ofrece una radiografía hiriente de la sociedad occidental moderna, mirada con los ojos y el sentimiento de un cristiano que ha perdido la fe religiosa y que no ha encontrado nada que la sustituya.

BIBL. Cf. también *Révolte dans les Asturias* (1937); *Noces* (1939); *Calígula* (1944); *L'etat de siège* (1948); *Requiem pour une nonne,* (1957); *L'Exil et le Royaume y Le Chevalier d'Olmedo* (1958). Edición completa en: *Oeuvres complètes* I-II (París 2006). En castellano: *Obras completas* (Madrid 1996).

CANALS VIDAL, Francisco (1922-2009)

Filósofo católico español, doctorado por la Universidad de Madrid, con una tesis sobre *El logos, ¿indigencia o plenitud?* (Madrid 1952). Estuvo casado y tuvo diez hijos. Fue catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona y miembro de la redacción de la revista *Cristiandad*. Se ha ocupado de dos temas principales: la fundamentación de la metafísica (1); y la reflexión filosófico-teológica sobre la historia (2). Se ha apoyado en las veinticuatro tesis de la tradición neotomista (↗ Mansi), desarrollando un tipo de pensamiento metafísico, en una línea tradicional, desde la perspectiva política de la posguerra española.

BIBL. Entre sus primeros libros destacan *Cristianismo y revolución* (Barcelona 1956) y *En torno al diálogo católico-protestante* (Barcelona 1966), que se sitúan en una línea confesional, de integrismo cristiano. Cf. también *Sobre la esencia del conocimiento* (Barcelona 1987); *Los siete primeros Concilios* (*Barcelona* 2003); *Santo Tomás, un pensamiento siempre actual y renovador* (Barcelona 2003); *San José en la fe de la Iglesia* (Barcelona 2007).

CANO, Melchor (1509-1560)

Religioso dominico, teólogo y obispo español. Estudió y enseñó Teología en Salamanca y Valladolid. Participó en las *Juntas de Valladolid,* con la controversia sobre el Derecho de los Indígenas de América, entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas. Asistió al Concilio de Trento. Su obra más importante se titula *De Locis Theologicis* (Salamanca 1563; nueva edición, con introducciones de Juan Belda Plans en Madrid 2006), y en ellas trata de los lugares teológicos, es decir, de las fuentes en las que se basa la teología y el pensamiento cristiano, que son: 1) Sagrada Escritura; 2) Tradición apostólica; 3) Autoridad de la Iglesia católica; 4) Concilios ecuménicos; 5) Sumo pontífice; 6) Padres de la Iglesia; 7) Doctores escolásticos canonistas; 8) Razón humana; 9) Doctrina de los filósofos; 10) Historia. De esa manera, al establecer sus fuentes y autoridades, Melchor Cano intenta organizar el estudio de la teología y del pensamiento cristiano, valorando y organizando sus principios y su autoridad (respondiendo a ↗ Melanchton). Ciertamente, puso la Biblia en el comienzo del estudio de la teología, pero, en contra del protestantismo, apeló al valor de la tradición y, sobre todo, de la razón humana, es decir, de la filosofía y de la historia.

Sus diez «lugares» pueden dividirse en dos grupos. a) *Lugares teológicos propios*, es decir, fundados en la revelación de Dios y en la vida de la Iglesia: Escritura, Tradición, autoridad de la Iglesia católica, Concilios, Papa, Santos Padres, Teólogos escolásticos y canonistas. b) *Lugares derivados*: razón natural, filósofos y juristas, historia. Esta obra ha sido, y sigue siendo, un trabajo de referencia para el estudio de la teología, desde una perspectiva católica.

BIBL. Cf. también *Relectiones de sacramentis in genere* (Salamanca 1550); *Relectiones de poenitentiae sacramento* (Salamanca 1550). Escribió además diversos comentarios a la Suma Teológica de Santo Tomás (Roma

1969) y otras obras aún inéditas. Entre los estudios sobre su obra: A. Lang, *Die Loci Theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises* (Múnich 1925); E. Marcotte, *La nature de la Théologie d'apres Melchor Cano* (Ottawa 1949); F. Casado, *La virtud de la esperanza en Melchor Cano* (Roma 1969); J. Tapia, *Iglesia y teología en Melchor Cano (1509-1560). Un protagonista de la restauración eclesial y teológica en la España del siglo XVI* (Roma 1989).

CANTERA, Francisco (1901-1978)

Historiador y filólogo católico español, de origen burgalés. Comenzó su enseñanza en la Universidad de Salamanca y desde el año 1934 ocupó la cátedra de Lengua y Literatura Hebreas de la Universidad Central de Madrid, siendo el promotor del renacimiento de estudios hebraicos españoles. Formó parte del Comité Presidencial de la Unión Mundial de Estudios Judíos, fue miembro de la American Academy for Jewish Research y de la Real Academia de Historia de España. Su obra más conocida es la traducción de todo el Antiguo Testamento de la *Sagrada Biblia,* en colaboración con J. M. Bover (Madrid 1947); es una traducción académica, precisa y exacta, que aún no ha sido superara en lengua castellana. Ella ha sido reeditada el año 1975, con una nueva versión del Nuevo Testamento, realizada por M. Iglesias. Esa nueva versión (que suele aparecer con el nombre de Cantera-Iglesias), preparada por un equipo de especialistas y publicada en gran formato, con notas de tipo académico, constituye una base esencial para el estudio de la Sagrada Escritura en lengua castellana. El prólogo y las introducciones, escritas por autores de tendencias diversas (incluso israelitas), ponen de relieve los aspectos literarios, arqueológicos e históricos del texto. En general, las notas son de tipo filológico. Los términos hebreos suelen estas transliterados y a veces se explica su sentido. Es una obra esencial para estudiantes de la Biblia.

BIBL. Cf. también *Las Inscripciones hebraicas en España* (Madrid 1956); *Sinagogas de Toledo, Segovia y Córdoba* (Madrid 1973); *Sinagogas españolas* (Madrid 1984).

CARAM, Lucía (n. 1966)

Religiosa católica contemplativa, natural de Tucumán (Argentina). Vino a España e ingresó en el Convento de Santa Clara de las Dominicas de Manresa, en una comunidad abierta para acoger y compartir la contemplación. Ha optado por el diálogo humano, desde un fondo espiritual, abierto por un lado a los que sufren y por otro a los que tienen otra cultura o religión. Mantiene un foro en línea en *Periodista Digital* (http://blogs.periodistadigital.com/sintoniacordial.php) donde informa, comenta y responde sobre los diversos temas de la vida, en clave religiosa.

BIBL. Ha escrito varios libros de espiritualidad y teología, en la línea del carisma de ↗ Domingo de Guzmán y de su orden. Entre ellos: *Vive tu fe: esquema-guía para estudiar el catecismo de la Iglesia católica* (Madrid 1995); *Saludablemente bien: la homeopatía y la humanización de la ciencia* (Madrid 1999) *Nueva oración de los fieles* (Madrid 1996); C*atalina de Siena, el coraje en la Iglesia* (Burgos 2004); *Experiències de fe: malgrat tot, és possible creure* (Barcelona 2006); *Celebramos la vida: contemplando y predicando, 1206-2006* (Bilbao 2008), donde expone la actualidad del carisma dominicano, tras ocho siglos de historia. Ha preparado un libro en colaboración con la teóloga musulmana Y. Monturiol sobre *María en el Cristianismo y el Islam* (Barcelona 2010).

CARDENAL, Ernesto (n. 1925)

Poeta y pensador católico de Nicaragua. Participó desde su adolescencia en la lucha por la libertad política y social en su patria. Más tarde, tras una fuerte experiencia religiosa (1956), vivió por un tiempo en el monasterio Císter/Trapa de Gethsemani, en Kentucky (Estados Unidos), donde fue discípulo de Thomas ↗ Merton. Tras abandonar el monasterio, estudió Teología en Cuernava, México, fue ordenado sacerdote y fundó una comunidad contemplativa en una isla del archipiélago de Solentiname en el Lago de Nicaragua, siendo uno de los máximos inspiradores de la teología de la liberación. Los recuerdos y experiencias de ese período han sido recogidos en *El Evangelio en Solentiname* I-II (Salamanca 1975), donde se vincula la experiencia contemplativa con la narración poética. Más tarde fue Ministro de Cultura del gobierno sandinista de Nicaragua (1979-1986), rompiendo después con el partido sandinista, por razones de política social. Ha escrito muchos libros de reflexión cristiana, teología y poesía, que han sido traducidos

a diversos idiomas, y su voz se ha convertido en una referencia básica del pensamiento cristiano actual, en línea de liberación.

BIBL. Obras publicadas en Trotta, Madrid: *Telescopio en la noche oscura* (1993); *Antología nueva* (1996); *Salmos* (1998); *Cántico Cósmico* (1999); *Epigramas* (2001); *Las ínsulas extrañas* (2002); *Correspondencia (1959-1968) con Thomas Merton* (2003); *Vida en el amor* (2004); *La revolución perdida* (2004); *Vida perdida* (2005) y *Versos del Pluriverso* (2005). Sobre la primera parte de su vida, cf. J. L. González-Balado, *Ernesto Cardenal: poeta, revolucionario y monje* (Salamanca 1978).

CARRANZA, Bartolomé de (1503-1576)

Escritor y teólogo católico español, dominico, natural de Navarra. Escribió diversas obras de exégesis bíblica y de teología, en una línea cercana a la de ↗ Erasmo. Trabajó al servicio del rey de España (Felipe II) en Inglaterra y Flandes, como promotor de una reforma católica. Fue nombrado arzobispo de Toledo y encarcelado después por la Inquisición el año 1559, siendo víctima de un proceso que se realizaría en Roma y duraría hasta su muerte, a lo largo de casi veinte años. Unos le acusaron de luteranismo y de excesiva libertad, otros (empezando por M. de ↗ Azpilicueta) defendieron su teología, de tipo espiritual, en la línea de san Pablo, marcada por Erasmo. Carranza fue el ejemplo más claro de la tragedia fundada en las divisiones, miedos y persecuciones del catolicismo hispano del siglo XVI. Su vida ha sido estudiada por J. I. ↗ Tellechea, que lo considera una de las grandes figuras de la historia cultural y religiosa de España en el siglo XVI.

BIBL. *Summa Conciliorum* y *Quattuor Controversiae* (Venecia 1546) y, sobre todo, el *Catechismo Christianno* (Amberes 1558). Entre las ediciones modernas, preparadas por Tellechea, cf. *Comentario sobre el Catechismo Christiano I-III* (Madrid 1972 y 1999); *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos* (Madrid 1994); *La forma de rezar el rosario de Nuestra Señora: con una breve declaración de las oraciones del Pater Noster y del Ave María* (Madrid 1999); *Tratado sobre la virtud de la justicia (1540)* (Pamplona 2003).

CASALDÁLIGA, Pedro (n. 1928)

Pensador, poeta y obispo católico de origen catalán, de la Congregación Claretiana, que ha realizado su servicio pastoral en Brasil, como obispo de São Felix de Araguaia (Mato Grosso). Ha vinculado su vida al servicio de los pobres y de los indígenas y a la causa de la justicia, en la línea de la teología de la liberación. Ha publicado una obra muy extensa, de espiritualidad, de pastoral y, sobre todo, de poesía, tanto en castellano como en brasileño (y en catalán). Por el testimonio de su vida y por sus obras teológico-literarias (traducidas a muchas lenguas), ha sido y sigue siendo una de las voces más significativas de la Iglesia católica latinoamericana del siglo XX.

BIBL. *Nuestra Señora del siglo XX* (Madrid 1962); *Clamor elemental* (Salamanca 1971); *Tierra nuestra, libertad* (Buenos Aires 1974); *Yo creo en la justicia y en la esperanza. El Credo que ha dado sentido a mi vida* (Bilbao 1976); *La muerte que da sentido a mi credo. Diario 1975-1977* (Bilbao 1977); *Antología retirante* (Río de Janeiro 1978); *Airada esperanza* (Barcelona 1978); *Cantigas menores* (Goiãnia 1979); *Missa da terra sem males* (São Paulo 1980); *En rebelde fidelidad. Diario 1977-1983* (Bilbao 1983); *Experiencia de Dios y pasión por el pueblo. Escritos pastorales* (Santander 1983); *Fuego y ceniza al viento. Antología espiritual* (Santander 1984); *El tiempo y la espera* (Santander 1986); *El vuelo del Quetzal. Espiritualidad en Centroamérica* (Managua 1989); *Todavía estas palabras* (Estella 1989); *Espiritualidad de la Liberación* (Quito 1992); *Una vida enmig del poble* (Barcelona 2007).
WEB: www.servicioscoinonia.org/casaldaliga/

CASCIARO, José María (1923-2004)

Sacerdote y teólogo católico español, del Opus Dei. Estudió en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, doctorándose en 1955 con una tesis sobre *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos: el tema de la profecía y la revelación* (CSIC, Madrid 1969). Fue profesor de Sagrada Escritura en el Seminario de Madrid (1955-1967) y en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Le ha interesado de un modo especial la vida de Jesús y los problemas vinculados al cristianismo primitivo, especialmente en sus posibles relaciones con Qumrán. San Josemaría Escrivá, fundador del Opus Dei, le encargó una nueva edición y traducción de la Biblia, la llamada *Biblia de Navarra* (Pamplona 2002-2003), con texto latino y traducciones no sólo al castellano, sino también al italiano, inglés,

francés y portugués, con notas y comentarios de tipo espiritual, en la línea del Magisterio de la Iglesia.

BIBL. Cf. también *Jesucristo, salvador de la humanidad: panorama bíblico de la salvación* (Pamplona 1996); *Jesús de Nazaret* (Murcia 1994); *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia* (Pamplona 1992); *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología* (Pamplona 1983); *Estudios sobre cristología del Nuevo Testamento* (Pamplona 1982); *Qumrán y el Nuevo Testamento* (Pamplona 1982).

CASEL, Odo (1886-1948)

Teólogo, liturgista y monje católico alemán. Fue benedictino en la Abadía de Maria Laach y después en Herstelle. Concibe el cristianismo como expresión del culto supremo que la humanidad eleva a Dios, con todo el universo, como Memoria Sacramental de Cristo. A su juicio, el movimiento de Jesús sólo pudo descubrir su sentido y desplegar su identidad cuando vinculó el mensaje y vida de Jesús con el culto de las religiones mistéricas paganas (recreadas y espiritualizadas, sin perder su identidad y su sentido cósmico) desde la experiencia pascual. Fue animador y teórico de la renovación católica de la liturgia, entendida como memorial (recuerdo) de Jesús y como transfiguración mistérica de la vida. Su pensamiento ha sido esencial para el descubrimiento y el despliegue de la Iglesia católica en la primera mitad del siglo XX, pues permitió superar una doctrina escolástica que concebía a la Iglesia como institución jurídica.

BIBL. *Die Eucharistielehre des heiligen. Justinus Martyr* (Roma 1914); *De philosophorum graecorum silentio mystico* (Bonn 1919) y *Die Liturgie als Mysterienfeier* (Friburgo de B. 1922). La más influyente ha sido, y sigue siendo, *Das christlichen Kultmysterium* (Ratisbona 1932; versión cast. *El misterio del culto cristiano*, San Sebastián 1953).

CASIANO, Juan (360-435)

Monje y sacerdote, procedente de una zona cercana al mar Negro. Vivió en Belén y en Egipto, como eremita. Se trasladó luego a Roma, donde fue ordenado sacerdote, fundando más tarde dos monasterios junto a Marsella y escribiendo para ellos dos de los tratados religiosos más importantes de la Iglesia antiguas. 1. Las *Institutiones*, donde expone las obligaciones y tareas de los monjes, poniendo de relieve los defectos que deben superar. 2. Las *Collationes* o diálogos con los monjes famosos de la Antigüedad. Se trata de un libro de relatos ejemplares, donde los monjes cristianos aparecen como testimonio de aquello que se debe evitar y realizar. Estas obras han formado parte del proceso de aprendizaje de generaciones de monjes y ascetas, hasta tiempos muy recientes, leyéndose en común en los monasterios. Ellas se leen aún con provecho. La espiritualidad de fondo de Casiano es de tipo vivencial y abierto, de manera que aunque tiene rasgos que la vinculan con ↗ Evagrio Póntico (con su mística de la absorción en lo absoluto) y con ↗ Agustín (doctrina de la gracia), su visión de la ascesis y del compromiso activo de los monjes ha podido ser utilizada también por algunos seguidores de ↗ Pelagio. En esa línea, tomando de un modo exclusivista las doctrinas de san Agustín, el Concilio II de Orange condenó implícitamente (y de un modo muy injusto) al mismo Casiano. Por eso, a pesar de las alabanzas de ↗ Benito y del uso que los monjes han hecho de sus obras, Juan Casiano no ha sido reconocido como santo en la Iglesia de Occidente, en contra de lo que sucede en la de Oriente, que venera su vida y recomienda sus escritos.

BIBL. Edición de sus obras en PL 49-50 y CSEL 13-17. Entre las traducciones castellanas, cf. *Instituciones* (Madrid 1957); *Colaciones* (Madrid 1958 y 1962).

CASIODORO (485-580)

Noble senador romano, de origen sirio, aunque nacido en Calabria (Italia), que realizó diversas funciones al servicio del emperador bizantino ↗ Justiniano. Hacia el año 555 abandonó la política y fundó en Calabria un monasterio llamado Vivarium, donde quiso dedicarse a la oración y a la cultura. Allí escribió una serie de libros que son fundamentales no sólo para el conocimiento de la historia y cultura de su tiempo, sino también para la teología en general. 1) Es autor de varias obras históricas, como la *Historia Gothorum,* escrita por encargo del rey Teodorico. 2) Escribió diversos tratados de filosofía, como el *Liber de anima*, donde recoge y sistematiza los datos bíblicos y

filosóficos sobre el sentido y función del alma humana. 3) Preparó también comentarios bíblicos como la *Expositio psalmorum*, que es una especie de glosa literaria de los Salmos. 4) Su obra más importante para la cultura posterior la forman las *Institutiones*, que son una especie de suma de los conocimientos de su tiempo y que consta de dos partes: la primera sobre las *Institutiones divinarum litterarum* (donde se recogen los conocimientos que derivan de las Escrituras) y la segunda sobre las *Institutiones saecularium litterarum* (donde recoge los diversos conocimientos retóricos, artísticos y filosóficos de su tiempo). Casiodoro es un clásico de la cultura occidental, un hombre que ha servido de mediador entre los diversos campos del conocimiento de su tiempo. Por una parte es heredero del mundo clásico, y por otra es testigo de la novedad cristiana. Por un lado es romano, por otra parte ha estado también al servicio de los reyes godos, buscando una conciliación entre unos y otros. Por un lado ha sido católico (de la Gran Iglesia), por otra parte ha querido mantener contactos pacíficos con los arrianos. Ciertamente, él pertenece al mundo antiguo; pero, al mismo tiempo, puede presentarse ya como un «medieval», en el sentido extenso de la palabra. Su obra (recogida en PL 69-70) ha servido así de puente entre la Antigüedad romana y el nuevo mundo europeo.

CASTELAO, Pedro Fernández (n. 1975)

Teólogo católico español, de origen gallego. Estudió Teología en Santiago de Compostela y en Madrid. En la actualidad es profesor de Teología Sistemática en la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid) y director de *Encrucillada,* revista gallega de pensamiento cristiano, que nació el año 1977, bajo la inspiración de ↗ Torres Queiruga, y que viene reflexionando desde entonces sobre los diversos temas de la vida cristiana, en espíritu de apertura y diálogo. Está casado, es padre de un hijo y se ha doctorado en Teología, por la Universidad de Comillas/Madrid, con una tesis sobre el pensamiento de P. Tillich: *El trasfondo de lo finito, la revelación en la teología de Paul Tillich* (Madrid 2000). En este diccionario es autor de la voz ↗ Tillich.

CASTELLANI, Leonardo (1899-1989)

Sacerdote católico y jesuita argentino. Figura destacada en el campo de la literatura, la filosofía y el estudio de la mística. Su pensamiento, de corte conservador, y su acción política le llevaron a enfrentarse con frecuencia a la Compañía de Jesús (siendo expulsado de ella). Fue también suspendido por un tiempo del sacerdocio (de 1949 a 1966), pero volvió a ser rehabilitado, desarrollando una actividad espiritual muy peculiar e intensa. Es uno de los escritores más significativos del siglo XX en lengua castellana, tanto por su estilo como por su hondura de pensamiento, en plano literario y religioso. Su figura sigue siendo discutida, a causa de sus opciones políticas y religiosas de tipo tradicional, pero ella desborda todos los encasillamientos, de manera que se le puede tomar como un clásico de la cultura religiosa en lengua castellana. Fue traductor de santo Tomás de Aquino y apologeta del cristianismo, en la línea de ↗ Chesterton.

BIBL. Escribió numerosas obras, no sólo de literatura (cuentos), sino de exégesis (comentarios a los evangelios y al Apocalipsis) y de filosofía. Entre sus estudios de fondo bíblico: *El Evangelio de Jesucristo* (Buenos Aires 1957); *Cristo ¿vuelve o no vuelve*? (Buenos Aires 1951); *El Apokalypsis de San Juan* (Buenos Aires 1963); *Las parábolas de Cristo* (Buenos Aires 1959). Entre sus libros de filosofía y pensamiento teológico: *La catharsis catholique dans les exercices spirituels d'Ignace de Loyola. La première semaine* (París 1934, versión cast. *La catarsis católica en los ejercicios espirituales de Ignacio de Loyola. La primera semana,* Buenos Aires 1991); *San Agustín y Descartes* (Buenos Aires 1937); *Notas sobre la psicología cartesiana* (La Plata 1938); *Conversación y crítica filosófica* (Buenos Aires 1941); *Elementos de metafísica* (Buenos Aires 1951); *Esencia del liberalismo* (Buenos Aires 1961); *Juan XXIII (XXIV) o sea la resurrección de Don Quijote. (Sinfonía fantástica a la Berlioz en tres movimientos y una coda; para uso de naciones subdesarrolladas)* (Buenos Aires 1964); *Freud en cifra* (Buenos Aires 1966); *Las Profecías actuales* (Buenos Aires 1966).

CASTELLANO, Emilia (n. 1951)

Pensadora católica española, de origen granadino, especializada en temas de teología espiritual carmelitana y en psicología, que ha estudiado en la Universidad de Salamanca, donde trabaja como terapeuta. Ha sido colaboradora

habitual de la revista *Teresa de Jesús* (Ávila) y en la actualidad trabaja sobre la antropología de la mística. Ha enriquecido este diccionario con dos voces de su especialidad: Edith ↗ Stein e Isabel de la Trinidad.

CASTELLIO, Sébastien (= Châteillon) (1515-1563)

Humanista y teólogo francés, de la línea de P. ↗ Valdo, convertido al protestantismo. Estudió en Lyon, donde conoció a los humanistas y leyó las *Instituciones Cristianas* de ↗ Calvino, con quien se reunió en Ginebra. Allí publicó unos comentarios bíblicos que han tenido mucho influjo en la piedad del protestantismo. Su memoria está vinculada de un modo especial a un libro que publicó el año 1554, con el seudónimo de Martinus Bellius [*De haereticis, an sint persequendi*], donde afirma que los herejes no deben ser ejecutados (en contra de Calvino, que había hecho ejecutar a Miguel ↗ Servet en 1553). En ese libro dice, entre otras cosas:

> «Matar a un hombre no es defender una doctrina, es matar a un hombre. Cuando los ginebrinos ejecutaron a Servet, no defendieron una doctrina, mataron a un ser humano. No se prueba la fe quemando a un hombre, sino haciéndose quemar por ella... Buscar y decir la verdad, tal y como se piensa, no puede ser nunca un delito. A nadie se le debe obligar a creer. La conciencia es libre».

Esa obra tuvo amplia repercusión y T. de ↗ Beza respondió a ella en un libelo titulado *El castigo de los herejes por los magistrados,* defendiendo la ejecución de los falsos cristianos. Pero Castellio no cambió su opinión, sino que escribió otro libro titulado *Conseil à la France Désolée* reclamando la tolerancia religiosa y política. En sentido teológico se le puede considerar un racionalista, pues afirma que la revelación no puede ir en contra de la razón y de la libertad humana. Escribió además una *Biblia sacra latina* (Basilea 1551). Por su actitud ante la violencia religiosa, Castellio ha venido a convertirse en una de las figuras emblemáticas del origen del protestantismo. S. Zweig le dedicó una famosa biografía, traducida al castellano con el título: *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia* (Barcelona 2001).

CASTILLA DE CORTÁZAR, Blanca (n. 1960)

Antropóloga y teóloga católica española, nacida en Vitoria y vinculada al Opus Dei. Es doctora en Teología por la Universidad de Navarra y en Filosofía por la Universidad Complutense, secretaria general de la Real Academia de Doctores de España y profesora del Instituto Juan Pablo II. Se ha hecho famosa en España por su manera de entender el matrimonio desde una perspectiva religiosa y antropológica. Ha puesto de relieve el hecho de que un niño necesita el cariño de su madre y de su padre y del que ambos progenitores se tienen entre ellos. Es contrario al matrimonio y adopción de niños por parte de los homosexuales, pues sólo la complementariedad de varón y mujer puede ofrecer un espacio adecuado para el nacimiento y crecimiento de los niños. Ha querido elaborar una antropología y teología fundada en un feminismo de la diferencia, en la línea de la teología de ↗ Juan Pablo II y J. Ratzinger, retomando y quizá transformando unas propuestas de X. ↗ Zubiri. Es quizá la figura más destacada de lo que podríamos llamar un «feminismo tradicional», en línea católica.

BIBL. *Fundamentos culturales para un proyecto de paz* (Madrid 1986); *La noción de persona en Xavier Zubiri: una aproximación al género* (Madrid 1996); *Persona y género: ser varón y ser mujer* (Madrid 1997); *La antropología de Feuerbach y sus claves* (Madrid 1999); *La complementaridad varón-mujer: nuevas hipótesis* (Madrid 2004); *Persona femenina, persona masculina* (Madrid 2004); *¿Fue creado el varón antes que la mujer?: reflexiones en torno a la antropología de la Creación* (Madrid 2005).

CASTILLO, José María (n. 1929)

Teólogo y pensador católico español, profesor de la Facultad de Teología de Granada y profesor invitado de otras universidades, como la Gregoriana de Roma y la UCA de El Salvador. Ha pertenecido a la Compañía de Jesús hasta el año 2007, en que se ha retirado a la vida secular, para investigar y publicar en libertad sobre temas de teología y pensamiento cristiano. Su decisión ha sido largamente preparada y madurada, a partir del año 1988 en que las autoridades de la Iglesia le retiraron le *venia docendi* (la licencia eclesiástica para enseñar) en la Facultad de Teología de

Granada, por su manera de entender la libertad cristiana y la autonomía de los fieles. Desde aquel momento, a lo largo de casi veinte años, J. M. Castillo ha estado marcado por un tipo de enfrentamiento con una parte de la jerarquía, deseosa de mantener un orden doctrinal y de exigir una obediencia ciega en el campo de la teología y vida de la Iglesia. Por todo ello, J. M. Castillo ha decidido retornar a la vida de simple cristiano, como presbítero sin diócesis y religioso sin afiliación congregacional, dentro de la Iglesia católica, a la que sigue perteneciendo. Entre las razones finales que le condujeron a dar ese paso está la notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe a Jon ↗ Sobrino, el rechazo de su libro *Espiritualidad para insatisfechos* por parte de una editorial de la Compañía de Jesús y las descalificaciones que ha recibido de parte de diversas instituciones eclesiales.

Antes y después de renunciar al «estatuto jerárquico», J. M. Castillo ha puesto de relieve el sentido comunitario de la Iglesia, colaborando en el surgimiento y en la dirección de comunidades populares, de tipo participativo y democrático. Ha insistido en el carácter experiencial y fraterno de la vida cristiana, destacando la importancia de temas como la libertad y la felicidad, la búsqueda interior y el carácter gratuito y responsable de la pertenencia eclesial, poniendo siempre de relieve la exigencia de justicia. Castillo es un pensador abierto a la vida concreta y a las tareas de la libertad, desde una perspectiva abierta a los valores de la cultura comunitaria. Ha escrito un curso de teología completa para *Comunidades cristianas,* que se ha propagado de muchas formas en España e Iberoamérica.

BIBL. *Oración y existencia cristiana* (Salamanca 1969); *La alternativa cristiana* (Salamanca 1975); *El discernimiento cristiano* (Salamanca 1981); *El Proyecto de Jesús* (Salamanca 1998); *Símbolos de libertad: teología de los sacramentos* (Salamanca 2001); *Dios y nuestra felicidad* (Bilbao 2001); *La ética de Cristo* (2005); *Iglesia y sociedad en España* (Bilbao 2005); *Espiritualidad para insatisfechos* (Madrid 2007).
WEB: http://josemariacastilla.blogspot.com

CASTRO SÁNCHEZ, Secundino (n. 1944)

Religioso y teólogo católico español, de la Orden del Carmen Descalzo. Doctor en Teología con una tesis sobre la *Cristología teresiana* (Madrid 1979), se ha especializado en Sagrada Escritura (Instituto Bíblico de Roma), vinculando así el estudio de la mística carmelitana con la investigación de los evangelios, centrándose en la figura de Jesús y destacando el carácter intensamente cristiano de teología espiritual. Es profesor de la Universidad Pontificia de Comillas.

BIBL. *Cristo, vida del hombre: el camino cristológico de Teresa confrontado con el de San Juan de la Cruz* (Madrid 1992); *Evangelio de Juan: comprensión exegético existencial* (Madrid 2009); *Evangelio de Juan* (Bilbao 2008); *Hacia Dios con San Juan de la Cruz* (Madrid 2007); *El cristiano según Santa Teresa: teología y espiritualidad* (Madrid 1985); *El sorprendente Jesús de Marcos: el Evangelio de Marcos por dentro* (Bilbao 2009).

CATALINA DE ALEJANDRÍA (s. II-IV)

Figura simbólica de la teología femenina. Según la tradición, habría nacido hacia el año 280 en la ciudad de Alejandría y estaría dotada de una gran sabiduría, que le permitió dialogar con los filósofos de la ciudad. En tiempos de Maximiano (a principios del siglo IV) habría sido acusada de cristiana y el emperador querido que renunciara a la fe cristiana, pidiendo a los cincuenta sabios de Alejandría que la convencieran de la falsedad del evangelio. Pero ella refutó a los sabios y rechazó el matrimonio que el emperador le ofreció, siendo por eso condenada a morir, desgarrada por los dientes de hierro de una rueda que fueron destrozando sus carnes. Ella murió, pero sus restos fueron trasladados por unos ángeles al lugar donde se edificó después el monasterio de su nombre, en el monte Sinaí, un lugar que se ha convertido hasta el día de hoy en centro de peregrinaciones. Son muchos los que piensan que esta Catalina no existió, sino que fue un símbolo de la «sabiduría femenina» que se expresa a través de la fe en Jesucristo. Algunos añaden que en el fondo de su figura estaría la filósofa pagana Hipatia de Alejandría, que pudo haber sido condenada precisamente por los cristianos triunfantes de comienzos del siglo V, que la mataron precisamente porque era pagana y autónoma (capaz de pensar por sí misma), en un tiempo en que

las mujeres cristianas comenzaba a ser recluidas en sus hogares, sin poder desarrollar más cultura que la vinculada al matrimonio o a un tipo de virginidad contemplativa. Sea como fuere, la figura de Catalina, a quien filósofos y teólogos han tomado como patrona, constituye un paradigma del pensamiento cristiano desarrollado desde una perspectiva de mujer.

Catalina de Siena (1347-1380)

Contemplativa y escritora italiana, de la Orden Tercera de Santo Domingo, doctora de la Iglesia (desde el año 1970). Estuvo dotada ya en la infancia de grandes dotes místicas, pero, al mismo tiempo, desarrolló una intensa actividad al servicio de la unidad de la Iglesia, actuando como consejera del Papa y de otros personajes de su tiempo. El dato quizá más significativo de su vida fue su experiencia de vinculación con Jesús, que ella describe como Matrimonio Místico (el año 1366). «Vio» a Jesús y se unió con él de tal forma que su vida estuvo marcada desde entonces por la presencia del Señor. Ella nos dice que vio el infierno, el purgatorio y el cielo, y que después escuchó una voz que le mandaba buscar la reconciliación entre los poderes sociales y religiosos enfrentados entre sí. Desde entonces mantuvo una intensa correspondencia con la autoridades de Italia, buscando y procurando la paz. También escribió al Papa, exigiéndole la reforma del clero y su retorno de Aviñón a Roma para administrar desde allí la Iglesia. Desde esa base quiero citar dos de sus textos. 1) Parte de una carta dirigida a Urbano VI, Papa conflictivo y altanero (1379-1389), a quien pide que se reconcilie con su pueblo romano, con dulzura y diálogo. 2) Un texto trinitario, en el que expone su unión con lo divino. Ambos aspectos de su vida, su vocación de reformadora eclesial y su experiencia de vidente, van unidas en su pensamiento.

1. *De una carta al papa Urbano VI*

Este Papa, irritable y conflictivo, fue uno de los causantes del «cisma de Aviñón». Catalina le escribe pidiéndole prudencia, que escuche a todos:

> «He sabido, Padre Santísimo... que los jefes (de Roma) y algunos hombres buenos han de tener consejo general y después os han de consultar. Ruégoos, santísimo Padre, que así como habéis comenzado, así perseveréis en encontraros a menudo con ellos y con prudencia tratéis de atarlos con el vínculo del amor. Y también os ruego que ahora, en lo que ellos os digan una vez realizado el consejo, los recibáis con toda la dulzura que os sea posible, mostrándoles lo necesario según el parecer de Vuestra Santidad. Perdonadme, que el amor me hace decir lo que tal vez sea menester callar. Pero sé que debéis conocer bien esta condición de vuestros hijos romanos, que se atraen y retienen con la dulzura, mejor que con la fuerza o aspereza de las palabras... reflexionando también la mucha necesidad, que vos y la Santa Iglesia tenéis, de mantener este pueblo en la obediencia y reverencia a Vuestra Santidad, por estar en Él la cabeza y principio de nuestra fe. Y os ruego humildemente que tratéis siempre con prudencia de prometer lo que os sea enteramente posible cumplir, a fin de que no se siga después daño, vergüenza y confusión. Perdonadme, dulcísimo y santísimo Padre, que os diga estas palabras. Confío en que vuestra humildad y benignidad se contenten de que os las digan, no tomándolas en aversión y desdén porque salgan de boca de una vivísima mujer... porque el humilde no mira quién se lo dice, sino que atiende a la honra de Dios, a la verdad y a su propia salvación».

2. *Experiencia trinitaria*

> «¡Oh Divinidad eterna, oh eterna Trinidad, que por la unión con tu divina naturaleza hiciste de tan gran precio la sangre de tu Hijo unigénito! Tú, Trinidad eterna, eres como un mar sin fondo, donde cuanto más busco más encuentro, y cuanto más encuentro más te busco. Tú sacias el alma de una manera en cierto modo insaciable, ya que siempre queda con hambre y apetito, deseando con avidez que tu luz nos haga ver la luz, que eres tú misma... ¡Oh abismo, oh Trinidad eterna, oh Divinidad, oh mar profundo! ¿Qué don más grande podías otorgarme que el de ti mismo? Tú eres el fuego que arde constantemente sin consumirse; tú eres quien consumes con tu calor todo amor del alma a sí misma. Tú eres, además, el fuego que aleja toda frialdad, e iluminas las mentes con

tu luz, esta luz con la que me has dado a conocer tu verdad. En esta luz, como en un espejo, te veo reflejado a ti, sumo bien, bien sobre todo bien, bien dichoso, bien incomprensible, bien inestimable, belleza sobre toda belleza, sabiduría sobre toda sabiduría: porque tú eres la misma sabiduría, tú el manjar de los ángeles, que por tu gran amor te has comunicado a los hombres. Tú eres la vestidura que cubre mi desnudez, tú sacias nuestra hambre con tu dulzura, porque eres dulce sin mezcla de amargor, ¡oh Trinidad eterna!».

BIBL. El texto anterior ha sido estudiado por M.-V. Bernardot, *De l'eucharistie à la Trinité* (París 1978, 122ss). En castellano: *Obras de Santa Catalina de Siena* (Madrid 1996); *El diálogo* (Madrid) 1956.

CATURELLI, Alberto (n. 1927)

Filósofo católico argentino. Ha sido profesor de la Universidad y del Seminario Católico de Córdoba (Argentina). Conoce no sólo a san Agustín y santo Tomás, con la filosofía antigua, sino también el pensamiento moderno, en sus diversas vertientes, desde la perspectiva del cristianismo y de la filosofía tomista. Defiende posturas tradicionales, tanto en filosofía y teología, como en la visión de la Iglesia. Ha dedicado su vida y su obra a la defensa de unas estructuras eclesiales y políticas de tipo tradicional. Es partidario de Estado fuerte, al servicio de la seguridad de la nación y del orden social, y de una Iglesia fundada en los valores jerárquicos, en contra de una teología progresista y de un secularismo «demoledor», como dice expresamente en *La Iglesia católica y las catacumbas de hoy* (Buenos Aires 1974, con nueva edición de 2006). La segunda parte de ese libro se titula *La Iglesia demolida* y en ella afirma también que «aquella carcoma que roe y taladra toda la estructura, parece haber completado su tarea» hasta tal punto que la iniquidad se ha derramado por el mundo. La «pequeña grey de Cristo» se encuentra sitiada y la forma de ser de este mundo indica que estamos ya en un postcristianismo: «Parece llegada la hora de que el pequeño David recoja del río los cinco guijarros, tome su zurrón y su honda para enfrentar a Goliat. Al humilde pastor que parece derrotado, le espera la victoria». Desde esa base de nueva cruzada tradicionalista se entienden sus obras, dirigidas a la restauración de un catolicismo anterior al Vaticano II, en la línea de una política de seguridad nacional.

BIBL. *Thomas de Vio Cayetano: de conceptu entis* (Córdoba 1953); *Lecciones de metafísica: hacia una metafísica concreta* (Córdoba 1963); *La filosofía medieval* (Córdoba 1972); *Metafísica del trabajo* (Buenos Aires 1982); *La patria y el orden temporal: el simbolismo de las Malvinas* (Buenos Aires 1993); *La libertad: cinco meditaciones filosófico-teológicas* (Córdoba 1997); *Historia de la filosofía en la Argentina 1600-2000* (Buenos Aires 2001). Para una visión de conjunto de su obra, cf. *Tomismo y existencia cristiana: simposio de homenaje a Alberto Caturelli* (Buenos Aires 2002).

CAYETANO, Tomás de Vio (1468-1534)

Teólogo católico italiano, de la Orden de Santo Domingo, obispo de Gaeta (de ahí su nombre «Gaetano» o «Cayetano») y cardenal de la Iglesia romana. Fue uno de los hombres más cultos e influyentes de su tiempo. Como general de la Orden, promovió su vida cultural, participó en el Concilio V de Letras (1512-1517) y en los primeros diálogos con el protestantismo, en actitud básicamente conciliadora. Fue partidario de una reforma intensa de la Iglesia católica. Escribió algunos trabajos vinculados con la crisis luterana, centrados en el tema de las indulgencias y de los sacramentos (*De indulgentiis*, Roma 1517; *De thesauro indulgentiarum* y *De acquirendis rursum indulgentiis*, Augsburgo 1518). Su aportación fundamental al pensamiento cristiano está contenida en sus *Comentarios a la Suma Teológica de S. Tomás* (1507-1520), que él puso como texto básico de teología, en vez del libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Sus obras de tipo filosófico-teológico, especialmente el comentario al *De ente et essentia* de santo Tomás y su tratado *De nominum analogia* (sobre la analogía de los conceptos y palabras), han determinado la teología católica posterior. A su juicio, entre los conceptos aplicados a las realidades creadas y los aplicados a Dios existe una verdadera «analogía de proporcionalidad». Así, por ejemplo, la «sabiduría» se aplica a Dios y el hombre de forma «proporcional». De esa forma se opuso no sólo a Duns Escoto (que defendía un tipo de

univocismo), sino también a los nominalistas (que habían puesto de relieve la equivocidad básica entre Dios y las cosas creadas). Cayetano ha sido y sigue siendo el comentarista e intérprete clásico de santo Tomás de Aquino.

BIBL. Sus *Opera omnia* I-V fueron publicadas en Lyon (1639).

CENCILLO, Luis (1923-2008)

Antropólogo, filósofo, teólogo y psicólogo católico español, formado en la Compañía de Jesús, a la que perteneció. Había nacido en Madrid y estudió Filología Clásica, Derecho, Filosofía y Teología en España, Austria y Alemania. Fue alumno de grandes pensadores (como Heidegger y Rahner), profesor en Friburgo, Múnich y Bonn (de 1958-1966), y finalmente en Salamanca, España. Según su confesión personal, abandonó la Compañía de Jesús para pensar con más libertad, reconociendo la inmensa labor realizada por los jesuitas; siguió siendo presbítero católico y se sintió jesuita «extramuros». Luis Cencillo ha sido ante todo un filólogo, un pensador preocupado por la palabra, como expresión de cultura, como signo de vida. Partiendo de la búsqueda filológica, ha penetrado en los otros grandes campos de la cultura, como son la filosofía y la teología, el derecho y la psicología. Ha sido un hombre enciclopédico, es decir, universal. Por eso, le ha importado siempre entender la realidad y respetarla, en su múltiple riqueza. Este mismo carácter enciclopédico de su conocimiento le ha permitido buscar conexiones entre los diversos campos del saber. Ha sido, al mismo tiempo, un hombre de gran rigor conceptual, un pensador universal, que ha querido vincular el aspecto religioso y racional de la existencia humana, desde la concreción existencial, con la ayuda de la psicología.

Cencillo ha querido respetar la realidad, en su doble sentido: en lo que ella tiene de sagrado y en lo que tiene de profano; en su relación con Dios y desde la perspectiva de la dureza y maldad de la vida concreta, tal como lo muestra su libro sobre *El Misterio de la Iniquidad* (Buenos Aires 1960), una obra que sigue siendo importante para conocer la realidad, en plano histórico, político y religioso. En ella plantea el tema del diálogo de culturas y religiones, tomando una actitud que se acerca a los postulados de la ↗ gnosis del principio del cristianismo. En esa línea ha dialogado con el pensamiento psicológico y religioso de C. G. ↗ Jung, con quien puede compararse, pero desde una vertiente confesionalmente cristiana. Mirada en esa perspectiva, toda su obra puede entenderse como una terapia psicológica, racional y religiosa, como una búsqueda del sentido de la totalidad de la vida, en vertiente cristiana.

BIBL. Entre sus obras, publicadas todas ellas en Madrid, que he tenido el honor de presentar con él varias veces, en Madrid y Salamanca, destacan: *Tratado de las Realidades* (1971); *Dialéctica del Concreto humano* (1975); *El Hombre, noción científica* (1987); *Interacción y conocimiento* (1988); *Sexo, Comunicación* y *Símbolo* (1993); *La comunicación absoluta* (1994); *Psicología de la fe* (1997); *Creatividad, arte y tiempo* (2000); *El Estado sin dolor* (2002); *Lo que Freud no llegó a ver* (2002); *Guía de Perdedores* (2002). Resaltan especialmente significativas sus obras sobre fenomenología e historia de la religión, como *El misterio de Iniquidad en la Historia y en la iglesia* (1960); *Mito, semántica y realidad* (1970); *Opción humana y textura bíblica* (1988) y *Los mitos. Sus mundos y su verdad* (1988).

CERFAUX, Lucien (1883-1968)

Exegeta y teólogo católico belga. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y ha enseñado en la de Lovaina, donde ha ocupado diversos puestos de responsabilidad. Ha sido uno de los impulsores de los estudios bíblicos en el mundo católico. Se ha ocupado de casi todos los temas de la Biblia, empezando por el Antiguo Testamento, para fijarse después, de un modo más preciso y sistemático, en estudios de la Iglesia primitiva y especialmente de san Pablo. Su trilogía sobre san Pablo constituye una obra clásica, que ha sido traducida a varios idiomas. En castellano: *Jesucristo en San Pablo* (Bilbao 1955), *La Iglesia en San Pablo* (Bilbao 1959) y *El cristiano en San Pablo* (Bilbao 1967). Gran parte de sus trabajos sobre exégesis e historia del cristianismo fueron reunidos en *Recueil Lucien Cerfaux* I-III (Gembloux 1954-1962). Su última obra, quizá la más incisiva, se publicó ya tras su muerte: *Jésus aux origines de la tradition. Matériaux pour l'histoire évangélique* (Brujas 1968) y constituye una de

las mejores introducciones que existen a la cristología bíblica. Cerfaux ha sido y sigue siendo el maestro de la exégesis católica de lengua francesa.

BIBL. Cf. también *El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos* (Madrid 1968); *Itinerario espiritual de San Pablo* (Barcelona 1968); *El mensaje de las parábolas* (Madrid 1972).

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de
(1547-1616)

Escritor católico español. Nació en Alcalá de Henares en 1547, pasando a Italia en 1569. Alistado en el ejército, participa en la famosa batalla naval de Lepanto, en la que sufre diversas heridas quedando manco de la mano izquierda. A su regreso a España en 1575 fue apresado por los turcos y hecho cautivo en Argel, donde sufrió cárcel durante cinco años. Tras el pago de su rescate, vuelve a España en 1580, y en 1584 contrae matrimonio con Catalina de Salazar. Convertido en recaudador de impuestos en Andalucía, sufrió prisión en 1597 por acusaciones no del todo comprobadas, aunque fue exculpado de los cargos en 1603. Cuando la Corte se establece en Valladolid, Cervantes se instala en la ciudad castellana, mientras se publica la Primera parte del *Quijote* (1605). Sus comedias se estrenan pero con desigual éxito a causa de la poderosa revolución llevada a cabo por ↗ Lope de Vega. Retorna a Madrid en 1608 ya famoso por el *Quijote* y las *Novelas ejemplares,* aunque no holgado de economía. La publicación del falso *Quijote* de Avellaneda (1614), cuando ya estaba iniciada la Segunda parte, deja entrever parte del hostil ambiente literario del momento y la ofensa que esta mala imitación le supuso. Muere en Madrid el 23 de abril de 1616, dejando uno de los más bellos prólogos en su obra póstuma, el *Persiles*.

De la poesía, que fue la auténtica vocación de Cervantes, se ha discutido mucho sobre su valor, al margen de que un gran sector de la crítica la considera como obra menor. La mayor parte se conserva esparcida por su obra en prosa, a excepción de *El viaje al Parnaso* (1614), que sirve de crítica literaria a los poetas de su época. Suele considerarse como su mejor obra la *Epístola a Mateo Vázquez,* escrita en Argel, y el famoso soneto *Al túmulo de Felipe II,* de tono desconcertante por su carácter burlesco.

Como dramaturgo presenta dos etapas: una primera (de 1583 a 1585), ligada al estilo clásico, de temática noble y respetuosa con la unidad de tiempo, espacio y acción, de la que conservamos dos obras: *El trato de Argel* y la más famosa, *La Numancia,* alabanza del heroísmo patrio. Pero el fracaso del género y la formidable competencia de ↗ Lope de Vega le llevaron a aceptar, ya en una segunda etapa, el modelo del Fénix, publicando en 1615 sus *Ocho comedias y ocho entremeses*. Resaltan *Los baños de Argel, El Rufián dichoso* y *Pedro de Urdemalas*. Los entremeses son piezas cortas, muy típicas de la época, que se representaban en los descansos de las obras largas. De tono popular y cómico, constituye la producción dramática más reseñable. A destacar: *El retablo de las maravillas, La elección de los alcaldes de Daganzo, La guarda cuidadosa* y *El juez de los divorcios*.

Pero ninguna de estas actividades alcanza la categoría del Cervantes novelista. Su primera novela es *La Galatea,* publicada en 1585. De género pastoril, es obra primeriza de ambiente artificial. En 1613 se publican bajo el epígrafe de *Novelas ejemplares* una serie de doce relatos breves que Cervantes comenzó a escribir años atrás. De gran éxito, fueron traducidas a varios idiomas y con numerosas ediciones. En general, son novelas de lances, amor y fortuna (*La señora Cornelia, La fuerza de la sangre, La gitanilla, La ilustre fregona, El amante liberal, El casamiento engañoso, La española inglesa, Las dos doncellas* y *El celoso extremeño*), cuadros satíricos y de costumbres *(El coloquio de perros* y *Rinconete y Cortadillo)* y la original e inclasificable *El licenciado Vidriera*.

Mención aparte es el *Ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* (en dos partes: 1605 y 1615), obra cumbre absoluta, en la que logra superar las primitivas intenciones de parodiar los libros de caballerías, para trascender y renovar el género novelesco y ofrecer una de las obras más perfectas y hondas de la literatura universal. Fusión de nuevas técnicas y numerosos géneros, su influencia, además de su éxito, es decisiva. Plena de significados y asiento de infinidad de interpretacio-

nes, Cervantes armoniza en ella la retórica culta del siglo XVI con la naturalidad familiar de la lengua hablada y la recreación de todos los estilos para conseguir una prosa rica y original. Apunte o no a una meditación sobre una época en la que asomaban los primeros síntomas de la decadencia del Imperio español, sí parece que en ella se simboliza el trance histórico y vital del idealismo, su extraña simbiosis con el realismo, la complejidad del mundo y la envergadura del fracaso de cualquier empresa humana. El juego, entre cómico y triste, de un pobre loco, honrado y fiel, y la realidad que le circunda, ilustra un conocimiento profundo de la condición humana y sus intrínsecas contradicciones.

Por último, *Los trabajos de Persiles y Segismunda,* publicada póstumamente (1617), que al decir de su autor era la obra favorita de su producción. Generalmente calificada como novela de género bizantino (de aventuras, peligros y viajes), y aun a pesar de que no ha alcanzado el reconocimiento de otras obras suyas, *El Persiles* sigue siendo una novela a descubrir por su intenso potencial literario.

1. *El truco de la lectura*

El término *clásico* acarrea una carga que a muchos podría resultar insoportable. Es un adjetivo terrible. Decía Italo Calvino en *¿Por qué leer los clásicos?* que «los clásicos son libros que cuanto más cree uno conocerlos de oídas, tanto más nuevos, inesperados e inéditos resultan al leerlos de verdad». Nadie lo duda, pero la cuestión es otra. Muchos seguramente no han leído nunca el *Quijote* o *Las novelas ejemplares,* o si lo han hecho, ha sido a saltos. Tal vez no haya que sufrir por ello. Una gran porción de rusos no leen a ↗ Tolstoi ni los italianos saben qué hacer con Ariosto ni los ingleses entienden el lenguaje de Keats. Hace algunos años el escritor José Esteban en *La Esfera* del diario *El Mundo* (1992) afirmaba lo siguiente: «Mas lo cierto, lo inevitable, es que todos los españoles, por no decir todos los mortales, tenemos, al menos una vez en la vida, que enfrentarnos con todo lo que supone el Quijote. Es más, cada generación necesita interpretarlo y juzgarlo a su nuevo y particular modo de ver las cosas y de enfrentarse a ellas». Una expectativa algo ficticia a tenor del argumento. Ante estas palabras da la impresión de que, como la no confesión de los pecados *in articulo mortis,* olvidarse de Cervantes es indicio claro de postrera condenación en el infierno del celtiberismo ignaro.

Una cosa es cierta: leer a Cervantes, sobre todo sus obras más representativas, es siempre un acontecimiento de felicidad, porque sigue siendo ese gran donador de alegrías estéticas y vitales. Ahora bien, una cosa es decir que no leer a Cervantes es lamentable y otra que leerlo pueda ser necesariamente gozoso. A muchos, y a pesar de sus buenas disposiciones, las novelas de Cervantes les parecen lectura indigestible, aunque exceptuemos algunos capítulos del *Quijote,* ciertas novelitas y entremeses varios. Dificultades idiomáticas, complejidad en la trama, pérdida de las claves de lectura y otras consideraciones suplementarias convierten al *Quijote,* por citar el ejemplo más totémico, en ese libro que todo el mundo tiene en su casa –a ser posible con muchas láminas y en edición kitsch– pero que nadie osa abrir.

Puede que, como el peregrinaje a la Meca, todos debamos una vez en nuestra vida toparnos con el hidalgo manchego, con los canes que conversan en el *Coloquio de perros* o con los barcos naufragantes del *Persiles,* pero para muchos este mandado no es vinculante. Cervantes es siempre un privilegio, pero privilegio no es igual a disfrute, como tampoco deber es igual a pesadumbre. A todo ello se une el sentimiento, bastante extendido por lo demás, de que encontrarse con un clásico es como tropezar con una estatua de sal. La festiva actitud lectora que en ocasiones Cervantes demanda ha venido transformándose en marmórea exaltación por parte de entusiastas de toda laya que han hecho de la obra algo parecido a las vacas en la India. Y si se añade que el universo cervantino tiene también su secta, como demuestran los centenares de cervantistas que brotan en diversos prados, llegamos a la convicción de que conciliarse con su obra es como ponerse los mandiles masónicos.

Por lo tanto, leer a Cervantes requiere conocer de antemano la naturaleza de cada uno, es decir, ser capaz de intuir que hay ahí, en su literatura, un posible reflejo de su vida, un algo de su

ser. En la actualidad se ha recuperado, aunque sólo sea en los aniversarios cervantinos, esa vieja tradición de leer en voz alta. Ya casi nadie lee así, y los posibles ateneos literarios dedicados a tal menester tiempo ha que desaparecieron de nuestros lares. En época de Cervantes y ↗ Lope de Vega, donde la alfabetización era escasa, la lectura era de congregación familiar y a viva voz, y más con las novelas de caballería y libros devotos, a los que atendían de consuno en momentos de sosiego. Hoy con la monarquía catódica y digital no cabe esperar tales exquisiteces, aun siendo muy necesaria para captar *ex auditu* buena parte del sentido que su obra reserva.

Al margen de esta dificultad, numerosos lectores de Cervantes parecen haber descubierto que adentrarse en su universo literario es alcanzar esa madurez de poder ser un poco más sabio y un poco más niño. Parece extraño en efecto, pero es así. Lo confiesa Muñoz Molina en su prólogo a una edición del *Quijote:* «Me ha acompañado en los viajes cuando he ido solo, y muchas veces también ha sido un tesoro que he disfrutado compartiendo con quien yo quería, leyéndoselo en voz alta. Me ha enseñado a leer y me ha enseñado a escribir, a amar la literatura y a burlarme de ella, a no perderme entre la doble solicitud de los libros y de la vida, de la cordura y de la demencia, de la carcajada jovial y la sonrisa del lector solitario que ni siquiera roza los labios». Ernesto Sábato, en un artículo de 1985, vino a demostrar que junto a una regocijante parodia de las novelas de caballería, la crónica cervantina vertida en el *Quijote* es la más conmovedora parábola de la existencia. Estamos ante una novela espejo en la que, en apariencia, todos podemos proyectarnos. Pues bien, reflejarse en ese hipotético espejo no es ir de sabiondo o erudito. Quien va al *Quijote* queriendo entenderlo a la primera es que no sabe lo que dice. Precisamente el *Quijote,* como el resto de las obras de Cervantes, requiere de muchas lecturas, de las cuales las primeras siempre son parciales, oscuras y probablemente no poco frustrantes. No estamos ante una obra cualquiera, sino, como se ha dicho, ante una parábola multicolor de la existencia. Al *Quijote* nos dirigimos para aprender de la vida y nadie en su sano juicio puede cerrar el dictamen sobre ella en un primer acercamiento.

Ya se sabe que el alcalaíno escribió *Las novelas ejemplares*. ¿Y qué significa aquí *ejemplar*? Cualquier diccionario al uso refiere su doble acepción de sustantivo y adjetivo. La primera habla de una realidad original, prototipo o norma representativa. La segunda, que es la que interesa, es cosa que sirve de ejemplo o que merece ser puesto como tal. María Moliner, siempre directa, entiende que es «edificar con el ejemplo». Pero para Cervantes, ejemplaridad no significa literatura moral o edificante, según el modelo de virtudes y repertorios ascéticos que por entonces circulaban. Comenta Cervantes en su *Prólogo* a las *Novelas:*

> «Mi intento ha sido poner en la plaza de nuestra república una *mesa de trucos,* donde cada uno pueda llegar a entretenerse, sin daños de barras; digo sin daño del alma ni del cuerpo, porque los ejercicios honestos y agradables, antes aprovechan que dañan» [la cursiva es nuestra].

A primera vista parece que el autor se limitó a concebir una literatura de recreación honesta o, como afirma la aprobación del trinitario Fr. Juan Bautista a esta obra (9 de julio de 1612), «verdadera eutropelia». La palabra «eutrapelia» es la forma culta del «ejercicio lúdico», es decir, la virtud del divertimento sin daño o distracción inocente. Luego deformaciones del idioma llevarán la palabra a un contradictorio producto: de «eutrapelia» a «tropelía». Nuestro autor pide al lector que no se quede en la definición corriente del término.

Más adelante refiere en ese mismo *Prólogo*: «Heles dado el nombre de ejemplares, y si bien lo miras, no hay ninguna de quien no se pueda sacar algún ejemplo provechoso». *Ejemplo provechoso* no debe entenderse como lección moral sino como aprendizaje estético. Si estas novelitas tienen «algún misterio [...] escondido que las levanta», es porque su ejemplaridad sirve de espejo en el que reflejarse. Pero, ¿reflejar qué? Todos sabemos que los hechos que se cuentan en estas novelitas no suceden en la vida real. Sus personajes trascienden la vida para convertirla en arte. Ejemplo de ello es el curioso coloquio de perros, que tanto ha

dado de sí en el mundillo de comentaristas y glosadores. No estamos ante un duplicado de la existencia, sino ante un ejercicio literario en el que el lector va decidiendo, conforme avanza su lectura, si su disfrute es proporcional a la intención del autor o, por el contrario, si la *mesa de trucos* (juego parecido al billar) ha sido en vano.

2. *«Mezclar verdades con fabulosos intentos» (El gallardo español)*

El mundo cervantino está lleno de historias, trucos y novelas. Y esta rareza requiere de su truco, que es la otra manera de la ejemplaridad cervantina. Cervantes es un pintor del mundo, donde cada cosa, además de *estar en* sí misma, *mira al resto* reflejando su diferencia. En el *Quijote* encontramos sabios encantadores, pastores, cautivos, encamisados, yangüeses, dueñas doloridas, cabezas parlantes y fingidas arcadias, ovejas, batanes, molinos, barcos encantados, retablos y borrascosos brebajes, además de otros muchos y variados espantos cencerriles y gatunos. Y libros, muchos libros. Porque los libros son cifra de la extensión, anchura y profundidad del mundo. Decía (Michel ↗ Foucault) que don Quijote lee el mundo para demostrar sus libros. Nosotros a lo sumo demostramos el mundo leyendo libros y cada punto del libro es una perspectiva. El *Quijote* educa no sólo a ver trazas y matices, sino también contornos y medidas que, como pliegues de un manto, conforman un todo multiforme. Aceptemos, por tanto, que la realidad vista desde el *Quijote* es vastísima, pero otra cosa es decir que sea oscilante, como reiteradamente se ha sostenido de la novela cervantina. Pedro Salinas aseveraba en sus *Ensayos de literatura hispánica* que «El *Quijote* está construido a base de una maravillosa ambigüedad. Todo el que quiere ver claro en el *Quijote* está perdido».

El poeta madrileño y catedrático que fue de la Universidad de Sevilla antes de marchar al exilio, estimaba a la poesía más por la autenticidad que por la belleza, dejando en último lugar el ingenio. Que Cervantes retrata alguna parte del mundo –porque todo es imposible– es cierto. Y que en el mundo no hay una verdad única sino escalas y grados de verdades y mentiras, también. Pero otra cosa es afirmar que no cabe ir por caminos de «claridad» ante la estrategia de Cervantes de encerrarse en su pretendida ambigüedad. Esto es más difícil de aceptar. La ambigüedad es también parte del mundo, y la literatura no se exime de dejar constancia de ella. Gracias a esta literatura sabemos diferenciar entre lo ficticio y lo que no es, lo cual es poseer un cierto sentido de autenticidad, útil para discernir la buena ficción de la mala. Los eruditos debates sobre la ambigüedad y el pirandelismo en literatura acaban generalmente en anodinos juegos escolares. Conviene entonces no fiarse demasiado de las apelaciones a crónicas verdaderas por parte de literatos, como tampoco de sutilísimas intenciones ocultas sólo esclarecidas por sagaces iniciados.

En el primer libro del *Gargantúa,* escrito por François Rabelais, repetidamente se hace referencia a la verdad histórica de lo narrado a pesar de lo monstruoso y fantasmagórico de la trama y de la general ironía que rezuma. Cervantes a su vez inventa en el *Quijote* un «verdadero historiador», Cide Hamete Benengeli, para dar realce a su crónica. ¿Esto supone que Cervantes quiere tomarnos el pelo haciéndonos dudar entre lo claro y lo oscuro? Aquí se confunden dos términos: engaño y creatividad. La ambigüedad cervantina puede entenderse como marco de representación de una historia que nos permite reflexionar sobre la urdimbre entre vida y literatura, pero no como una estrategia para confundir o crear un juego de espejos del que no podemos salir. Ésta es su creatividad. Decía Ángel del Río, allá por el año 1959, en la revista de la Sociedad Hispánica norteamericana:

> «Lo que hace Cervantes [...] es llevar directamente a la obra, con el mínimo de abstracción, el equívoco mismo que es la vida. En otras palabras: descubre la fórmula de poetizar la radical incertidumbre de la existencia humana».

Por eso quizá no sea exacto hablar del equívoco del *Quijote.* En realidad, jamás se ha escrito una obra de arte más clara y natural. El equívoco no está en la novela, sino en la vida que la novela refleja con toda fidelidad». Tal vez sea excesivo decir «con toda fidelidad», pero sí entre «claridades». No debe confundirse *claridad* con *simplici-*

dad. La claridad del *Quijote* y demás obras de Cervantes no se muestran a primera vista. Su autor no se convierte en encantador que engaña la inteligencia, precisamente porque su obra es saber desenmascarar encantamientos e impartir luminarias en literatura. Cervantes es sutil, pero no malicioso. Y la suya es una claridad deslumbrante, tanto que en ciertos momentos acaba cegando. El *Quijote,* como tantas veces se ha dicho, puede ser difícil o resistente a nuestra voluntad de descifrarlo, pero no oscuro ni capcioso. Su creatividad es dejar paso a ese mundo pasmado por la multitud de las historias que alberga, mientras la literatura sirve de destrón. Dice don Quijote en la imprenta de Barcelona: «que las historias fingidas tanto tienen de buenas y de deleitables cuanto se llegan a la verdad o la semejanza della, y las verdaderas, tanto son mejores cuanto son más verdaderas» (II,62). Lo mejor en Cervantes no es similitud de lo que hay sino el ser más verdadero. Olvídese cualquier atisbo de novela realista al estilo siglo XIX. Su realismo no es copia, sino verdad; o mejor, *claridad*.

El pensamiento se hace ligero, que es otra posible acepción de lo claro, que sin perderse ni cansarse, acompaña la mudanza de las cosas «doquiera que fuere», como responde la Comedia a Curiosidad en *El rufián dichoso* (Jorn. 2ª). En Cervantes, mujeres cristianas y raptadas como Catalina de Oviedo enamoran al turco y se convierten en sus reinas *(La Gran Sultana),* cuando hay amores que referir entre moros y cautivos *(El trato de Argel)*. Y también se inventan finales gloriosos en los que nadie se casa, para broma y pasmo del lector desapercibido *(La entretrenida)* o se habla de los diablos bautizados, pues para el espabilado bachiller de Salamanca «no hay reglas sin excepción» *(La cueva de Salamanca)*.

El río Tajo, por ser pública su extrema belleza, se hace garcilasiano y circunvecino a la *Diana* de Montemayor y los *Diálogos* de León Hebreo. Así se canta en *La Galatea,* tan pródiga de artificiosos debates entre el amor deleitable y el amor honesto, aunque «más parescen de ingenios entre libros y las aulas criados, que no de aquéllos que entre pajizas cabañas son crescidos» (libro IV). A decir verdad, la hermosa Galatea, de infinitos dones adornada, es la chica que todos quieren en ese adolescente instituto de desatinados enamorados, misivas que se cruzan, poemario escolar y alguna que otra pelea. *La Galatea* es un libro de suave color azogue, y no porque sus irreales majadas muevan a lágrimas, ternezas y suspiros, pues de estos extremos vivían pertrechados sus lectores, o porque traduzca un tiempo imposible y platónico, sino porque lo que alguna vez estuvo a la vista por amor y belleza juveniles, queda conspicuo en la memoria de lo que nunca sucedió.

Serafín de Fermo en sus *Tratados de vida espiritual* (Coimbra 1551) llamó a esto «tristeza del siglo», que es la melancolía de no lograr lo que el apetito moldea como deseo, y que torna, bajo imagen pastoril, en deleite de recuerdos que ocurrieron sólo en la imaginación. La novela pastoril insta la evocación de amores delegados con intensidad reinventada, a despertar reminiscencias que existen meramente en el supuesto que hubieran sido, a contar historias sobre emociones pasadas que van y vienen por sombras o gozos más idealizados que ciertos. *La Galatea* brinda la lección de reescribir en el lector ya maduro lo que él hubiera querido vivir cuando era joven y que, claro está, no tuvo a mano. Más si cabe que la famosa de Montemayor, el divertimento de pastores cervantinos era en aquellos siglos un recreo literario en el que el ser joven implicaba poder pasear sin padres vigilantes, confesores severos, estamentos separados o bastardías idiomáticas, y así enamorarse, requebrar y sufrir desengaños lejos de haciendas, fueros y servidumbres.

A veces estos pastores que reverencian presenciales a Venus y Amor, siendo los dioses tan horizontales a nosotros, zascandilean excéntricos por los mismos parajes donde caballeros como don Bernardo sueñan con apariciones del reino de Castilla mientras se acompañan de escuderos vizcaínos. Desigual es este mundo de *La casa de los celos,* en el que, además de dichos pastores, platican el mitológico Roldán, el Emperador Carlomagno y el fantasma de Merlín y se prodigan Reinaldos y Angélicas de Ariosto, creando un asomo genial o un desastre literario más propio del camarote de los hermanos Marx. Y horizontal si cabe es el mundo de los canes que hablan bajo el manto de estrellas, pues a ese ras, los

protagonistas de la fantástica novelita *El coloquio de perros* se hacen eventuales filósofos de la desdichada y tremenda vida perruna, en cuya consciencia para nada se ocupan de distinguir lo espiritual y lo físico, como entonces era tradición.

Si ↗ Ortega dijo en *La rebelión de las masas* que la esencia del lenguaje es el diálogo, aquí Cipión y Berganza, perros del Hospital de la Resurrección de Valladolid, ni discuten en averiguar las razones de las cosas, su dualidad o misterio, ni hacen ironía erasmista, como tantas veces se repite. Más bien dialogan, desde el repentino descubrimiento de su locuacidad, del esencial estado en el que el cuadrúpedo horizontal ve el mundo de los bípedos verticales, tan enormes y mezquinos. Son en realidad los perdedores de la vida, convertidos ahora en protagonistas de sí mismos, sobre todo Berganza, que tras mucho viajar y padecer, acaban como perros de hospital. Verticalidad y horizontalidad son los ejes básicos que se escudriñan en tan alto debate, que no el acto y la potencia o el ser y la nada. Lo que se alza humano es en su mayor caso sobresalto, y más vagabundeo y entendimiento desaprovechado de lo que los hombres creen, pues la «tropelía», que es ciencia de aparecer una cosa por otra, traza los caminos de nuestro inusual hondón.

Sin embargo, en este universo de apariencia existen cosas cuya presencia inspiran la admiración por la verticalidad de la belleza. Salvo en ocasiones muy particulares, Cervantes considera que todas las doncellas y heroínas son hermosísimas. La Isabel de *La española inglesa* es de «incomparable hermosura», así como la Preciosa de *La gitanilla* y la Teodosia de *Las dos doncellas,* «más hermosa que el sol y más discreta que la discreción misma». Y no digamos las Marcelas, Luscindas y Doroteas del *Quijote.* Un cliché demasiado repetido, sin duda, pero que sirve, como acontece en la novela ejemplar *La ilustre fregona,* para elevar al personaje femenino a maravilla y selección, que aun sin personalidad definida, convierte la historia en ocasión de pasmo. Ello crea un aparente desequilibrio en el mecanismo del admirador que, fulminado por el amor, se entrega a las pasiones del amor, los celos, la alegría y el dolor. Tales congojas, según decía el igualmente bromista Miguel Sabuco en su *Nueva filosofía de la Naturaleza del hombre* (1587) –que hizo creer que su obra fue escrita por su hija Oliva–, requieren de equilibrio y ajuste para la sustentación de la salud, lo que en Cervantes, más que el final de matrimonio ejemplar, corresponde a la propia aventura cuyas «maravillosas maravillas» *(El retablo de las maravillas)* sirven de regocijo y placer ordenado y transformador. Cervantes es consciente de que se ha hecho creador de «pasmos», que hacen del mundo un *truco* de ejemplos.

Las doncellas corresponden a disposiciones y resquicios de la maravilla y admiración, como las aventuras que unos y otros pasan en el patio de Monipodio en *Rinconete y Cortadillo* o las sagaces respuestas de los licenciados que se hacen tiernos y quebradizos como el cristal *(El licenciado Vidriera),* pues lo traslúcido, aunque traspase, queda en espejo, o el mundo aparte que el celoso Carrizales se construye, sin conseguirlo, para que el engaño no pase el umbral de sus puertas *(El celoso extremeño).* Siempre hay doncellas, capitanes, hidalgos lectores y manchegos empeñados en que la maravilla y la admiración no sufran menoscabo cuando hacen rima necesaria de cosas y personas elevadas a novela. En el caso de don Quijote, al caballerizar la realidad –¡maravilloso empeño por otra parte!– esa rima se balancea sobre la polidimensionalidad creativa de Cervantes, dejando transparentar que el mundo es mucho y posible, válido para todos, con historias en las que caben todos los ingenios, donde el melancólico –dice él– se mueve a risa, el risueño la acrecienta, el simple no se enfada, el discreto se admira, el grave no la desprecia y el prudente no deja de alabarla. Eso es admiración.

3. *«Caballería es religión» (El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha)*

En esa historia también la caballería tiene su papel, ¡como no!, pero no sólo la caballería. Si don Quijote quiere convencernos de que la realidad guarda en su seno la caballería toda, y la forma es el contenido, es que el buen hidalgo ha entendido que las cosas no están ahí sólo como referencias epistemológicas, sino como cumplimiento e

invocación. La caballería de lección y libro no puede ir más allá de la novela, mas el caballero manchego trasciende las palabras escritas y las transforma en «energías» caballerescas que tiñen el mundo de milicia y heroísmo a pesar de malandrines y encantadores. Don Quijote nunca creerá que pone en las cosas la cosa caballeresca, ya que cree arrancar de su estrato primario el original sentido caballeresco que las dota de lucha, altura, emoción y amor por la dama; por eso, el contexto –realidad– revela el texto y el texto –novelas de caballería– traduce y transparenta el contexto. Todo queda incorporado a la caballería, porque las cosas en sí mismas están en potencia de ser caballerizadas. Si las cosas dejan de mostrarse de tal importancia, es que ya no son lo que debieran ser. Pierden su sustancia, quedan prendidas de su nadería, de su encantamiento. Serían meramente *creadas,* no *in-creadas,* es decir, tornadas a lo accidental (que sólo sean ventas o molinos), a lo repetido (todas las ventas y molinos son iguales a sí mismos) y a lo que está atrapado en la mensurabilidad de las categorías sensibles (el conocimiento vulgar de creer que las ventas son sólo «ventas» y los molinos sólo «molinos»).

Ya sabemos que ventas, vizcaínos, corderos y molinos le son «puestos» al caballero por ese ente creador que es Cervantes, y el caballero se ocupa de ordenarlos a la caballería. Digamos que el caballero abre nuevas posibilidades a la realidad cuando ésta descubre que el sentido caballeresco es un creer para comprender que el ordenamiento de lo posible es el apropiado para lo real, pero al seguir esta estela nos damos cuenta de los riesgos que entraña, porque todo no está permitido. Don Quijote, que es en su supuesta locura bastante fiel a su lógica, no diferencia entre poner y ordenar porque ve el objeto recreado en la íntima unidad entre posición y ordenación. Él lo ve ya «ordenado» porque está «puesto». No pone nada de sí, sino que afirma que son realidades caballerescas *per se* a pesar de que los demás no lo perciban. Sabemos que el hidalgo, cuando le es dado el título del *caballero de la Triste Figura,* dice que hay un sabio que «le» escribe la historia de sus hazañas y que «le» ha parecido bien que tome dicho apelativo (*Quijote* I,19). Sentido providencialista, cierto, pero también algo más: todo acontecimiento que opera ante él –que es el orden de posibilidades– es emplazado en el proyecto del ordenamiento caballeresco, proyecto que don Quijote cree descubrir en sus aventuras sin reconocer que él mismo las concibe de ese modo. Y ahí entra lo impensable.

Evidentemente, la magna novela de Cervantes aporta un mundo en el que la criatura habita dando sentido a su marcha y movimiento, si bien, no conviene olvidarlo, hay otros mundos posibles que Cervantes ni conoce ni sabría dar contextura literaria. Como refiere en *El Parnaso* (1614), es consciente de que su invención «excede a muchos», pero este exceso no es la desmesura del creador romántico; es la del escritor que compone mezclas de lo grave y lo afable, dando «pasatiempo» con el *Quijote,* y ofreciendo «*un* camino» por donde la lengua castellana puede mostrar las propiedades, «con estilo *en parte* razonable», con las que procura agradar al lector por amor al arte (*ibíd.,* IV, 18ss: las cursivas son nuestras). Comedidas palabras, no fingidas, pero tal vez humildad artificiosa y escogida de quien persigue la benevolencia del leedor. Un camino en parte razonable, como ahí se dice, toda vez que en esta novela se hace gala de una acción literaria «con palabras claras, llanas y significantes» (*Quijote* II,19).

Por eso, decir derrota no implica sólo caer en las playas de Barcelona ante el caballero de la Blanca Luna, sino reflexionar sobre si *una* posibilidad –la caballería– puede absorber y superar todas las demás cosas ofreciendo «*el* camino» de lo verdadero. El enigma del mundo que rodea a don Quijote es el hecho de que, visto desde esa fábrica que es la novela, hay «entes» que no desean ser ordenados hacia la caballería y que se resisten a esa pretendida unidad de sentido. Si don Quijote es melancólico, y Sancho al final también, no por ello la realidad torna en melancolía y derrota por el fracaso, porque ella puede hacerse risueña, simple, discreta, grave y prudente en cada una en sus posibilidades. Efectivamente, de vez en cuando, el mundo necesita de valientes caballeros (y también damas) que se jueguen su vida y sus cuartos, aunque se resista a ser caballerizada, una resistencia muchas veces grosera y mezquina. Cada

cual busca ponerse en su sitio haciendo buenamente lo que puede y quiere sin que vengan caballeros a decirle que así son las cosas y no de otra manera.

Desean las cosas que las dejen ser –y ése es el territorio de sus posibilidades– no que las pongan en esta u otra ordenanza, porque se bastan a sí mismas, guste o no, y no necesitan de otros dictados. Los sujetos preñados de caballería pueden tener la tentación de decir que la resistencia del mundo es la consecuencia de la caída que impide la incorporación del mundo creado a lo *increado,* lo puesto a lo ordenado, lo usual a lo ideal. Si lo que se ve es trasunto de lo que no se ve, lo que se ve no «es más que la sombra [...], no la realidad de las cosas», dice la carta a los Hebreos. Estamos en la misma raíz del pensamiento que emplaza lo aparente en lo superior, lo horizontal a lo vertical. Y esto es tal vez grandioso, pero dentro del juego de posibilidades, la sombra también tiene algo que decir y puede no querer ser remitida a esa realidad superior, en este caso la caballería, que se arroga, vía don Quijote, el derecho de afirmar su sentido superior («religión es la caballería», *Quijote* II,8). ¿Acaso ironía?

Si la historia es algo, es sobre todo *posibilidad.* En esta historia el ente creador –Cervantes– posee en sí el infinito potencial posibilitador de todas las cosas, lo que implica que él es todas las cosas que son. La multiplicidad de las potencialidades y hechos del mundo es la clave de un Dios autor, cuya historia, en este caso la novela, se nos da ya acabada. Es verdad, nosotros los lectores vemos toda la narración cervantina como una unidad de desarrollo perfectamente trabada; a este capítulo le sigue el siguiente y a éste otro y nosotros no podemos cambiarlo. Pero, siendo así las cosas –pues no existe literatura totalmente abierta–, Cervantes nos pone sobre aviso de que dentro de la trama narrativa nadie puede quedar engullido en una posibilidad (la caballería) y dar la espalda a otras posibilidades, sobre todo cuando una y otra vez se niegan a ser atrapadas en ella.

Cervantes no exime que los estudiosos consumados de su obra sigan siendo lectores de búsqueda de otra numerosa literatura, lejos de banderías cerriles que defienden sus posturas como las huestes del Cid en el *Cantar,* «las armas avién presas e sedién sobre los cavallos». Cervantes era consciente de que hizo una gran obra, y la vendió del mejor modo posible tejiendo una jábega en la que pescar al mayor número de lectores. Muchos en su tiempo le aplaudieron y otros le recriminaron. Y hubo quien lo entendió a su modo. En todo caso, sea el *Persiles,* el *Quijote* o *La Galatea,* o cualquiera de sus *Novelas ejemplares* y obra para teatro, buscó siempre, insistimos, una literatura de admiración.

El *Quijote* es un libro para los libros, no un libro *de* libros. Muchos libros aparecen en la novela y otros más derivan de ésta. De lo que se trata es de hallar el sitio que ocupan los libros en la vida, y reconocer desde ellos el prodigio o la falibilidad de interpretar parte de las cosas que nos ocurren. En frente, y tal vez como réplica agresiva, tenemos las lecturas cerrunas de libros sagrados, convertidas en directrices literalistas, provocadoras de fidelidades irracionales que tarde o temprano desembocan en formas abiertas de violencia. Son sectas, religiones, grupos confesionales que toman el «libro», sea éste cual fuere y bajo la excusa de felicísima predicación, como mandoble castigador y suprema idolatría. O su contrario, el «libro-churro», es decir, el que se produce –más que se escribe– y se mantiene por la intrínseca voluntad de ser vendido porque en él todo es liviano, inconsistente y domesticable. El *Quijote* no da respuesta a estas complejidades, pero sí envía mensajes de calidad y temperancia. El lector «bueno» que quiere suscitar Cervantes en las famosas décimas de cabo roto que Urganda la desconocida pergeña en las laudas introductorias de la Primera parte del *Quijote,* es también el oidor del mundo que dista de toda disolución bajo excusa de indiferentismo y de toda ofuscación so capa de creencia. La clave es la misma libertad transmutada en creatividad por los grandes y necesarios libros.

Cuando don Quijote habla al hermano Sancho de la libertad, en ese texto tantas veces repetido, no hace simplemente una exaltación de un bien, cuanto una reflexión sobre el sentido del mundo visto desde el hombre: «La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres die-

ron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres» (*Quijote* II,58). Habla Cervantes, quien estuvo preso en Argel. El bueno no es el que más sabe, sino el que sabiendo lo que fuere es capaz de medir sus conocimientos en proporción a la libertad que éstos le ofrecen. Si a ello se suma la conmiseración, el bueno se hace luz. La bondad corre por la libertad, libertad de invención y libertad para pensar el mundo desde la honradez y también la distancia, libertad no de mero uso sino de tiempo y viaje, no de apetencia sino de lucha y vencimiento.

Don Quijote fue libre para hacer justicias encantadas, y nosotros somos libres para no caer en encantamientos. Nuestra cercanía algo melancólica al hidalgo de la Mancha transmite esta lección: no luchar contra cueros de vino y molinos, que tal vez sean naderías, sino, como dijo Dámaso Alonso, enfrentarse desde la libertad a los materialistas y a los incapaces de fantasía y ensueño que no comprenden nada, lo que es buena justa y lenguaje verdadero. Todos son personajes del *Quijote* y todos bajo excusa de realismo quieren domeñar no sólo la inventiva desmesurada del hidalgo, sino cualquier inventiva y encerrarla en la pacatería de un mundo sin vida ni arte. El arte bueno guía y enseña; el malo pasa. Pero el arte es poderoso, incluso el arte de mala calidad, aseguraba John Gardner en *El arte de la ficción.* Eso lo sabía perfectamente Cervantes. Y quiso hacer Arte con mayúsculas, no cualquier belleza que sólo sublima nuestra sensibilidad con dibujos coloreados, pues el suyo suscita verdades y libertades frente a creídos, agoreros y menospreciadores.

4. *El viaje de los peregrinos*

Se ha dicho que la obra póstuma *Los trabajos de Persiles y Segismunda – Historia septentrional* (Madrid 1617) pertenece al llamado género bizantino (también llamado griego), mezcla de viajes fantásticos y apólogos morales, que convirtió el motivo de *fuga loci* o viaje por diversos lugares y peligros, en paradigma narrativo. A tenor de este argumento, Cervantes recibió numerosas influencias, desde el clásico de Heliodoro *Historia Etiópica de Teágenes y Cariclea* y las *Aventuras de Leucipa y Clitofonte* de Aquiles Tacio –y sin duda, la referencia fundamental de la *Odisea* de Homero–, hasta llegar a *Los amores de Clareo y Florisea* de Núñez de Reinoso (Venecia 1552), recreando así un modelo que tuvo sus continuaciones «persilianas», entre otros, en los embrollos de *Eustorgio y Clorilene: Historia moscovita* (1624) de Suárez de Mendoza y la *Historia de la fortuna de Semprilis y Genorodano* (1629) de Juan Enríquez de Zúñiga. Sea como fuere, el planteo novelesco de Cervantes, aun cuando pudiera recoger y recrear algunos de estos motivos e intuiciones, parece ir más allá del esquema asignado.

Igualmente se ha comentado que esta novela constituye la imagen literaria del simbólico destino sobrenatural del hombre. La historia resume los viajes y aventuras de Persiles y Segismunda que desde el norte de Europa se dirigen a Roma para casarse y consagrar su matrimonio. Sin duda, la trama del *Persiles* asume un indudable sentido confesante, ya no sólo por sus explícitas claves religiosas (como la declaración de fe de la esposa del bárbaro en I,6) y su final a los pies del Pontífice en Roma, sino por su voluntad de crear un mundo soñado de relatos, viajes y tierras determinados por el sacrificio, el amor modélico y el puro desinterés. «Todos somos extranjeros y ausentes», dice el anciano Mauricio en *Persiles* II,7 (2ª parte), revelando así el carácter de exilio que buena parte de sus personajes sobrellevan con resolución. Sin duda, todos son peregrinos, lo que Cervantes percibió en la relativa vecindad literaria de los otros viajeros, aquí santiagueños, de *Las dos doncellas,* para tejer asomos y comunes con otras historias de peregrinaje al modo espiritual de Fr. Alonso de Soria en su *Historia y milicia Christiana del Caballero Peregrino* (Cuenca 1601) o la más literaria del *Peregrino en su patria* de ↗ Lope de Vega (Sevilla 1604).

Ahora bien, aun siendo una alegoría religiosa y épica de afirmación del triunfo cristiano –según otros tantos estudiosos a partir del modelo de la *Gerusalemme liberata* de Tasso–, la cuestión central del *Persiles* trasciende lo religioso, para dotar al motivo viaje-

ro de una belleza estatuaria que, exiliada de su natural acuerdo con lo común, según refería Cesare de Lollis en su *Cervantes reazionario* (1947), crea en el lector un extraño efecto de profunda desfamiliarización. Representar lo insólito, dice el estudioso de la literatura David Lodge, exige originalidad, transubstanciación literaria y ese «extrañamiento» del que habló el crítico ruso Victor Shklovsky, haciendo de lo real una verdadera recreación imaginada. El *Persiles* parece demandar el más allá de esta reinvención creativa para así lindar lo imaginado con la traza de lo imposible, pues «[...] si la imaginación, antes de suceder, pudiera hacer que así sucedieran, no acertara a trazarlos» (*Persiles* III,16). Los personajes de este viaje excesivo por tierras insólitas, remotas o acreditadas, llevados o acosados por el «estupendo prodigio» que es la mar aun en sus borrascas (*Parnaso* IV,460), se empeñan o resignan a peligros de toda índole, naturales, humanos y personales. Sólo así adquiere razón de ser la novela en razón del título: *Los trabajos de Persiles y Segismunda*. Van a Roma, sin duda, pero son conscientes de que deberán hacer acopio de valor, fuerza e impulso, pues muchas de las vicisitudes tendrán «más de lo imposible que de lo verdadero» (*Persiles* I,7). La salvación no se trabaja; lo que se trabaja es el viaje. Esta extraña concordia de lo imposible y verdadero únicamente es comprensible si se atiende a la ubicación geográfica expresada en el subtítulo: *Historia septentrional,* aunque a la postre acabe en meridional asiento.

Con esta obra Cervantes tal vez pretende rizar el rizo de lo imposible. En ello estriba este experimento literario tan complejo, y que casi nadie ha leído de punta a cabo por la dificultad de la crónica, su sinuosidad digresiva y la no poca pesadez de los discursos. Hay providencia, sin duda, y gracias a ella el alcalaíno teje la ordenación del cielo como simbiosis de «apretados peligros», «maravillosos efectos» y «felices paraderos». Por eso, la fe de sus protagonistas permite concebir que la natural inclinación de las cosas constituye una correspondencia con el orden querido de Dios, incluso cuando por ella se asoma lo discorde y lo milagroso. El Autor ama su obra –y más Cervantes, que la consideró su mejor obra–, y la gobierna por amor a lo que encierra, pues todas sus obras, según refirió Tasso en su *Aminta,* están «llenas de providencia y misterio» (Acto V: trad. de Juan de Jáuregui, Roma 1604). Y sobre todo, providencia arracimada con el deseo, cuanto más que los peregrinos alcanzan Roma, porque el *caput mundi* es el consecuente de un movimiento desiderativo que brota del natural y cuyo término, decía el franciscano Fr. Diego de Estella en su *Meditación del Amor de Dios* (Salamanca 1576), es llegarse conforme se camina por la sed que de ahí brota, para sosiego y cumplimiento del voto que en ella reside (*Persiles,* IV,14, final).

Lo que en el *Quijote* fue espléndida acometida –crear una trama de profunda resonancia humana– en el *Persiles* cobra, esta vez sí, su punto de pura abstracción. Una obra, todo hay que decirlo, que adolece de escasísimo sentido del humor y en la que los personajes se convierten en pictografía retórica, lejos de la festiva experiencia del *Quijote,* las novelas ejemplares o de ciertas obras de teatro. Podremos evocar y aún componer las horrísonas voces que el bárbaro Corsicurbo daba en las oscuras mazmorras con las que se inicia la novela, o la belleza del mozo sobre todo encarecimiento, llamado Periandro (Persiles), liberado por los bárbaros que le retenían, ahora irremediablemente enternecidos por su hermosura (*Persiles* I,1). Belleza y fealdad son los polos irreales de este universo que ha preferido conciliarse con la monstruosidad y la contención, con la umbría y la luminosidad, ajenos a los pedregosos caminos de la realidad, manchega o no, en el embelesamiento desmedido que transforma no las cosas y los hechos en palabras, lo que hace toda literatura en general, sino las palabras en su propio universo abastado.

Cuando Periando, Auristela, Ricla, Constanza y los dos Antonios llegan en un mesón de Badajoz, un poeta que los ve, los imagina composición de comedia, o si cabe tragicomedia, pues sus presencias pueden ser desnudadas o vestidas con tropos, relatos y versos conforme se encajen en uno u otro estilo (*Persiles* III,2). Estamos por tanto ante una potencia literaria que torna la realidad de los personajes en ornamentos de disertaciones y discursos ambulantes. La prosopografía se aleja de la

etopeya y se transfigura en pura eufonía, en descripciones de efectos que entremezclan el estrépito furioso y lo sereno en deleite de sí, para crear un polimorfismo novelado que tanto puede inflamarse o contenerse en sus setenta y nueve capítulos, como en cualquier otro número múltiplo de éste o divisor del mismo si no fuera primo.

El *Persiles* llega entonces al clímax de uno de los aspectos esenciales de la obra cervantina, que es permitir que el hacedero encadenamiento de historias y personajes contribuyan a que lo inverosímil se haga posible, a la inversa de lo que dijo Aristóteles, pues lo imposible verosímil ya estaba de antemano aceptado (*Poética* 24-25). El *Persiles* puede multiplicarse hasta el infinito, porque de cada capítulo pueden manar mil y una historias, y el poeta que imaginó comedias o tragedias con esos personajes en el mesón extremeño, como antes se ha citado, juntaría otras tantas para prolongar si cabe más este infinito. Las cosas y las aventuras se han extrañado, diríamos «encantado», no por obra de magos adversos, sino por la misma ecuación que sostiene todo el planteamiento de la novela: hacer pura literatura, o mejor, reducir al mundo *in grado di rarità*.

Cabe decir que esta novela no es literatura marginal, pero sí una novela que ha escogido vivir en cierto margen de realidad reinventada como experimento «extremado». En ella se pretende educar al lector a que vea el mundo a través del visor de la rareza y la extrañeza. Aquí oiremos que las hechiceras noruegas se convierten en licántropos nocturnos, por permisión de Dios e «ilusiones del demonio» (*Persiles* I,8), ilusiones y transformaciones, que por ser género de lo maléfico e increíble, la fe nunca será capaz de aceptar aunque la experiencia muestre lo contrario. Y la experiencia dicta, dado que la fe está para admirarse, que de vez en cuando nos pueda asaltar un carro de mujeres llevado por doce simios y adornado con un escudo cuyo lema reza «Sensualidad» (II,15), a ver terribles bárbaros bebedores de sangre (I,1-4), a llegarse a alguna que otra isla católica en el norte, imagen de la tierra del Preste Juan sita en el mar Báltico (Golandia: I,9), a dialogar con un repentino judiciario de luenga barba blanca cuya ciencia astrológica «casi enseña a adivinar» (III,18), a escuchar a lobos habladores que avisan de su fiereza (I,5), a lamentarse de que exista cierta mujer desdichada encerrada en un árbol (III,3) y a constatar que un fatídico navío se hunde mientras poco a poco es llevado a la orilla del mar (II,2).

Ciertos críticos vieron en el *Persiles* la voluntad de Cervantes por proyectar la experiencia humana no sobre el telón de fondo de lo temporal, sino de lo eterno, desplegar una peregrinación de la naturaleza a la gracia o gestar la conciliación barroca de los opuestos en la purificación de la carne. Tal vez lo sea, pero tan ilustrados juicios quedan en la superficie de la intención literaria por referente apologético. Cierto es que Roma «es el cielo de la tierra» (*Persiles* II,7) y ambos peregrinos la convierten en cumplimiento de voto (*Persiles* I,16), mas esta Roma es tan «extremosa» como el resto de tierras y personajes que hablan, viajan y padecen unidos o perplejos a la suerte de Persiles y Segismunda, aun a pesar de todos los nombres, naciones, villas y tierras conocidas (Portugal, España, Italia, Noruega, etc.). La Roma a la que el autor dirige a los peregrinos, entrados tal vez por Via Flaminia hasta llegar a Porta del Popolo, es una Roma característica, la misma que todos conocemos, con la salvedad de que se ha convertido en *modelo* puramente consagrado. Como canta uno de los peregrinos al verla: «No hay parte en ti que no sirva de ejemplo / de santidad, *así como trazada* / de la ciudad de Dios al *gran modelo*» (*Persiles* IV,3: las cursivas son nuestras). Por lo tanto, Roma es un trazo de pintura que rebosa de preciosidad literaria, figura de imitación divina en custodia consagrada. De ahí su carácter de «extremo». Ciudad que en el caso de poder adquirir conciencia ya no alegórica sino personal, y transitar por sus vías e iglesias, diría de sí lo que Ariosto cantó en uno de sus personajes del *Orlando Furioso:* «ch'io non so come son tutta mutata», «no sé cómo me encontré tan cambiada».

Es una obra cristiana, sin lugar a dudas, y más directamente católica y patriótica, de emparejamiento amoroso, acucia por la castidad, «liciones» teológicas y extremados celos, elevando al catolicismo, la Iglesia y la monarquía española a argumentos de verdad, marcha y salvación *literaturizadas*. Se trata, por tanto, de un catolicismo que ha de-

jado de ser entidad concreta y eclesial, para transformarse en principio regulador y sustancia translúcida más propia de una Ciudad Mística que, desprendida de alguna de sus divinas luces a resultas de la operación literaria, perla el mundo de iridiscente misterio con la cortesía, limpieza y prudencia de su verdad eterna. E igualmente una Iglesia en la que rige la misma superlativa propiedad de la belleza de Auristela (Segismunda), que un artista osó retratar en «una hermosa figura», aunque concluya en analogía inservible, dado que «[...] si no era llevado de pensamiento divino, no había pincel humano que alcanzase» (*Persiles* III,1).

Esto se ve claramente en la catequesis que Auristela y su hermana Constanza reciben de los penitenciarios romanos, una de las más bellas odiseas teológicas relatadas en dos simples párrafos: se inicia con la caída de ese *logos* malogrado y angélico, Lucifer –porque sólo cabe abrir una odisea con una catástrofe–, pasando por la creación del hombre, su culpa infinita, la Santísima Trinidad, la muerte redentora de Cristo, los sacramentos, la firmeza de la Iglesia, para concluir con el cierre ministerial del «visorrey» de Dios en la tierra que es el Pontífice (*Persiles* IV,5). Aun deudora de la religiosidad de su tiempo, esta lección teológica es intachable dogmáticamente no sólo por lo que contiene, de fácil comprensión por otro lado si el lector se limita a cuantificarla apologéticamente, sino por cómo está elaborada, especie de «palabra-barca» o encantamiento literario que lleva al arrobo en la marea de pensamientos «que paseasen los cielos» con palabras de engarce hechizador *(ibíd.)*.

Por tanto, y si se nos permite esta licencia, el *Persiles y Segismunda* no es la obra de un autor omnímodo al modo del *Quijote,* sino el experimento (bajo el supuesto imaginado de su aventura literaria) de cómo Dios ve las cosas encantadas de su mirada, por la monumentalidad, prodigio, seriedad y suave ironía que de Él se desprenden. Y las ve como admiración y extrañeza, unas veces a lo extremado y otras a lo gozoso, llevaderas hacia el trabajo del hombre, aun en su coste doloroso, no siendo baratas ni cómodas, nunca maliciosas y por sospecha, que es proceso propio de nuestra modernidad. En ella vemos que las cosas son por sí mismas y no porque traduzcan belleza, sino porque resultan tan cambiadas y propias que al mismo tiempo participan del vaivén del viaje, del pasmo de las aventuras y del grandor de tierras y paisajes. En hipótesis podríamos llamarla obra barroca, de laberinto, inestabilidad, confusión y restablecimiento del orden providencial frente a la fortuna, si con ello aceptamos que ese término estético e ideológico caracteriza el encadenamiento de episodios novelescos como campo de prueba del héroe. Así lo refiere Richard Alewyn en uno de los artículos de *Problemas y figuras* (1974). Pero igualmente tendríamos tantas razones para definirla como renacentista, erasmiana, contrarreformista e incluso estoica, según otros muchos han defendido en alternativa, réplica e incluso simbiosis con la tesis precedente. En todo caso, no debe olvidarse que su motivo es tan universal, según se ve por la novela bizantina, que no deja de sorprender el empeño por tanta asignación cultural.

Es cierto que el mundo que se configura tras la muerte de nuestro alcalaíno revela que la persistencia del ideal finalista, monumental y romano del *Persiles* está agotado incluso antes de la Paz de Westfalia. En la era del Estado nacional moderno, el sueño de una Europa de viaje y aventura, de marcas religiosas duraderas pero no fronterizadas, de *humus* supranacional, resulta ya un contrasentido. Roma no es el *caput mundi* ni siquiera alegóricamente, la monarquía hispánica subsiste por el solo deseo de volver sobre sí misma (con un futuro fertilizado de cristianos viejos, «entera y maciza» tras la expulsión de los moriscos y bajo amparo de reyes y ministros: *Persiles* III,11), y el ideal político y jurídico del *mar liberum* nunca dejó de ser teatro político del *mare clausum* (John Selden). Por este motivo, el *Persiles* es el canto del cisne de un mundo que nunca fue, de una historia de aventuras, viajes y peligros, como geografía de espacios y personajes puros, no de estados y ciudadanos, miembros todos del *orbis quidam terrestris* o mundo abierto que actúa en nombre de un mismo globo terráqueo. Y por lo que concierne a su apoteosis política y religiosa, es una novela insatisfactoria para un lector insensible a sus claves católicas, y no porque sea mejor o peor que su anterior producción, sino porque de-

lega y deriva la gran intuición humana y divina universal del viaje admirable (aventura, propósito y desenlace) de un puro entendimiento «monárquico» –entre comillas–, donde la multitud de caminos llevan a la única cúspide posible (Roma), dotada de un sentido «eclesial» de firme unitarismo histórico.

En todo caso, el *Persiles* es una fiesta estética semejante a lo que fue *La Jerusalén liberada* de Tasso, pero sin salva entera. Cervantes experimenta con palabras y motivos de su tiempo, no la linealidad efusiva y discursiva de *La Galatea* o el choque entre posibilidad, vocación y necesidad de las *Novelas Ejemplares* o el *Quijote,* sino la cuadratura del círculo en querer contener narrativamente la integración de cosmos y persona con la que Dios (cristiano) dibuja y mira al mundo. Pero como no es posible figurar literariamente esta precisa y misteriosa concordancia sin confusión, yuxtaposición o jerarquía –pues esta sinergia cosmos & biografía es irrepresentable–, el autor debe aportar un marco donde los movimientos internos, los racimos de historias y personajes, y la trama y su finalidad aventuren algunas de sus propiedades, y que sus aportaciones en clave de religión, muerte y vida renacida no se limiten a una *meditatio mortis* o al vulgo repertorio de consideraciones piadosas y moralidades.

Cosmos y persona que es, a falta de precisión teológica, un balanceo sutil y arriesgado en el que se tejen y destejen las energías divinas, las dualidades y atisbos humanos entre el ser llevado y el ser decisorio, entre la barbarie abandonada y la civilización perseguida, entre lo prudente y lo desmesurado, entre la redención y el castigo provechoso (el personaje de Clodio), entre el viaje y el arribo, jalonado por sus pares peligros-paz y libertad-cárcel, y, sobre todas las cosas, entre el hombre y la mujer con amores encaminados y desencaminados por celos, arrojos, licencias y honestidades. Sea como fuere, en el *Persiles y Segismunda,* lo cósmico y lo personal alcanzan cierto sentido proporcionado (que no concordado) en la sinergia extraña, admirable y a veces terrible entre biografía y geografía, entre la tierra, el cielo y el mar, pues lo personal reside en su condición histórica sin descuido de que también el suelo, el color, el aire, el agua y el olor son sus cimientos. Es la sinergia literaria que se aventura más allá de la historia para hacer novela, y de paso trascender la idea de que el único *logos* posible del viaje a lo desconocido es el modelo de supervivencia inteligente de Ulises, pues para ese mismo mundo existe otro *logos* compartible de descubrimiento y aprendizaje.

El *Persiles* es un reconocimiento a que, si bien Dios ha hecho el mundo armoniosamente, el hombre no lo ha hundido todo, como años después refirió (Baltasar ↗ Gracián) en su *Criticón.* Y una llamada de atención a rehacer un ideal común de viaje y estancia, sea el que sea, no bajo utopía norcoreana y de tierra remotísima al modo de ↗ Campanella y su *Civitas Solis* (1613; en italiano 1602) o de organización jerárquica, urbana y claustral según Patrizi da Cherso en *La città felice* de 1553. Lo importante de este ensueño es demostrar literariamente que la verdadera utopía que surge de los entresijos de la unidad entre lo divino y lo humano es viajar y aventurarse, porque la felicidad de Dios trasciende el hecho de tenerse a sí mismo. Así se nos confía parte de un fenomenal guión en el que el ser humano, por ese extraño género que forman las copulativas encadenadas, descubre que el viaje *es* la biografía de sus personajes reflejados, que la biografía *es* la geografía, que la geografía *es* el mundo, que el mundo *es* sin duda la aventura, y que la aventura, toda ella, *ES* Dios. Dios no sólo trajina con el hombre hacia la ciudad deseada, sino que, según el haz de esta extraña sinergia entre cosmos y viaje, lo divino y lo humano busca admirarse al unísono de que aventura, trama y tiempo sean todo *PERSONA.*

BIBL. *Obra completa* I-II (ed. F. Sevilla Arroyo y A. Rey Hazas, Alcalá de Henares 1993-1994); *Obras completas* I-III (ed. Florencio Sevilla Arroyo, Madrid 1999); *Obras completas* I-II (ed. A. Valbuena Prat, Madrid 1991); *Obras completas* I-II (Madrid 2003). Cf. J. Allen, John, *La providencia divina en el Quijote*, en M. Criado de Val (ed.), *Actas del I Congreso Internacional sobre Cervantes* (Madrid 1981); F. Arias de la Canal, *Las fuentes literarias de Cervantes* (México 2007); J. B. Avalle-Arce, *Don Quijote o la vida como obra de arte*, en G. Haley (ed.), *El* Quijote *de Cervantes* (Madrid 1984); J. Baena, Julio, *Los trabajos de Persiles y Segismunda: la utopía del novelista*: Bulletin of the Cervantes Society of America 8 (Madison-Wisconsin 1988); J. Canavaggio, *Cervantes* (Madrid

2003); D. Eisenberg, *Cervantes y Don Quijote* (Barcelona 1993); A. K. Forcione, *Cervantes, Aristotle, and the Persiles* (Princeton University Press 1970); J. Herrero, *La metáfora del libro en Cervantes*, en *Actas del Séptimo Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Venecia, 25-30 de agosto de 1980 (Roma 1982); L. Larroque Allende, *La ideología y el humanismo de Cervantes* (Madrid 2001); I. Lozano Renieblas, *Cervantes y el mundo del «Persiles»* (Alcalá de Henares 1998); A. Navarro González, *Cervantes entre el Persiles y el Quijote* (Universidad de Salamanca 1981); M. Nerlich, *El «Persiles» descodificado o la «Divina Comedia» de Cervantes* (Madrid 2005); E. C. Riley, *Teoría de la novela en Cervantes* (Madrid 1989); A. Rey Hazas, *Miguel de Cervantes: literatura y vida* (Madrid 2005); Eva y Kurt Reichenberger (eds.), *Cervantes y su mundo* I-III (Kassel 2004-2005); L. Rosales, *Cervantes y la libertad* I-II (Madrid 1985); J. Rotermundt, *Pecado y virtud en el «Persiles»*, en *Homenaje a Justo García Morales* (ANABAD, Madrid 1987); S. Zimic, *Las «Novelas Ejemplares» de Cervantes* (Madrid 1996).

F. Torres

CHARLES, Robert Henry (1855-1931)

Investigador y e historiador británico, de origen protestante. Había nacido en Irlanda del Norte y estudió en la Queen's University de Belfast y en el Trinity College de Dublín. Ejerció de párroco hasta 1889, para dedicarse después al estudio de la escatología judía y a la fijación textual y a la interpretación teológica de los apócrifos judíos. Fue canónigo y archidiácono de la Abadía de Westminster y realizó un trabajo que ha sido fundamental para muchos estudiosos posteriores, editando y presentando algunas obras básicas para el conocimiento de los «apócrifos».

BIBL. *The Book of Enoch* (Oxford 1895); *The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees* (Oxford 1896); *The Apocalypse of Baruch* (Londres 1896); *The Book of the Secrets of Enoch* (Oxford 1896); *The Assumption of Moses* (Londres 1897); *Ascension of Isaiah* (Londres 1900); *The Book of Jubilees or the Little Genesis* (Londres 1902); *The Ethiopic Version of Book of Enoch* (Oxford 1906). Estas y otras investigaciones fueron recogidas, resumidas y sistematizadas en su edición monumental de los deuterocanónicos y apócrifos del Antiguo Testamento, en terminología inglesa protestante: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* I-II (Oxford 1913). Se trata de una obra que sigue definiendo el estudio de los textos judíos de finales de la época del segundo templo. Charles ha ofrecido también un resumen histórico-teológico de su investigación en *Eschatology: The Doctrine of a Future Life in Israel, Judaism and Christianity* (Londres 1913), un libro sorprendentemente actual. Su comentario sobre el Apocalipsis, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* I-II (Edimburgo 1920) sigue siendo una obra de referencia necesaria para el estudio del último libro de la Biblia, tanto desde una perspectiva histórica como temática. Si otros hemos podido estudiar después esos temas con cierta confianza crítica es porque hombres como H. R. Charles nos han ofrecido las herramientas y materiales adecuados para hacerlo. Por eso le estamos agradecidos.

CHATEAUBRIAND, François-René
(1768-1848)

Político y escritor católico francés. Era partidario de la monarquía constitucional. Vivió bastante tiempo en el exilio, en Estados Unidos e Inglaterra, y escribió diversas novelas de tema romántico, que han tenido mucha influencia en la literatura francesa. Su obra más famosa es *La Génie du Christianisme* (*El Genio del Cristianismo*), del año 1802, una apología de la historia y de los valores del cristianismo, entendido en línea de restauración romántica. Escribió también valiosos libros de viajes y, sobre todo, unas *Mémoires d'outre-tombe* (Memorias de Ultratumba), obra clásica, de gran finura literaria y de honda observación política, publicada a partir de su muerte (en 1848) que consta de 42 volúmenes. Ella ofrece el mejor observatorio cultural y religioso, político y social, de los acontecimientos de Francia y del mundo occidental, desde el año 1803, en que la empieza a escribir, hasta su muerte.

BIBL. *El genio del cristianismo* (Barcelona 2008); *Memorias de ultratumba* (Barcelona 2006).

CHENU, Marie Dominique (1895-1990)

Teólogo católico francés, de la Orden de Santo Domingo, uno de los pensadores cristianos más significativos del siglo XX. Especialista en teología medieval, y gran conocedor del pensamiento de santo ↗ Tomás. Era profesor de la Facultad de Teología de Le Saulchoir y fue destituido y condenado el año 1942 por el Santo Oficio (por su apoyo a la inserción social de la Iglesia y a los sacerdotes obreros), pero mantuvo su compromiso intelectual y siguió trabajando sobre la teolo-

gía de santo Tomás y sobre el compromiso del creyente en la Iglesia. Fue el representante más significativo de la renovación de los estudios tomistas entre los dominicos y en el conjunto de la Iglesia católica, empeñado en entender a santo Tomás como un maestro vivo y no como un objeto de museo, como parecía haberse convertido en manos de muchos neotomistas oficiales de la primera mitad del siglo XX. Chenu situó a santo Tomás en su tiempo (en el siglo XIII) y ello le permitió recuperar su vida y su obra para el siglo XX, desde una perspectiva teológica, eclesial y social. Eso le hizo comprender la historia de la Iglesia como un proceso vivo, vinculado al despliegue de las realidades terrestres, dentro de una sociedad como la francesa, que se estaba convirtiendo en tierra de misión.

Era el tiempo de los «sacerdotes obreros», rechazados por el Vaticano pero apoyados por el P. Chenu, una época de duras controversias (entre el año 1940 y el 1960), marcada por el repliegue de la Iglesia Jerárquica romana que quería mantener unas visiones más tradicionales de la sociedad y de la Iglesia, y por la necesidad de una apertura teológica y eclesial, cuyo representante principal (con el P. ↗ Congar) fue Chenu. Su visión de la Iglesia y del compromiso social de los cristianos fue asumida más tarde por el Concilio Vaticano II (iniciado el año 1962), del que fue uno de los principales inspiradores.

BIBL. *Histoire de la Philosophie médiévale* (París 1939); *Spiritualité du Travail* (París 1941); *La théologie come scientia au XIII siècle* (París 1943); *Introduction à l'étude de Saint Tomas d'Aquin* (París 1950); *Pour une Théologie du travail* (París 1955). En castellano: *Espiritualidad del trabajo* (Barcelona 1945); *¿Es ciencia la teología?* (Andorra 1959); *Hacia una teología del trabajo* (Barcelona 1960); *Santo Tomás de Aquino y la teología* (Madrid 1962); *La fe en la inteligencia* (Barcelona 1964); *Los cristianos y la acción temporal* (Barcelona 1968).

CHESTERTON, Gilbert K. (1874-1936)

Escritor y pensador inglés, bautizado en la Iglesia anglicana, crecido en el agnosticismo y convertido después al catolicismo, viniendo a convertirse en un referente esencial del pensamiento cristiano en casi todo el mundo. Fue maestro de la paradoja y del sentido común, desde las raíces de un cristianismo entendido como experiencia de libertad y gratuidad. Escribió libros de reflexión espiritual, como *Ortodoxia* (1908), que sigue siendo una de las obras apologéticas más importantes del siglo XX. Su novela de fondo teológico, *La esfera y la cruz* (1909), ha puesto de relieve la paradoja del cristianismo como principio de salvación en un mundo que parece condenado no sólo al fracaso, sino a la destrucción de sí mismo. Escribió además dos libros hagiográficos que siguen siendo ejemplares: la vida de *San Francisco de Asís* y también la de *Santo Tomás de Aquino,* donde se vinculan los elementos históricos, culturales y teológicos. Quizá nunca se han escrito vidas de santos más atrayentes y profundas. Pero su recuerdo está vinculado sobre todo a la figura del *Padre Brown,* un admirable personaje de ficción, con rasgos de detective y fondo de clérigo católico. Por todas estas obras y por otras, de tipo más periodísticos, Chesterton puede considerarse el mejor ensayista y apologista cristiano de la primera mitad del siglo XX.

BIBL. Hay una edición en línea de acceso libre y casi completa de sus obras en http://www.cse.dmu.ac.uk/~mward/index.html. Gran parte de ellas han sido y siguen siendo editadas en castellano.

CHITTISTER, Joan D. (n. 1936)

Religiosa, periodista y teóloga católica benedictina de Estados Unidos. Estudió en la Universidad de Notre Dame y ha enseñado, como profesora invitada, en la de Cambridge (Inglaterra). Ha sido priora de su comunidad benedictina de Erie (PENN) y ha fundado un centro de «recursos e investigación» para el desarrollo de la espiritualidad, poniendo especial interés en la promoción de las mujeres y en la creación de una cultura de paz, con gran libertad interior y comunitaria, desde su perspectiva de religiosa contemplativa. Es una gran comunicadora y así interviene, con gran audiencia, en diversos medios (televisión, prensa escrita).

BIBL. *El fuego en estas cenizas: espiritualidad de la vida religiosa hoy* (Santander 1998); *En busca de la fe* (Santander 2000); *La vida iluminada: sabiduría monástica para buscadores de la luz* (Santander 2001); *Odres nuevo. Antología de una visión espiritual* (Santander 2003); *La regla de San Benito: vocación de eternidad* (Santander 2003); *Escuchar con el corazón: momentos sagrados de la vi-*

da diaria (Santander 2005); *Ser mujer en la Iglesia: memorias espirituales* (Santander 2006); *Tal como éramos: una historia de cambio y renovación* (Madrid 2006).

Chung Hyun (n. 1956)

Teóloga protestante (presbiteriana) de Corea. Ha sido novicia budista en un monasterio del Himalaya y ha estudiado en la Ewha Women's University de Seúl (1979), en la School of Theology de Claremont (1984) y en el Union Theological Seminary de Nueva York (1989). Se define a sí misma como «salimist», del coreano «salim», que significa «hacer que las cosas vivan», en una línea ecofeminista. Quiere elaborar su teología desde los pobres de Asia, asumiendo las tradiciones religiosas de los diversos pueblos (desde el chamanismo hasta el budismo), poniendo de relieve el carácter «sincretista» de las religiones y culturas. A su juicio, los cristianos de Occidente no se consideran sincretistas simplemente porque ellas se creen superiores, capaces de mantenerse separados y de imponer su religión sobre los otros pueblos. Ella piensa que sólo una teología y espiritualidad que sea verdaderamente sincretista y que pueda aprender de otras religiones y cultura podrá ser cristiana en el futuro. Su teología asume elementos feministas (ecofeministas), en diálogo con las diversas espiritualidades de África, Asia y América Latina, en un intento por vincular los elementos místicos y revolucionarios de las diversas religiones.

Bibl. Su libro más conocido es *Struggle to be the Sun Again: Introducing Asian Women's Theology* (Nueva York 1990), donde asume la opción preferencial por los pobres, desde su experiencia de mujer coreana que está buscando su propia plenitud como persona y la libertad integral de su pueblo. Cf. también *In the End, Beauty Will Save Us All: A Feminist Spiritual Pilgrimage* I-II (Seúl 2002); *Letter from The Future: The Goddess-Spell* (Seúl 2003).

Cipriano de Cartago (205-258)

Obispo, teólogo y mártir de la Iglesia de Cartago, en el norte de África. Era de familia noble y ejerció como abogado antes de su conversión al cristianismo. Hacia el año 248 fue elegido obispo por el pueblo. Se escondió en un momento de persecución, cuando la gente gritaba «Cipriano a los leones»; y no todos entendieron (aceptaron) en ese momento su conducta. Por esa causa tuvo discrepancias con otros obispos. También mantuvo discusiones sobre el tema de la necesidad o no necesidad de bautizar a los cristianos que hubieran apostatado. Su mayor preocupación fue la unidad de la Iglesia. En una nueva persecución se presentó ante el juez y fue martirizado. Había nacido pagano y era rico, pero, después de su conversión, vendió sus grandes propiedades y dio la mayor parte de sus riquezas a los necesitados. Entre sus libros: 1) El tratado *Ad Donatum* (247) describe la experiencia de su conversión al cristianismo. 2) En su escrito *De habitu virginum* (*Sobre el vestido de las vírgenes*, del año 249) habla de la conducta que deben seguir las mujeres que quieren seguir a Jesús en la Iglesia; de un modo especial les recomienda que se alejen del deseo de las glorias y honores del mundo. 3) Su escrito sobre aquellos que habían apostatado (*De lapsis*, año 251) expone la conducta que la Iglesia ha de seguir en caso de persecución: habla de la gloria de los mártires y de la forma en que se ha de acoger a los que han apostatado, insistiendo en la posibilidad de esconderse en caso de peligro.

El libro de Cipriano que más ha influido en el pensamiento cristiano es su tratado sobre la unidad de la Iglesia *De catholicae ecclesiae unitate* (año 251). Gran parte de la eclesiología posterior de Occidente se funda en esta obra, en la que aparecen los problemas de las comunidades cristianas del siglo III, en medio de persecuciones y rupturas interiores (herejías). A Cipriano se le atribuye la frase *extra ecclesiam salus non est* (cf. Epístola 73,21), que ha de entenderse en un contexto muy determinado de discusiones eclesiales. Sacada fuera de ese contexto y formulada de un modo absoluto *(extra Ecclesiam nulla salus)* esa frase ha marcado algunas de las disputas eclesiológicas posteriores, en un sentido que no era el de Cipriano (como si fuera de la Iglesia no pudiera haber, en general, ninguna salvación para los hombres).

Escribió también varios trabajos de tipo pastoral sobre la necesidad de la justicia dentro de la sociedad, especialmente bajo la impresión que le produjeron las invasiones de pueblos ajenos al Imperio romano. Entre ellos se encuentran: *Sobre la Moralidad* y *Sobre*

las obras y las limosnas. Fue rigorista y, en medio de las persecuciones del siglo III, lamentó el fracaso de muchos cristianos, que no tenían el valor de seguir los modelos de vida y pensamiento de la primera comunidad cristiana, cuando «los creyentes eran capaces de vender sus casas y sus posesiones, consiguiendo así un tesoro en los cielos y poniendo el dinero conseguido en manos de los apóstoles, para que ellos lo distribuyeran a los necesitados».

> «Pero entre nosotros, en la medida en que ha desaparecido la generosidad de nuestra caridad, se ha debilitado aquella unidad de mente. En aquellos días [al principio de la Iglesia], los creyentes eran capaces de vender sus casas y sus posesiones, consiguiendo así para ellos mismos un tesoro en los cielos y poniendo el dinero conseguido en manos de los apóstoles, para que ellos lo distribuyeran a los necesitados. Pero en nuestro tiempo, no damos ni siquiera las primicias de nuestro patrimonio y así, mientras Nuestro Señor nos dice que vendamos aquello que tenemos, nosotros, en cambio, compramos más cosas y las acumulamos. En la medida en que se ha marchitado entre nosotros la fe activa, nuestro pueblo ha perdido su antigua firmeza en la fe. Por eso, pensando en nuestro tiempo, Nuestro Señor dice en su Evangelio: "Cuando vuelva el Hijo del Hombre ¿encontrará él fe sobre la tierra?" (Lc 18,8). Vemos así que él predijo cosas que están sucediendo ante nuestros ojos. Nuestra fe resulta ya incapaz de inspirar ninguna de estas cosas: ni temor de Dios, ni sentido de la justicia, ni caridad, ni buenas obras» (tomado de *De catholicae ecclesiae unitate*).

Su vida y obra tuvo mucho influjo en las comunidades del norte de África y también en España, pues gran parte del primer cristianismo hispano llegó por África.

BIBL. Edición de sus obras en PL 4 y CSEL 3. Traducción española en J. Campos (ed.), *Obras de San Cipriano* (Madrid 1964).

CIRILO Y METODIO (827-869 y 815-885)

Monjes, predicadores y traductores de la Biblia al eslavo antiguo. Habían nacido en Tesalónica, en el Imperio bizantino, y actuaron como misioneros, sobre todo, en la Gran Moravia (en el entorno de la actual República Checa). Su aportación principal al pensamiento cristiano fue la traducción de las Sagradas Escrituras al idioma eslavo, para lo cual inventaron un alfabeto llamado glagolítico (y también cirílico, por Cirilo), que siguen utilizando todavía muchas lenguas eslavas. Ese alfabeto, que proviene del griego, con algunas letras tomadas del copto y hebreo, unido a la traducción de la Biblia, ha significado el comienzo de la cultura eslava escrita y está en la base de la liturgia de numerosas iglesias eslavas, católicas y ortodoxas, que siguen empleando la misma escritura y la misma Biblia. La memoria de Cirilo y Metodio (a quienes el papa Juan Pablo II nombró patronos de Europa) se sigue celebrando como fiesta en varios países eslavos, católicos y ortodoxos.

CIRILO DE ALEJANDRÍA (370-441)

Teólogo y obispo alejandrino, el más importante después de ↗ Atanasio. Está vinculado al Concilio de Éfeso (431) y a la preparación de Calcedonia (445). Fue defensor de lo que después será la ortodoxia frente al arrianismo, y sobre todo frente a ↗ Nestorio, que tendía a separar las dos naturalezas (divina y humana) de Cristo. Pero resaltó de tal forma la divinidad de Jesús y se opuso con tal fuerza a los teólogos y obispos de Antioquía, dejando el tema de la humanidad en un segundo plano, que algunos afirman que ha influido en el mantenimiento de las dos grandes «herejías» que aún dividen las iglesias orientales: el monofisitismo de aquellos que le han seguido de un modo literal y el nestorianismo de los que se han opuesto a su modelo teológico y eclesial.

1. *Una vida intensa y conflictiva*

Fue un hombre enérgico, y a veces falto de escrúpulos en la prosecución de sus fines, ya desde el momento en que fue nombrado obispo (año 412). Quiso ante todo ser el jefe de una Iglesia llena de poder ante los posibles competidores de su entorno. a) Frente a la administración imperial, muy debilitada en Egipto. b) Frente a los intelectuales paganos de Alejandría, que acabaron perdiendo en su tiempo el influjo que aún tenían. c) Frente a las sedes eclesiásticas rivales, especialmente la de Antioquía, con la que estuvo en constante disputa. Entendió

la vida y la verdad cristiana en línea de poder, organizando incluso una fuerte persecución contra los judíos, permitiendo que destruyeran y saquearan sus sinagogas y obligándoles a salir de la ciudad de Alejandría (en la que ellos, los judíos, habían creado la mejor escuela de pensamiento bíblico helenista que había existido). También fue muy duro contra los paganos, de manera que en su tiempo tuvo lugar el asesinato (linchamiento) de la filósofa neoplatónica Hypatia, aunque no parece que se le pueda imputar directamente ese crimen. Ya en contexto eclesial, su memoria está vinculada al Concilio de Éfeso (431), de ambigua memoria, donde Cirilo aparece no sólo como obispo de Alejandría, sino también como delegado del obispo de Roma, enfrentándose con el obispo de Antioquía, por motivos personales y por temas de jurisdicción eclesiástica.

> «Cirilo, abusando de la comisión papal, precipita la primera sesión conciliar sin esperar la llegada de Juan de Antioquía y de los obispos orientales. Ignora las protestas del comisario imperial y, claro está, la de Nestorio, que no se presenta a la citación conciliar. Se le juzga en contumacia y se le condena. A los cuatro días llega a Éfeso Juan de Antioquía con los obispos orientales. En reacción a lo hecho por Cirilo, se reúnen con Nestorio en sesión sinodal alternativa y pasan a condenar como heréticos a Cirilo y sus anatematismos. Tras una serie de alternativas, la corte de Constantinopla opta por la solución de dar por válidas las condenaciones mutuas lanzadas por sínodo y antisínodo. Tanto Nestorio como Cirilo quedan detenidos. Cirilo percibe que la clave está en la capital imperial y pone en juego, con tanta habilidad como pocos escrúpulos, toda clase de influencias. Preso a raíz del concilio, escribió una *Explicación de los doce capítulos*. Envió regalos exóticos e hizo correr el oro entre los cortesanos. Recurre también al prestigio de un santo monje de la ciudad, que rompe su clausura de años para solicitar audiencia del emperador y consigue ganarle para la causa de Cirilo. Así que mientras que Nestorio tiene que marchar al destierro, Cirilo pudo regresar triunfalmente a Alejandría» (R. Trevijano, *Patrología*, Madrid 2004).

Cirilo fue un maestro de la fe y sus reflexiones de tipo cristológico y trinitario constituyen una de las cumbres del pensamiento cristiano (y filosófico) de todos los tiempos; lo que él dice sobre la unidad de lo humano y lo divino en Dios ha sido valorado incluso por pensadores que estudian el tema de la unidad y dualidad, desde una lógica paraconsistente o postaristotélica:

> «Dentro de la ortodoxia bizantina siempre hubo una corriente que tendía, más que a deslindar (dignoscitivamente), a ligar y a ver la dualidad de naturalezas como una posesión doble de naturalezas, de tal manera que le fueran atribuibles, sin restricciones ni "en-cuantos", todas las determinaciones de la una y también las de la otra. Vemos esa tendencia en la escuela de Alejandría, desde Cirilo (cuyas reticencias frente a la fórmula calcedonia son bien conocidas) hasta Máximo el Confesor» (cf. L. Peña, «Enfoques paraconsistentes en filosofía de la religión», en J. Gómez Caffarena y J. Mª Mardones [eds.] *Estudiar la religión: Materiales para una filosofía de la religión* III [Barcelona 1993, 258-285]).

Su filosofía básica puede ser positiva, pero su actuación como obispo y la imposición de su doctrina como «dogmática» ha sido menos favorable para la expansión de un pensamiento cristiano abierto al diálogo entre las diversas formas de entender al Cristo. En esa línea resulta poco afortunada su polémica condenatoria contra los escritos de ↗ Diodoro de Tarso y de ↗ Teodoro de Mompsuestia (cf. *Fragmenta contra Diodorum et Theodorum*, en P. Philip y E. Pusey, *Opera* I-VII, Oxford 1868-1877, véase tomo V, pp. 493-537). Su tendencia al radicalismo ha influido no sólo en la pervivencia de la ruptura nestoriana (que nace del rechazo de su línea teológica y que busca una teología más centrada en la humanidad de Jesús), sino también en la pervivencia de la ruptura monofisita (el pensamiento de Cirilo, entendido de un modo no dialéctico, conduce al monofisitismo).

2. *Teología trinitaria y compromiso social*

Cirilo no es sólo un teórico, sino también un pastor, que quiere hablar para el pueblo sencillo. Por eso emplea a veces

imágenes de tipo popular que sean capaces de evocar el sentido de la Trinidad.

«Al decir "Padre, Hijo, Espíritu Santo" no hablamos ya a partir de la naturaleza de la divinidad en general, sino a partir de aquello que nos permite discernir las hipóstasis propias en la identidad de sustancia de la Santa Trinidad. En esa línea, el lenguaje ofrece a cada uno de los seres divinos el nombre que le conviene y distingue por sus hipóstasis a aquellos que están unidos por la sustancia. Piensa así en una raíz ante la cual no existe ya absolutamente nada: eso es el Padre. Toma después a aquel que ha brotado por naturaleza, siendo engendrado de esa raíz originaria: es el Hijo.

En contra de lo que sucede a los seres creados, este Hijo no surge o deviene en el tiempo, ni se encuentra en una situación inferior a la del Padre en cuanto a la irradiación en belleza de su propia naturaleza, pues coexiste con el Padre eternamente, y se encuentra en todo en el mismo nivel del Padre, excepto en el hecho de que el Padre engendra, cosa que sólo se conviene a Dios Padre. Finalmente, ten en cuenta al Espíritu Santo, aquel que por su naturaleza proviene del Padre a través del Hijo, aquel que, bajo la imagen del aliento que proviene de la boca, nos manifiesta su propia existencia. Haciendo esto, tú preservarás de un modo claro y sin confusión la propiedad de las tres hipóstasis en sus propias existencias, adorando al mismo tiempo la naturaleza única y consustancial, reina de todos los seres» (*Diálogos sobre la Trinidad,* I, II, 422-423, SCh 231, pp. 239-241).

Sus obras tienen también un contenido altamente espiritual, especialmente cuando se ocupan de la imagen de Dios en la persona, imagen de la que brota la dignidad del ser humano, que debe ser respetado y tratado con justicia. En esa línea, Cirilo afirma que la codicia del que busca una riqueza excesiva va en contra de lo que significa ser criatura de Dios:

«Seamos, por tanto, fieles en nuestra relación con esta riqueza terrena, que es algo de tipo más bajo, incluso mínimo y de ningún valor, pues ella desaparece fácilmente, y no usurpemos para nosotros mismos aquello que se nos ha dado para servicio de nuestros hermanos y hermanas, que tienen las mismas necesidades que nosotros; no permitamos que la riqueza se convierta en algo injusto, apoderándonos de aquello que pertenece a los otros. La riqueza no nos pertenece a nosotros, en primer lugar, porque nada hemos traído con nosotros a este mundo y, en segundo lugar, porque ella pertenece realmente a los pobres. Sólo si somos así fieles (en el plano de las riquezas materiales) se nos confiará aquello que es nuestro, la auténtica y duradera riqueza, que es divina y espiritual. En verdad, la posesión (particular) de las riquezas es algo naturalmente ajeno a cualquier ser humano» (*Sobre el Evangelio de Mateo,* PG 72, 816).

BIBL. Obras en PG 68-77. Cf. J. Sagüés, *El Espíritu Santo en la santificación del hombre según la doctrina de S. Cirilo* (Madrid 1947); J. Liébaert, *La doctrine christologique de St. Cyrille. d'A. avant la querelle nestorienne* (Lille 1951).

CIRILO DE JERUSALÉN (315-387)

Obispo de la Iglesia helenista de Jerusalén, se opuso al arrianismo, a lo largo de una vida azarosa, siendo varias veces deportado. Es quizá el cristiano más famoso de Jerusalén, en el tiempo de la dominación bizantina. Su obra más significativa la forman sus *Catequesis,* pronunciadas cuando todavía era presbítero de Jerusalén entre el 347 y el 348, para preparar a los catecúmenos antes de bautizarse. Ellas contienen una serie de instrucciones sobre los principales temas de la fe cristiana y ofrecen el mejor conocimiento de la vida, compromisos y espiritualidad de los cristianos de su tiempo, en un plano de experiencia básica de la vida y no de discusión teológica.

BIBL. Sus obras han sido editadas en PG 33. Cf. también *Catéhèses, baptismales et mystagogiques* (Namur 1962); *Catéchèses mystagogiques* (París 1967). En castellano: *Catequesis* (Madrid 2006 y Bilbao 2007); *El Espíritu Santo* (Madrid 1990); *Las verdades de fe en las 8 catequesis* (Salamanca 1989).

CISNEROS, Francisco Ximénez de (1436-1517)

Político y mecenas español. Tras haber buscado beneficios eclesiásticos, ingresa en la reforma franciscana (1984), viviendo como eremita. La reina Isabel la Católica le elige confesor (1492) y le nombra después arzobispo de Toledo (1495). A partir de ese momento realiza una intensa tarea de re-

novación de su Iglesia, reuniendo sínodos y dictando normas prácticas de reforma, que se adelantan al Concilio de Trento. A partir del año 1499 inicia una campaña de «evangelización» casi forzada de los musulmanes granadinos. Tras la muerte de la reina (1504), actúa durante trece años como árbitro de la política castellana y española, empleando para ello métodos de fuerza, que le enfrentaron con una parte considerable de la población. Muere el año 1517, cuando iba a recibir al nuevo rey de España, el emperador Carlos I, que ratificaría su política.

Más que su labor política, que muchos juzgan ambigua y menos fiel al espíritu del evangelio, importa en nuestro contexto su labor cultural, de tipo renacentista, que ha marcado la historia posterior de España. Esa labor, que fue muy intensa a pesar de que se realizó en unos pocos años, puede centrarse en tres grandes proyectos. 1. *La Universidad de Alcalá o Complutense* (por el nombre latino de la ciudad: Compluto), fundada el año 1499. Sobresalía en aquel tiempo la Universidad de Salamanca, pero se encontraba demasiado vinculada a tradiciones escolásticas antiguas. Cisneros, en cambio, quiso crear y creó una universidad nueva, de tipo humanista, como lugar de formación sacerdotal y de estudio actualizado de las ciencias. 2. *La Biblia Políglota* (1514-1517). Como buen renacentista, Cisneros quiso que la reforma de los estudios de Alcalá se fundara en una buena edición de la Biblia, en sus lenguas originales. Para ello reunió a los mejores eruditos y exegetas, que compusieron y editaron (con los manuscritos más fieles) la edición moderna más importante de la Biblia, con los textos originales (griego, hebreo y arameo), con traducción latina interlineal y un diccionario hebreo con su gramática. La obra fue dirigida por Diego López de Zúñiga y consta de seis volúmenes. Los primeros cuatro volúmenes contienen el *Antiguo Testamento* y cada página está dividida en tres columnas paralelas de texto: hebreo, Vulgata y Septuaginta, con el texto arameo *(Targum Onkelos)* para el Pentateuco y la propia traducción al latín en la parte inferior de la página. El quinto volumen está dedicado al *Nuevo Testamento* y ofrece en columnas paralelas el texto griego y la Vulgata en latín. El sexto volumen contiene diccionarios y textos auxiliares. 3. Cisneros promovió, finalmente, la edición de muchas *publicaciones de literatura teológica y espiritual*, de manera por su influjo se difundió la mística renana, la *Devotio moderna* y el pensamiento europeo del Renacimiento. Más tarde, con la Reforma protestante y la contrarreforma católica gran parte del impulso cultural de Cisneros quedó truncado.

Cisneros, García Ximénez de (1456-1510)

Maestro de espiritualidad, católico, español y benedictino. Fue primo hermano (¿sobrino?) del cardenal ↗ Cisneros. Nació en la villa de ese nombre e ingresó en el Monasterio de San Benito de Valladolid, en cuya reforma participó (siendo segundo prior). El año 1493 fue enviado a Montserrat, que, según la voluntad de los Reyes Católicos, debía unirse a la Congregación Benedictina de Valladolid. Como abad de Montserrat (de 1493 hasta su muerte) realizó una inmensa labor social, cultural y religiosa. Su memoria está vinculada a dos obras fundamentales, el *Directorio* y, especialmente, el *Ejercitatorio* (editadas en latín y en castellano).

El *Directorium* (o *Directorio*) ofrece un método para recitar fructuosamente el oficio divino, desde una perspectiva monacal, tomando como base el contenido literal de los textos, aunque poniendo de relieve su sentido espiritual. Más importancia ha tenido el *Exercitatorium o Ejercitatorio* (Montserrat 1500), que supone un paso decisivo en la sistematización de los ejercicios espirituales, a partir de la tradición monástica y espiritual. Cisneros propuso un método claro, preciso, orgánico y completo para hacer ejercicios espirituales, con un plan perfectamente programado, en cuatro partes, que corresponden a cuatro semanas. 1) La primera (caps. 1-19) sirve para limpiar la conciencia y lograr la purificación del alma, con meditaciones que ponen de relieve la importancia de los pecados, de la muerte, del infierno, del juicio. 2) La segunda (caps. 20-25), una vez conseguida la purificación, desarrolla la vía iluminativa, con meditaciones centradas en el examen de conciencia, la consideración de las gracias y dones de la creación y el desarrollo de la oración del Padrenuestro. 3) En la tercera semana

(caps. 26-30) se insiste en la vía unitiva, proponiendo los medios que servirán para alcanzarla: desasimiento de las cosas terrenas, silencio interior, identificación con la voluntad de Dios, rectitud de intención o amor de Dios. 4) La cuarta (caps. 31-69) desarrolla los momentos básicos de la vida contemplativa, centrándose en algunos misterios de la vida del Señor, como la Anunciación, la Última Cena, la Pasión, la Resurrección y la Ascensión.

El *Exercitatorio* constituye un compendio de la espiritualidad anterior (con influjo de san ↗ Buenaventura, Tomás de Kempis, Juan Gerson, etc.) y ha dejado una profunda huella en la espiritualidad posterior, no sólo de los monjes de Montserrat, sino de otros, y en especial, al menos en un sentido extenso, en ↗ Ignacio de Loyola, que culminará su camino espiritual precisamente en el entorno de Montserrat, pocos años después de la muerte de Cisneros (el año 1522-1523). De todas formas, los *Ejercicios* de Ignacio, aun siguiendo un esquema semejante, están más centrados en la vida de Jesús.

BIBL. C. Barault ha preparado una edición de sus *Obras completas* I-II (Montserrat 1965); cf. también *Ejercitatorio de la vida espiritual* (Madrid 1957). Sobre Cisneros cf. G. M. Colombás, *Un reformador benedictino en tiempo de los Reyes Católicos: García Jiménez de Cisneros, abad de Montserray* (Montserrat 1955). Para una visión sintética del tema, cf. L. F. Figari, *Un maestro de oración, García Giménez Cisneros*, en línea en http://www.oracioncatolica.info/gimenez.php.

CLAUDEL, Paul (1868-1955)

Diplomático, poeta y dramaturgo francés, convertido al catolicismo. Él mismo ha narrado su conversión, en la Navidad de 1886:

> «Entonces empezaba a escribir y me parecía que en las ceremonias católicas, consideradas con un diletantismo superior, encontraría un estimulante apropiado y la materia para algunos ejercicios decadentes. Con esta disposición de ánimo, apretujado y empujado por la muchedumbre, asistía, con un placer mediocre, a la Misa mayor. Después, como no tenía otra cosa que hacer, volví a las Vísperas. Los niños del coro... estaban cantando lo que después supe que era el *Magnificat*. Yo estaba de pie entre la muchedumbre... Entonces fue cuando se produjo el acontecimiento que ha dominado toda mi vida. En un instante mi corazón fue tocado y *creí*. Creí, con tal fuerza de adhesión, con tal agitación de todo mi ser, con una convicción tan fuerte, con tal certidumbre que no dejaba lugar a ninguna clase de duda, que después, todos los libros, todos los razonamientos, todos los avatares de mi agitada vida, no han podido sacudir mi fe, ni, a decir verdad, tocarla. De repente tuve el sentimiento desgarrador de la inocencia, de la eterna infancia de Dios, de una verdadera revelación inefable. Al intentar, como he hecho muchas veces, reconstruir los minutos que siguieron a este instante extraordinario, encuentro los siguientes elementos que, sin embargo, formaban un único destello, una única arma, de la que la divina Providencia se servía para alcanzar y abrir finalmente el corazón de un pobre niño desesperado: ¡Qué feliz es la gente que cree! ¿Si fuera verdad? ¡Es verdad! ¡Dios existe, está ahí! ¡Es alguien, es un ser tan personal como yo! ¡Me ama! ¡Me llama! Las lágrimas y los sollozos acudieron a mí y el canto tan tierno del *Adeste* aumentaba mi emoción».

Escribió obras de diverso tipo, entre ellas algunas que han marcado la experiencia de muchos cristianos del siglo XX. Quizá más significativa desde el punto de vista cristiano fue *Anunciación a María* (Madrid 2007), escrita el año 1912, como canto a la entrega y sufrimiento de una mujer que se pone en manos de Dios, siendo mediadora de gracia para otros. También es significativa en esa línea otra obra titulada *El Zapato de Raso* (Madrid 1992, original del 1929), donde sigue elaborando el mismo tema del amor sacrificado, al servicio de los demás. Escribió finalmente algunos de los poemas religiosos más significativos de la primera mitad del siglo XX, entre ellos *Un Poète regarde la Croix* (París 1938). El recuerdo y obra de P. Claudel sigue marcando el cristianismo francés de la actualidad, aunque su forma de entender el sufrimiento y, sobre todo, su manera de enfrentarse con el tema de su hermana, Camille Claudel, gran escultora, haya ensombrecido de algún modo su figura.

CLÉMENT, Olivier (1921-2009)

Teólogo francés, perteneciente a la Iglesia ortodoxa (de origen ruso) afin-

cada en Francia. De tradición atea (no religiosa), se convirtió al cristianismo a los 27 años tras una intensa búsqueda intelectual, haciéndose ortodoxo, como él mismo ha narrado en su autobiografía *El otro sol* (Madrid 1983). Fue discípulo de ↗ Lossky y profesor de historia en un Liceo de París y en el Instituto de Teología Ortodoxa (Saint-Serge). Ha destacado la apertura universal de la tradición ortodoxa, oponiéndose al resurgimiento del nacionalismo de la Iglesia rusa tras la caída del comunismo (1989). Ha puesto de relieve el poder de la Trinidad, que actúa en la Iglesia, de manera que la constituye y define en su raíz más honda. Desde la tradición ortodoxa, vivida y desplegada de forma occidental, se ha esforzado por destacar el carácter trinitario y cristológico de la unión eclesial de los cristianos, en la línea de ↗ Palamás:

> «La energía divina que el Espíritu nos comunica en Cristo no es otra que *la vida trinitaria* [...]. Nuestra participación en el "cuerpo espiritual" de Cristo, que es el Rostro y el Ungido por el Espíritu, nos hace entrar en la misma realidad del misterio trinitario. En la Iglesia, la Trinidad no nos resulta extraña, de suerte que la misma antropología se vuelve trinitaria. La espiritualidad cristiana es una espiritualidad del "yo en comunión". Ella se opone tanto al individualismo occidental como a la soledad oriental del Sí mismo que tantos occidentales, ávidos de un desbordamiento, buscan hoy a través de la droga [...]. La unidad de la Iglesia es por tanto la unidad de la naturaleza humana restaurada en Cristo [...]. De esa manera, la eclesiología ortodoxa es ante todo una eclesiología de comunión, pues ella expresa la comunión en las "cosas santas", es decir, en el "Solo Santo" que es Jesucristo, comunión que el Espíritu actualiza en los misterios. La eucaristía constituye el corazón de la Iglesia, su centro pascual y escatológico. El obispo (o el presbítero que le representa) preside la asamblea eucarística como imagen del Señor y da testimonio apostólico de la fidelidad de Dios [...]. En virtud de esta "eclesiología eucarística", que era evidente en la Iglesia prenicena y que ha sido vigorosamente recuperada en nuestra época, la Iglesia local no es una fracción, una parte, de la Iglesia universal, sino que ella manifiesta en su plenitud la Iglesia una, la Iglesia de Dios que existe en Corinto o en Roma, como escribía San Pablo» (*Dialogues avec le patriarche Athénagoras,* Fayard, París 1976, 344; 346-349).

BIBL. *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe* (París-Neuchâtel 1959); *Effort du christianisme oriental* (París 1964); *Un respect têtu, islam et christianisme* (con Mohamed Talbi, París 1989); *Rome autrement. Un point de vue orthodoxe sur la papauté* (París 1996); En castellano: *El otro Sol* (Madrid 1983); *Aproximación a la oración. Los místicos cristianos de los orígenes* (Madrid 1986); *La iglesia ortodoxa* (Madrid 1990); *Taizé, un sentido a la vida* (Madrid 1997).

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (ca. 150-220)

Nació en Atenas y fue probablemente el director de una escuela catequética en Alejandría, en la que después sobresalen otros grandes teólogos, como ↗ Orígenes y Dídimo. Es el primer miembro famoso de la Iglesia de Alejandría y uno de los primeros pensadores cristianos. Se conoce poco de su trayectoria, aunque sus escritos muestran que eran un hombre culto, amigo de la buena vida, capaz de vincular el cristianismo con la filosofía griega. Sus obras básicas son tres.

1. El *Protréptico*, donde dialoga con la filosofía y la religión griega, presentando al Logos de Dios (encarnado en Jesús) como simiente de vida que habita en todos los hombres.

> «Por eso pienso que, ya que el Logos mismo ha bajado del cielo hasta nosotros, no precisamos recurrir a ninguna escuela humana, ni dispersarnos por Atenas, por el resto de Grecia o también por Jonia. Porque, si tenemos por maestro al que ha llenado todo con los efectos de su poder, por la creación, la salvación, el hacer beneficios, la legislación, la profecía, la enseñanza, tal maestro nos enseña ahora todo. Ya el universo ha pasado a ser, gracias al Logos, una Atenas y una Grecia. Si dabais crédito al mito poético de que Minos el Cretense convivía familiarmente con Zeus, no rehuséis creernos a los que somos discípulos de Dios, depositarios de la verdadera sabiduría, la que sólo llegaron a entrever los más grandes de los filósofos; pero que los discípulos de Cristo han recibido y

proclamado. Que tampoco el Cristo total, por decirlo así, está dividido. No es ni bárbaro, ni judío, ni griego, ni hombre o mujer. Es hombre nuevo recreado por el Espíritu Santo de Dios» (XI 112,1-3).

En esa línea se suele hablar de las «razones seminales», es decir, de la semilla de Logos o de Cristo que hay en toda la sabiduría humana.

2. El *Pedagogo*, donde expone la ética cristiana, en línea estoica, pero poniendo de relieve que el verdadero maestro de moral es el Logos de Dios, encarnado en Cristo. A su juicio, la verdadera virtud se despliegue en un estilo de vida natural, simple y moderado.

El *Pedagogo* tiene un carácter práctico, orientado a la vida activa, la formación moral por la que el alma ve curadas sus debilidades y se prepara, se hace capaz, de recibir la plena revelación del Logos, la enseñanza del Maestro, que le conducirá a la gnosis. El libro I desarrolla, de modo general, las consecuencias espirituales de una «pedagogía» del Logos, de la formación que Dios da a los fieles por medio de su Hijo:

> «Amemos, pues, llevándolos a la práctica, los mandatos del Señor; porque el mismo Logos, al encarnarse, ha mostrado eficazmente que la misma virtud atañe a la vida práctica y a la contemplativa. Tomemos al Logos por ley. Reconozcamos que sus mandamientos y consejos son caminos cortos y rápidos a los bienes eternos; porque sus órdenes están repletas de persuasión, no de temor» (*Paed*. I 3, 9,4).

3. El libro titulado *Strómata* (que puede traducirse por Misceláneas) constituye un manual de perfeccionamiento cristiano, es decir, de catequesis, dirigida a todos los creyentes.

> «Clemente afirma la superioridad de la revelación divina sobre la filosofía griega, para destacar que la filosofía no se opone a la religión, sino que viene a ser la más útil de las propedéuticas. Si bien las Escrituras son más antiguas que los escritos de los filósofos, que son deudores de Moisés y los profetas, la verdad filosófica y la verdad revelada dimanan de la verdad única, la de Dios. Por eso el cristiano que aspira a la mayor perfección posible en esta vida debe conocer la filosofía, como preparación a una ciencia divina o *gnosis*. La Escritura, que enseña el conocimiento de la naturaleza y la rectitud moral, conduce al conocimiento del creador. Al ser Dios propiamente incognoscible, se precisa la fe para este conocimiento que sobrepasa la naturaleza» (Cf. R. Trevijano, *Patrología,* Madrid 2005).

Clemente es un gnóstico, en el sentido radical de la palabra, pero un gnóstico de Iglesia, de fidelidad al mundo real. Por eso se preocupa también de los pobres. En esa línea, su homilía *¿Quién es el rico que podrá salvarse?*, fundada en Mc 10,17-31, afirma que poseer riquezas no es ningún pecado, pero que aquellos que hacen mal uso de ellas serán condenados. A su juicio, si no reconoce a Dios como fuente y destino de todos los deseos, el ser humano destruye el orden de las relaciones sociales, buscando otros dioses, ídolos, personas o posesiones. Clemente es un teólogo del orden y de la comunión social.

> «Dios puso en comunión a nuestra raza humana ofreciéndonos primero aquello que era propiedad suya, pues nos concedió su propia Palabra, que es común a todos, e hizo todas las cosas para todos. Según eso, todas las cosas son comunes, y no para que los ricos se apropien de ellas y las utilicen de un modo indebido. Por eso, una expresión como ésta "yo poseo y poseo en abundancia: ¿qué me impide gozar?" resulta inapropiada, no sólo para los individuos humanos, sino para la sociedad. Por eso, es más digna de alabanza esta expresión: "Yo tengo: ¿por qué no debo dar a los que padecen necesidad? El que habla de esta manera –y aquel que cumple el mandamiento que dice: 'amarás a tu prójimo como a ti mismo'– es un ser humano perfecto". Clemente y otros ponen de relieve el hecho de que nosotros sólo entendemos quiénes somos como criaturas a la luz de nuestra relación con nuestro Creador y cuando nos abrimos a nuestros prójimos que están en necesidad» (*El pedagogo,* II, 3. PG 8, 542).

BIBL. Obras en PG 8-9. En castellano: *El pedagogo* (Madrid 1998); *Protréptico* (Madrid 1994); *Strómata* I-II (Madrid 1998-2003); *Lo mejor de Clemente de Alejandría* (Terrasa 2003). Entre las obras ya clásicas sobre Clemente, cf. G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*

(París 1926); Th. Camelot, *Foi et gnose. Introduction a 1'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie* (París 1945)

Clemente de Roma (finales del s. I)

Presbítero de la Iglesia de Roma, que parece haber actuado como secretario/portavoz de una (o del conjunto) de sus comunidades. La tradición posterior le ha recordado como Obispo o Papa de la ciudad, aunque ello resulta históricamente poco verosímil, pues la Iglesia de Roma fue de tipo presbiteral, hasta mediados del siglo II. Escribió hacia el año 96 una carta que resulta fundamental para conocer la vida y pensamiento de la Iglesia de Roma (y de Corinto). Más tarde se propagaron en su nombre una serie de escritos (homilías, tratados) que llevan el nombre de *Pseudo-clementinas*, de tendencia parcialmente gnóstica. Su carta auténtica, dirigida por la comunidad de Roma a la de Corinto, trata de organización ministerial de las iglesias y constituye el testimonio más claro de un cristianismo que tiende ya a configurarse como *sistema sacral,* dentro del Imperio romano. El motivo de la carta parece claro: han surgido disturbios en Corinto: algunos jóvenes parecen haber depuesto a unos presbíteros (más ancianos), por razones que no quedan claras, quizá para introducir otro régimen organizativo (¿un tipo de episcopado monárquico?), quizá por diferencias doctrinales (¿una visión más gnóstica del evangelio?).

La comunidad de Roma siente que está en riesgo el orden eclesial e interviene a través de Clemente, su secretario, defendiendo a los destituidos y pidiendo a los causantes del «motín» que se vayan, exilándose voluntariamente, para que el conjunto de los fieles recupere el orden perdido. Nos hallamos ante el primero y más duradero de todos los intentos de *inculturación* romana del evangelio. Todo el cristianismo occidental quedará marcado por esta *sabiduría política* de Roma, que se vincula con la filosofía helenista y la tradición sacral del viejo judaísmo (comunidad del templo), para ofrecer una visión unitaria y «eterna» del orden de la Iglesia.

El autor de *1 Clem* piensa que la estructura jerárquica de la Iglesia debe ser mantenida, como reflejo de un *orden total,* donde se engloban los seres del cielo y de la tierra. Junto al *Dios es amor* de la tradición cristiana (cf. 1 Jn 4,8), Clemente puede afirmar que *Dios es orden,* un sistema armonioso que incluye a los diversos momentos del cosmos, uniendo una perspectiva romana con cierto tipo de judaísmo. Nuestro autor valora el templo de Jerusalén más que la experiencia de infinitud radical del Dios israelita. También destaca la armonía de la Iglesia como sistema social más que el amor a los pobres. Algunos han pensado que el autor de *1 Clem* es más romano que cristiano: ha situado la estructura de la iglesia dentro de una visión universal de la «jerarquía» de los seres, que forman un sistema unificado de sacralidad y obediencia. Así pueden entenderse los cuatro momentos de su argumento: filosófico (helenista), social (romano), sacral (judío) y eclesial, con una aplicación cristiana, tal como indicaremos en lo que sigue.

1. *Plano filosófico: obediencia cósmica, orden humano*

Dios ha creado el mundo con un orden, de manera que todas las cosas le obedecen. «Pues con grandísimo poder fijó sólidamente los cielos y con su inteligencia inabarcable los ordenó. Separó la tierra del agua que la rodeaba y la estableció sobre el sólido fundamento de su voluntad y con su mandato ordenó que existiesen los animales que sobre ella van y vienen sin parar. Una vez que tuvo dispuesto el mar y los animales que en él viven, los encerró con su poder» (33,3). El mundo aparece como un todo regulado desde arriba hacia abajo, de manera jerárquica, formando un *todo sagrado* (quizá de tipo estoico). Así se completan la voluntad ordenadora de Dios y el sometimiento jerárquico de las criaturas, que responden a su mandato, cumpliendo su ley. Por encima del amor a los excluidos del sistema, sobre la palabra de diálogo de todos los hermanos, se eleva la autoridad sagrada de Dios y la obediencia cósmica. Desde esa base ha interpretado *1 Clem* al ser humano dentro de un orden jerárquico natural donde cada uno ha sido colocado por Dios en su lugar: unos para mandar, otros para obedecer. Por eso dice que «el buen obrero toma con confianza el

pan de su trabajo; el perezoso y negligente no mira cara a cara a quien le da el trabajo» (33,1). Esta desigualdad responde a la naturaleza de las cosas, de manera que el obrero ha de estar sometido al patrono. Ciertamente, ha de existir solidaridad entre todos, pero jerárquica, asimétrica:

> «El fuerte cuide del débil, y el débil respete al fuerte; el rico provea al pobre, y el pobre dé gracias a Dios porque hay alguien que puede suplir su necesidad...» (38,2).

2. *Plano político: obediencia imperial*

Clemente plantea los problemas de la Iglesia desde la visión jerárquica del sistema militar romano. Sabe, sin duda, que ese Imperio ha perseguido a los cristianos; pero, en contra de Ap 13-18 (que mira a Roma como signo de Satán y pide a los creyentes resistencia), nuestra carta asume y destaca los valores positivos de ese imperio: «Así pues, hermanos, marchemos como soldados, con toda constancia, en sus inmaculados mandatos (= mandatos de Dios). Reflexionemos sobre los que militan bajo nuestros jefes: ¡qué disciplinada, qué dócil, qué obedientemente cumplen las órdenes! Todos no son prefectos, ni tribunos, ni centuriones, ni comandantes de cincuenta hombres y así sucesivamente, sino que cada uno en su propio orden cumple lo ordenado por el emperador y por los jefes...» (37,1-3). Ciertamente esa visión del sistema religioso (del pueblo de Dios) desde modelos de obediencia militar romana *(¡nuestros jefes!)* no es una experiencia nueva, pues la habían asumido desde antiguo los judíos partidarios de la Guerra Santa, que vieron a Yahvé como *Sebaot*, Comandante del Ejército celeste. En esa línea habían avanzado los esenios de Qumrán (cf. *Regla de la Guerra*), que entendían al pueblo de Israel (al menos escatológicamente) como una comunidad o ejército en pie de guerra (cf. Ap 14,1-5). Pero *1 Clem* ha vinculado ese simbolismo sacral y militar con el modelo imperial de Roma, defendiendo así un tipo de obediencia contraria al evangelio de Jesús, centrado en el valor de los excluidos y en la comunión gratuita de los fieles. Quizá pudiéramos decir que el orden militar se ha impuesto sobre la gratuidad, la libertad y la comunicación cristiana.

3. *Plano bíblico: obediencia levítica judía*

1 Clem ha podido pasar sin dificultad de la obediencia romana (plano militar) a la levítica judía (sacerdotes de la comunidad del templo), nivelando así la diferencia entre Israel, Roma y la Iglesia. Nuestro autor conoce y cita con cierta frecuencia a Hebreos, pero invierte y anula su argumento, pues Hebreos rechaza el sacerdocio levítico, para retomar por Cristo el de Melquisedec (que es de tipo vital, sin sacrificios), mientras que *1 Clem* valora a los sacerdotes y levitas de Aarón, que ofrecen sus sacrificios en el templo (cf. 32,2). «Dios no mandó que las ofrendas y ministerios se cumpliesen al azar y sin orden, sino en tiempos y ocasiones definidos... Así pues, los que hacen sus ofrendas en los tiempos fijados son sus aceptos y bienaventurados, pues obedeciendo las leyes del Señor no se descarrían. Pues al *Sumo sacerdote* le fueron dados sus propios ministerios y a los *sacerdotes* les fueron asignados sus propios lugares, y *los levitas* tenían servicios propios; *el hombre laico* estaba sujeto a preceptos laicos...» (40,2-5). De esta forma, nuestro texto ha retornado a un estadio antiguo de Israel, aplicando a la iglesia un orden sacral que el mismo judaísmo de la federación de sinagogas estaba superando. Así puede aplicar a la Iglesia unos textos de organización sacral del templo, sin reinterpretarlos desde Jesús (en contra de lo que hacen Pablo o Hebreos, Marcos o Mateo). En esa línea, *1 Clem* ratifica disposiciones y reglamentos sacrales de Israel y entiende el cristianismo como un judaísmo jerárquico universalista (abierto a todos), pero endurecido; por eso ha podido acentuar la importancia de las disposiciones jerárquicas del judaísmo, declarando *que los que iban en contra del orden dispuesto por Dios eran dignos de la muerte* (41,3-4), cosa que no dice el texto bíblico.

4. *Concreción eclesial: obediencia cristiana*

La institución cristiana se entiende desde los planos anteriores de obediencia cósmica, social, militar y levítica. Quedan en silencio muchos aspectos esenciales del evangelio (anuncio de reino y gratuidad, llamada a los pecadores y curación, apertura a los excluidos del sistema y fraternidad) y pa-

rece que Cristo ha venido para ratificar un tipo de sumisión general que ya existía. Lógicamente, *1 Clem* interpreta el surgimiento de la Iglesia al final de una serie de envíos jerárquicos en cadena: «Jesucristo fue enviado de parte de Dios... y los apóstoles de parte de Cristo. Los dos envíos sucedieron ordenadamente conforme a la voluntad de Dios. Por tanto, después de recibir el mandato (de Cristo)... los apóstoles partieron para evangelizar que el reino de Dios iba a llegar. Consiguientemente, predicando por comarcas y ciudades establecían sus *primicias*, constituyéndolos, después de haberlos *probado* por el Espíritu, como obispos y diáconos de los que iban a creer. Pues en algún lugar la Escritura dice así: estableceré a sus obispos en justicia y a sus diáconos en fe» (42,2-5). Lo primero es la jerarquía, luego el resto de la Iglesia: Jesús ha venido a crear la autoridad; la comunión de los fieles resulta posterior. Ésta es una inversión radical del evangelio: Dios no se revela ya en la gratuidad, la llamada a los excluidos del sistema y el amor mutuo (como en Mc y Mt, Pablo y Jn), sino en el poder de la jerarquía y en la obediencia del resto de los fieles.

5. *Aplicación cristiana. Discordia de Corinto*

Lógicamente, *1 Clem* identifica el pecado con la discordia y la falta de sometimiento de los súbditos. Parece preocuparle menos el sufrimiento de los pobres o la liberación de los oprimidos (temas básicos del evangelio), pues a su juicio el mensaje cristiano ratifica ante todo un orden cósmico-social que *1 Clem* identifica con el orden de Dios. El pecado de «unos jóvenes» de Corinto es la insubordinación y la discordia «en torno al nombre (= función) del obispo» (44,1): algunos presbíteros han sido arrojados de su ministerio (47,2), de tal modo que se ha roto la norma de obediencia que fundaron los apóstoles, cuando establecieron sucesores dignos y decidieron que estos sucesores nombraran otros sucesores bien probados (44,1-2). Por eso, los que han sustituido a los presbíteros de la Iglesia han cometido un pecado contra el orden del evangelio, pues la autoridad de los ministerios cristianos y la obediencia jerárquica son centro de la Iglesia. En este contexto debemos advertir que *1 Clem* no defiende un episcopado monárquico (que no se ha implantado todavía en Roma, ni en Corinto), sino el sistema de autoridad, representado en los presbíteros establecidos según tradición; sea quien fuere quien mande, el orden de autoridad de la Iglesia es intangible. Éste es el argumento de *1 Clem*. Nos gustaría escuchar a los acusados por la carta, que eran quizá partidarios de un cambio en la organización los ministerios. Posiblemente han querido sustituir a presbíteros más tradicionales, buscando una estructura «monárquica» (episcopal), en la línea posterior de Ignacio. Sólo sabemos que estos «jóvenes» de Corinto han querido reformar el «presbiterio», suscitando las iras y la intervención de Roma.

La respuesta y los argumentos de *1 Clem* han sido fundamentales para el despliegue posterior de la Iglesia occidental, empeñada en destacar la importancia de la jerarquía, aunque ella ha debido introducir adaptaciones: *1 Clem* defiende una estructura presbiteral (colegiada) y no monárquica de la comunidad, en contra de lo que se impondrá después en el conjunto de las iglesias. *1 Clem* ha marcado un hito en la visión del ministerio cristiano, donde se han unido y fecundado elementos judíos (obediencia sacral: templo, sacerdotes, levitas) y romanos (obediencia militar: Imperio). Los aspectos mesiánicos y liberadores de Jesús pasan a segundo plano y se impone una visión jerárquica del poder, con rasgos más filosófico-políticos que evangélicos: no se funda en el mensaje de Jesús, ni en la justificación de los pecadores (como Mc o Pablo), ni destaca la fraternidad dialogal, como han hecho Lc o Mt, sino que defiende el sometimiento unitario (orgánico) de los cristianos, dentro de una estructura piramidal de la salvación. Su visión ha podido servir para que su mensaje se «encarne» en el «genio» de la administración y obediencia romana, iniciando así el *sistema eclesial posterior*, pero significa un riesgo para el evangelio.

Bibl. El texto de *1 Clem* ha sido editado por J. J. Ayán, *Padres apostólicos* (Madrid 2000), y por D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos* (Madrid 1979). Cf. M. Giraudo, *L'ecclesiologia di San Clemente Romano* (Bolonia 1943); A. Ehrhardt, *The Apostolic Succes-*

sion in the first two centuries of the Church (Londres 1953); K. Beyschlag, *Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu 1 Clemens 1-7* (Tubinga 1966); A. Jaubert, «Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis», *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 192-203; J. P. Martín, *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo. Estudio sobre 1 Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir* (Roma 1971, 29-66); R. F. van Cauwelaert, «L'intervention de l'Église de Rome à Corinthe vers l'an 96», *Revue Hist. Eccle.* 31 (1935) 267-306; K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ* (Londres 1987, 105-117); R. Aguirre, «Casa y ciudad en la carta de Clemente», en *La Biblia en España* (Estella 2006, 115-133).

Cobb Jr., John B. (n. 1925)

Teólogo metodista norteamericano, vinculado a la «teología del proceso» (↗ Whitehead). Nació en Japón, como hijo de misioneros, estudió en el Oxford College de la Universidad de Emory, Georgia, y después en la Universidad de Chicago, siendo alumno de Charles ↗ Hartshorne. Ha enseñado en la Claremont School of Theology. Su obra teológica abarca tres campos: 1) Aplicando la cosmología de Whitehead, J. B. Cobb ha querido reconciliar la singularidad de la fe cristiana con el pluralismo religioso, a través de una cristología abierta a la tolerancia y al diálogo hermenéutico. Cf. *A Christian natural theology, based on the thought of Alfred North Whitehead* (Filadelfia 1965). En un contexto semejante se sitúa su obra, en colaboración con J. M. Robinson, *The new hermeneutic* (Nueva York 1964), en la que pone de relieve la necesidad de una comprensión no mítica de Cristo. 2) Cobb ha estudiado los temas económicos y ecológicos que se encuentran vinculados de manera más intensa al cristianismo, como muestra su libro *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future* (en colaboración con Herman E. Daly, 1989). No se puede hablar de un diálogo entre los hombres, si no existe diálogo con el mundo, en línea de respeto, como ha puesto de relieve en otras obras: *Sustainability: economics, ecology, and justice* (Maryknoll 1992); *Is it too late? A theology of ecology* (Denton Tex 1995). 3) En un tercer plano, Cobb ha destacado la importancia de Cristo, entendido como fuente de esperanza, y el valor de la Iglesia que anuncia su mensaje. A su juicio, los momentos del cristianismo pueden vincularse en la visión de Cristo, entendido como alguien que está vinculado a la *Sophia* o Sabiduría de Dios, pero sin agotarla. Ciertamente, la Sabiduría de Dios se encarna en Cristo, pero se despliega también en las restantes religiones. Eso significa que, para un cristiano, Cristo es el centro, pero no la totalidad de la historia. En esa línea, cf. *Christ in a pluralistic age* (Filadelfia 1975). J. J. Cobb Jr. es una de las grandes voces del pensamiento cristiano en Estados Unidos. Él ha puesto de relieve algunos elementos centrales de cristianismo en la actualidad, tanto en perspectiva cósmica (teología del proceso) como en clave de diálogo y encuentro de religiones.

Bibl. Cf. también *Beyond dialogue: toward a mutual transformation of Christianity and Buddhism* (Filadelfia 1982); *God and the world* (Filadelfia 1969); *Process theology as political theology* (Filadelfia 1982).

Coda, Piero (n. 1955)

Teólogo católico italiano, vinculado a la Fraternidad Focolar (Ch. ↗ Lubich), de gran capacidad especulativa y de honda espiritualidad. Estudió Filosofía en la Universidad de Turín (doctorándose con una tesis sobre J. Maritain) y Teología en la Universidad Lateranense de Roma, con profesores como a M. Bordoni, C. Nigro y P. Rossano, licenciándose con una tesis sobre la Pascua y la Trinidad (*Evento Pasquale, Trinità e Storia: Genesi, significato e interpretazione di una nuova prospettiva teologica*, Roma 1984). Amplió sus estudios en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, doctorándose con una tesis sobre Hegel, interpretado desde la vinculación entre la Cruz y la Trinidad, en la línea de autores como J. ↗ Moltmann y E. Jüngel (*Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel. Indagine storico-sistematica sulla Denkform hegeliana alla luce dell'ermeneutica del Cristianesimo*, Roma 1987).

Culminada su etapa de estudiante, y ya como profesor de la Universidad del Laterano (Roma), tras una dura enfermedad, P. Coda se centró en la teología de S. ↗ Boulgakov, sobre quien ha publicado dos obras de gran envergadura (*L'Altro di Dio. Rivelazione e kenosi in S. Boulgakov*, Roma 1998; *S. Boulgakov*, Brescia 2003). Estas obras ponen de re-

lieve su interés por la tradición ortodoxa desde la perspectiva pascual y trinitaria. Resulta igualmente significativo su diálogo con los judíos y musulmanes (ha enseñado incluso en las universidades de Teherán y Qom), que responde a la espiritualidad del Movimiento Focolar. En esa línea se sitúan algunos de sus libros más populares, como *Viaggio in Asia* (Roma 1997); *Nella Moschea di Malcom X* (Roma 1997); *Il tappeto del Sufi* (Roma 1998); *Le luci della menorah* (Roma 1998); *Le terre del mattino* (Roma 1999). Su aportación teológica más significativa se encuentra, quizá, en el intento de diálogo con las diversas religiones desde la perspectiva de la plena encarnación de Dios en Cristo. A su juicio, el diálogo interreligioso puede y debe desarrollarse en un nivel de hondura, no de nivelación horizontal, partiendo de los elementos esenciales del mensaje y de la experiencia de un Cristo Resucitado que ha roto el muro de la enemistad que dividía a los pueblos (cf. Ef 2,14), para vincular a todos los hombres y los pueblos en la comunión trinitaria. No se trata, por tanto, de negar la encarnación de Dios en Cristo, sino de profundizar en ella, para abrir desde Cristo crucificado un camino de unidad pascual para todos los hombres y mujeres de la tierra.

En esta línea se sitúa su obra *Gesù Cristo e il futuro delle religioni* (Lugano 2004; versión cast. *El futuro de las religiones*, Madrid 2004), en la que quiere superar una visión inclusivista (todas las religiones se hallarían incluidas y elevadas en el cristianismo), para desembocar en una recapitulación relacional, de tipo místico y trinitario. Por un lado, él conserva los elementos básicos del inclusivismo, pues su intento de diálogo sigue vinculado al acontecimiento de Cristo, que no puede entenderse como uno más entre los mediadores religiosos, sino como presencia plena del Dios trinitario. Pero, al mismo tiempo, él se resiste a pensar que las demás religiones deban ser incluidas y absorbidas en el cristianismo. Esta exigencia de superar el inclusivismo, sin perder su valores, le ha llevado a repensar el carácter «pentecostal» (y trinitario) de la pascua cristiana, vinculando así la unicidad del acontecimiento de Cristo con la aportación de las restantes religiones. En esa línea ha puesto de relieve el signo de la recapitulación de todas las cosas en Cristo (cf. Ef 1,10). Si todas las cosas (religiones) se recapitulan en Cristo, eso significa que ellas conservan su identidad, de manera que puede hablarse de una reciprocidad asimétrica: no todas las religiones son iguales, pero todas pueden y deben relacionarse, de un modo recíproco.

Coda ha puesto de relieve dos signos que, a su juicio, se vinculan y completan. a) Por un lado, el signo de la *palabra,* entendida como revelación positiva de Dios, en la línea del judaísmo y cristianismo. b) Por otro lado, el signo de la «nada», es decir, del abandono del hombre en manos de Dios, tal como han destacado las religiones orientales. En esta vinculación entre vacío y palabra, comunicación y silencio, culmina por ahora el pensamiento de P. Coda, tal como aparece en *Teo-logia: La Parola di Dio nelle parole dell'uomo* (Roma 2004).

Conocí a P. Coda el año 1984 y preparé la traducción de dos de sus obras principales al castellano: *Dios uno y trino: revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos* (Salamanca 1993); *Acontecimiento pascual: Trinidad e historia: génesis, significado e interpretación de una perspectiva en la teología contemporánea: hacia un proyecto de ontología trinitaria* (Salamanca 1994).

BIBL. Cf. también *Dios entre los hombres: breve cristología* (Madrid 1993); *El ágape como gracia y libertad: en la raíz de la teología y la praxis de los cristianos* (Madrid 1996). He seguido desde entonces su producción teológica, que empieza a ser una de las más significativas del pensamiento católico de comienzos del siglo XXI.

COLONNA, Vittoria (1490-1547)

Poetisa italiana, una de las mujeres más influyentes del Renacimiento. De noble familia, fue desposada cuando era niña con Francisco Fernando de Ávalos, noble napolitano de origen español. Se casaron en 1509 y vivieron un amor apasionado, que apenas pudieron cultivar, pues Francisco cayó prisionero el año 1512 y fue desterrado en Francia. Falleció años más tarde, en 1525, a consecuencia de las heridas que sufrió en la batalla de Pavía. V. Colonna pudo superar la depresión escribiendo unas bellísimas *Rimas espirituales* y cultivando la amistad con algunos eclesiásticos de línea reformis-

ta, entre los cuales se hallaba Juan de ↗ Valdés. Llevó después una vida compleja y vibrante de amor y espiritualidad, en una línea que podía acercarse a la Reforma protestante. Fue gran amiga de Miguel Ángel Buonarroti, en quien influyó poderosamente, y murió en el Convento de San Silvestre de Roma, en un momento en que podían haberla acusado ante la Inquisición. Entre el círculo de sus amistades, además de Valdés y Miguel Ángel, se cuentan algunos de los artistas más grandes de su tiempo, en los que influyó con su inteligencia.

BIBL. Además de las *Rimas Espirituales* y de otras *Rimas Amorosas,* dedicadas a su marido, escribió varias obras de tipo religioso como el *Pianto sulla passione di Cristo* y la *Orazione sull'Ave Maria*. Cf. L. Martínez de Merlo, *Tres poetisas italianas del Renacimiento: Vittoria Colonna, Gaspara Stampa, Chiara Matraiani* (Madrid 1988).

COLUNGA, Alberto (1879-1962)

Teólogo y exegeta español, de la Orden de los Dominicos. Estudió en la Escuela Bíblica de Jerusalén y en Roma. Fue profesor del Angelicum (Roma) y de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde introdujo los nuevos métodos histórico-literarios. Publicó, en colaboración con el hebraísta Eloíno Nácar, la primera traducción católica completa de la Biblia en España, a partir de los originales hebreos y griegos. Esa obra, actualizada por M. García Cordero, se sigue utilizando en todo el mundo de lengua castellana. Se trata, en general, de una traducción excelente, tanto por su fidelidad a los originales, como por la riqueza de su lenguaje castellano.

BIBL. *Biblia Comentada*. I, *Pentateuco* (en colaboración con M. García, Madrid 1960).

COMBLIN, Joseph (n. 1923)

Teólogo católico de origen belga, que ha trabajado en América Latina. Estudió en la Universidad de Lovaina, donde ha enseñado en diversas ocasiones. Ha sido también profesor en la Universidad de Campinas (Brasil) y en la Católica de Chile. Ha creado diversas instituciones al servicio de la extensión de la Palabra de Dios y de la liberación social y cultural, siendo expulsado de Brasil y Chile por su labor a favor de los pobres. Sigue siendo una figura de referencia básica para la conciencia teológica de América Latina. Comenzó trabajando en la línea de la Teología del Desarrollo (vinculada a la *Populorum Progressio* de Pablo VI, 1967), inclinándose siempre por una liberación integral del hombre. Ha elaborado un importante discurso teológico, pero ha dado más importancia al aspecto práctico de la inserción en el mundo de la vida, superando así la ideología liberal del pensamiento de Occidente. A su juicio, la opción por los pobres, con el protagonismo liberador de ellos mismos, constituye el centro de la antropología cristiana. La liberación ha de afectar al ser humano en su integridad, personal y social, en diálogo con el mundo, superando de esa forma un neointegrismo católico que quiere cerrarse en el carácter sacral de la Iglesia entendida como una sociedad jerárquica y separada del mundo. Ha escrito numerosas obras, en diversos idiomas (francés, portugués, castellano).

BIBL. *La Résurrection de Jésus-Christ* (París 1959); *Le Christ dans l'Apocalypse* (Tournai 1965; versión cast. *Cristo en el Apocalipsis,* Barcelona 1969); *La théologie de la ville* (París 1968); *A Igreja e a su Missao* (São Paulo 1985); *O Povo de Deus* (São Paulo 2002); *Um novo amanecer* (São Paulo 2002); *Cristianismo y desarrollo* (Quito 1970 y Madrid 1985); *Teología de la ciudad* (Estella 1972); *Enviado del Padre* (Santander 1977); Teología *de la práctica de la revolución* (Bilbao 1979); *El Espíritu Santo y la liberación* (Madrid 1987); *Jesús de Nazaret* (Santander 1989); *Hechos* I-II (Estella 1991); *Pablo, apóstol de Jesucristo* (Madrid 1995).

COMENIUS, Johan Amos (1592-1670)

Pensador y pedagogo checo, que perteneció a la comunidad husita, de los «hermanos moravos», en la que actuó como ministro (obispo). Quiso superar las hostilidades y violencias de la Guerra de los Treinta Años, buscando el surgimiento de una Iglesia superior en la que, a través de la educación en el amor, pudieran unirse los diversos grupos cristianos (incluso todos los seres humanos). Tras una larga actividad en diversos países (Polonia, Hungría) se refugió en Holanda, donde escribió su libro más conocido, *Unum Necessarium* (1688), centrado en temas de pedagogía, ofreciendo un programa de educación integral, humana y cristiana, fundada en un amor que integraba

todos los aspectos de la vida: el político, el intelectual y el religioso. Se le considera uno de los fundadores de la pedagogía moderna, que él ha fijado en su *Didactica Magna* (primera edición en checo, en Praga 1632). Ésta es una de las obras más significativas de pedagogía y está vinculada al convencimiento de que las guerras pueden superarse a través de unos programas eficaces de formación, que permitan el desarrollo de las personas y el conocimiento mutuo. Ciertamente, él pensaba que los contenidos son importantes. Pero más importante que ellos era a su juicio el modo de aprender y de compartir lo aprendido, a través de una cooperación intelectual y social, que llevara a la paz entre los pueblos. En esa línea, la Unión Europea ha fundado el Programa Comenius, que tiene la finalidad de vincular a los diversos países de Europa a través de la educación infantil, primaria y secundaria, promoviendo la movilidad y la cooperación entre centros educativos.

En 1659, escribió un *Sermo* o tratado, dirigido al barón Wolzogen, defendiendo la doctrina trinitaria en contra de los unitarios (↗ Socino), partidarios de un tipo de unificación universal, fundada en una visión no trinitaria, más deísta que cristiana. Los argumentos básicos de aquella controversia siguen influyendo en las diversas posturas de las iglesias posteriores. A juicio de Comenio, la Trinidad no va en contra de la comunicación universal, sino que la favorece. Son muchos los cristianos modernos que se han vuelto de hecho más unitarios que trinitarios, concibiendo a Dios como un «todo» separado de las relaciones vitales entre los hombres, como un poder abstracto que dirige la existencia de todos, desde su propia diferencia, sin encarnarse de verdad en la historia. Por el contrario, el Dios de Comenius y de los hermanos moravos se define como principio óntico de comunión interhumana, que ofrece las bases para un tipo de comunicación universal, fundada en el respeto mutuo y en la educación personal, más que en la imposición sacral o política. Ciertamente, algunos de los argumentos de Comenius parecen superados, lo mismo que su lenguaje. Pero la inspiración de fondo de su obra, tanto en un plano teológico como pedagógico, sigue siendo válida.

Bibl. Texto del *Sermo* en *Wiederholte Ansprache an Baron Wolzogen. Iteratus ad Baronem Wolzogenium sermo* (Fráncfort 2002). Entre sus obras: *Didactica magna* (Amsterdam 1657); *Orbis sensualium pictus* (Nürenberg 1658); *Didactica. Opera Omnia* (Amsterdam 1657). Hay diversas ediciones modernas de sus obras. En castellano: *Didáctica Magna* (México 2000); *Lo único necesario* (Zaragoza 2006).

Comte, Auguste (1798-1857)

Filósofo y sociólogo francés, de orientación positivista; ha tenido mucho influjo en el pensamiento posterior, más por su visión de conjunto de la historia (ley de los tres estadios) y por la manera «religiosa» de presentar su propuesta que por la hondura de sus ideas. Niega la trascendencia y la realidad personal de Dios e interpreta la religión (y en especial el cristianismo) como un momento del despliegue o desarrollo cultural de la humanidad, pero quiere crear y crea una especie de Iglesia de la Diosa/Humanidad, que existe en ciertos lugares de América Latina.

1. *Ley de los tres estadios. La historia humana*

Su contribución más significativa a la historia del pensamiento es la ley de los tres estadios que la humanidad debería recorrer para alcanzar su pleno desarrollo: el estadio religioso o mítico, el filosófico o abstracto y el científico o positivo. a) En el *estadio religioso o de infancia, los hombres* apelaban a dioses y fantasmas, espíritus y fuerzas misteriosas para conocer el mundo y dominarlo. En ese tiempo de infancia, los hombres explicaron el ser y los cambios del mundo como efecto de poderes sobrenaturales, de almas o seres divinos que ellos podían conocer y/o controlar por métodos sacrales, de oración o magia. Ese estado ha culminado en las grandes religiones y, en especial, en el cristianismo. b) *El estadio filosófico* está marcado por las inquietudes racionales, que derivan en gran parte de las religiones, pero que las superan. De esa forma, el mismo cristianismo vino a convertirse en filosofía, de manera que las ideas y los trascendentales (verdad, bondad, belleza) vinieron a situarse en el lugar de los dogmas de la religión. En ese tiempo de juventud racional, los hombres pensaron que había sólo un Ser di-

vino (Brahma o Tao, Nirvana o Elohim); en esa línea avanzan Kant, Hegel, Marx, que divinizan en el fondo la razón humana. c) *En el tercer estadio, propio de la ciencia,* no existe más verdad ni valor que los que pueden demostrarse por fórmulas exactas, aplicables después por la técnica. La ciencia ocupa de esa forma el lugar que antes tenían ideas y dioses. El hombre actúa desde ahora en un plano de pura ciencia. La verdad y meta de la historia viene dada por la ciencia, que aparece como expresión de la revelación final de los hombres, que seguirán avanzando, pero en el mismo sentido, sin cambios sustanciales ni novedades ontológicas.

Conforme a esta visión, los hombres cultos (positivos) no deben criticar la religión ni combatirla, pues ella se encuentra criticada, combatida y condenada por el mismo destino de la historia, que es el juez de toda realidad. Los dioses de la religión y, en especial, el Dios cristiano se han elevado por un tiempo, pero el mismo desarrollo de la historia terminará por destruirlos. La cultura de las religiones ha sido buena, ha realizado múltiples servicios, en los tiempos anteriores, pero ahora no es posible conservarla: se ha agotado, ha perdido su validez, ya no ofrece estímulos y fuerzas a los humanos. Por eso es necesario crear una cultura nueva, una religión positiva, que ocupe el lugar del cristianismo, como Iglesia universal del pensamiento.

2. *El estadio final. La verdad religiosa*

Este esquema se ha extendido y popularizado entre muchos intelectuales de Occidente, que no creen en dioses, ni cultivan tradiciones religiosas reveladas, ni aceptan la filosofía, sino sólo aquello que está «demostrado» por la ciencia. Ellos suponen así que, tras la oscura magia religiosa y la engañosa filosofía, ha brillado al fin la verdad positiva, la luz científica que ilumina todos los problemas. La pre-historia ha terminado. La historia verdadera empieza (culmina) con el descubrimiento y despliegue de los poderes científicos, que Comte ha cantado y exaltado de forma emocionada, como fundador de una religión universal de la humanidad, como sacerdote de la Ciencia y Religión positiva. a) *Ha caído el Dios de las religiones,* pues no resolvía los problemas del hombre, y en su puesto se ha elevado la ciencia, como señora divina, sentido y meta del universo: ella hará que los hombres habiten, reconciliados e iguales, sobre un mundo lleno de riquezas, de manera que puedan organizar por fin su vida de un modo racional y positivo, sin melancolías ni necesidades diferentes. b) *Ya no se mantiene la razón filosófica.* No son necesarias más teorías sobre el desarrollo total del pensamiento o sobre unos problemas de tipo ontológico (que son pseudo-problemas, planteamientos falsos de la vida). Con la ciencia positiva y la abundancia de sus bienes materiales, los hombres alcanzarán su verdad y podrán relacionarse con justicia, sin sufrir más necesidades, de manera armónica, en el mundo. c) *Sólo en el tercer estadio,* dominando los recursos de la tierra, abiertos por la técnica al disfrute de sus bienes, los hombres quedarán al fin reconciliados. Habrán alcanzado su meta, no sentirán más miedos ni terrores, y su vida se hallará por siempre iluminada por el gozo de aquello que existe. La ciencia seguirá ofreciendo formas nuevas de conocimiento del mundo y de disfrute de la vida, habrá acabado la penuria, las guerras por la supervivencia.

Desde ese momento, la humanidad reconciliada podrá ser feliz. No habrá revoluciones violentas, ni cambios nuevos en la orientación de los valores. Nadie añorará otra cosa, ni buscará el refugio en un Dios antiguo o metafísico. Habrá llegado el Reino de Dios sobre la tierra, se cumplirá por fin aquello que los grandes hombres religiosos como Jesús habían soñado.

3. *Comte y la nueva Iglesia positivista. Un pseudo-cristianismo*

Conforme al esquema anterior, en un primer momento, como promotor de una vida y sociedad fundada en principios positivistas, Comte rechazó las «supersticiones» de la religión y de la ontología filosófica. Pero tras ese rechazo, él convirtió su sistema en religión, presentándose como fundador y pontífice de una *Iglesia positivista de la ciencia*, bien organizada (sobre el modelo de la Iglesia católica), una Iglesia que aún existe en algunos lugares, con dos principios básicos. a) *Dogma teórico: la Humanidad es Dios.* Así lo habían supuesto los ilustrados de la Re-

volución francesa que entronizaron a la Dama Razón (Humanidad) en el altar de Notre-Dame de París, ofreciendo una versión secular de la Encarnación de Dios en Cristo, es decir, en la Humanidad. b) *Dogma práctico: la ciencia es Mesías de Dios, el nuevo y verdadero Cristo*. Como representante de ella, Comte se proclamó Pontífice de la nueva religión, servidor de la Humanidad, asumiendo estructuras y ceremonias de la Iglesia católica, pero creando una Iglesia Positivista de la Humanidad divina y de la ciencia. De esa manera, Comte tomó de la Iglesia católica un elemento secundario (la estructura ceremonial), rechazando lo más importante: la trascendencia y encarnación de Dios, gratuidad y comunión personal. No estuvo solo: muchos pretendidos «sabios» del siglo XIX y XX no han tenido más Dios que la humanidad, ni más culto o absoluto que la Ciencia.

Ciertamente, el Dios-Humanidad y el Cristo-Ciencia de gran parte de los modernos no necesitan formas sacrales, ni ritos o pontífices sagrados, como los que Comte tomó de la Iglesia católica. Pero el problema no son las ceremonias, ni siquiera Dios como realidad separada, sino el ver si la Ciencia es capaz de ofrecernos aquello que ofrece el Dios cristiano. La Ciencia puede abrir espacios de convivencia gratuita para todos los humanos (especialmente para los excluidos y pobres), pero ella se ha puesto y se pone de hecho al servicio de los privilegiados del sistema, oprimiendo al resto de la humanidad. La ciencia que Comte anunció como salvadora, capaz de resolver todos los males de la mitología religiosa y la filosofía racional, ha creado otros problemas aún mayores: ha muerto la utopía, no ha llegado el Reino. Ciertamente, *el sistema funciona,* pero lo hace como estructura de violencia: crece la exclusión y la distancia entre ricos y pobres, favorecidos y marginados. Ciertamente, en muchos lugares aumenta la sensibilidad ética (se crean instituciones no gubernamentales al servicio de los necesitados), pero el sistema en cuanto tal ha perdido utopía y esperanza, en manos de la *mamona* económica.

BIBL. *Auguste Comte, Œuvres* I-XI (París 1968-1970). En castellano *Catecismo positivista* (Madrid 1982); *Discurso sobre el espíritu positivo* I-VI (Buenos Aires 1973; original de 1842); *Curso de filosofía positiva* (Madrid 1977). Visión crítica de su pensamiento en. H. de Lubac, *El Drama del humanismo ateo* (Madrid 1967). Cf. también D. Negro, *Comte: positivismo y revolución* (Madrid 1985); J. Riezu, *La concepción moral en el sistema de A. Comte* (Salamanca 2007); A. Jiménez, *El concepto de hombre en la doctrina de la educación de Augusto Comte* (Madrid 2001).

CONE, James A. (n. 1938)

Teólogo protestante norteamericano de origen negro. Ha estudiado en diversas universidades de Estados Unidos y ha sido profesor del Union Theological Seminary de Nueva York. Es el teólogo afroamericano más significativo, en una línea que puede vincularse a la teología de la liberación, pero de tipo más racial (y social) que económico. El punto de partida de su reflexión es la «negritud», entendida como referencia antropológica y teológica: «negro» es el otro, el expulsado del orden social dominante. A su juicio, la solución no está en que el negro deje de serlo, integrándose así en el orden dominante de los blancos, sino en que descubra la presencia de Dios en su diferencia, haciéndola fuente y principio de una humanidad liberada. Ser negro no es tener unos determinados rasgos fisiológicos, sino mantener y cultivar la memoria de la propia historia, que viene a presentarse como una perspectiva privilegiada para entender la historia del conjunto de los hombres.

Los negros de Estados Unidos constituyen a su juicio uno de los mejores paradigmas de la ruptura (falta de sentido) de la historia humana, en una línea que puede y debe relacionarse con la liberación bíblica del Éxodo. Sólo se puede hablar de Cristo desde la perspectiva de la historia de la liberación de los negros. Por otra parte, esa liberación sólo puede ser plena desde una base religiosa. Desde esa perspectiva J. A. Cone ha presentado al Cristo Negro, como referencia fundamental para el futuro del cristianismo en Estados Unidos y en el mundo. Su perspectiva puede vincularse con la de otros pensadores cristianos que también han puesto de relieve el proceso de liberación de los negros (M. L. ↗ King y A. Boesak y J. Mbiti).

BIBL. *Black Theology and Black Power* (Nueva York 1969); *A Black Theology of Libera-*

tion (Filadelfia 1970); *For My People. Black Theology and the Black Church* (Maryknoll 1984); *Black Theology. A documentary history* I-II (Maryknoll 1978-1993).

Congar, Yves (1904-1995)

Teólogo católico francés, de la Orden de los Dominicos. Estudió en el Instituto Católico de París y en la Facultad de Teología de Saulchoir (Bélgica), donde fue nombrado profesor el año 1932, realizando una gran labor de investigación y docencia. El año 1939 fue movilizado como ayudante médico del ejército francés, siendo tomado prisionero y permaneciendo por cinco años (1940-1945) en un campo de concentración, bajo el poder de los nazis. Durante esos años tomó el compromiso de actualizar el pensamiento teológico de santo Tomás y el sentido más hondo de la vida cristiana (la estructura de la Iglesia) a partir de las fuentes patrísticas, en vinculación con los nuevos movimientos eclesiales y sociales. Éstos serán los rasgos más salientes de su obra: compromiso con el mundo obrero, valoración del laicado, búsqueda ecuménica, reforma o transformación de las estructuras clericales.

1. *La gran prueba (1946-1960)*

Congar había elaborado unas categorías eclesiológicas distintas de las empleadas por la Curia Vaticana, que interpretaba la Iglesia como una sociedad perfecta, organizada de un modo jerárquico, en línea piramidal, de manera que todos los problemas se solucionaban por autoridad, desde arriba. Conforme a esa visión romana, el Papa y los obispos estaban encargados por Dios de dirigir la Iglesia y los fieles no tenían más que obedecer, recibiendo agradecidos el don de santidad y el magisterio de sus pastores. En contra de eso, fundándose en la tradición más antigua de la Iglesia y buscando una comunicación más intensa con las restantes comunidades cristianas, Congar venía concibiendo a la Iglesia como Pueblo de Dios y Cuerpo de Cristo, donde todos los fieles eran responsables de su fe, dialogando unos con otros. En esa línea, él entendía la Iglesia como una fraternidad en la que todos (ministros y laicos) comparten el mismo Espíritu de Cristo y poseen un mismo sacerdocio, pudiendo así abrirse, en libertad y gesto amistoso, hacia todos los hombres y mujeres de la tierra. Por pensar así fue marginado y desterrado.

Congar cuenta en su diario (publicado después de su muerte) las medidas de silenciamiento y expulsión progresiva a las que fue sometido, siguiendo las órdenes del Santo Oficio (ahora Congregación para la Doctrina de la Fe), que sus hermanos de la Orden dominicana tuvieron que aceptar. No eran temas dogmáticos, en el sentido teórico del término, sino de vida concreta, de institución eclesial, de misión evangélica y de diálogo entre todos los cristianos. Éstos serán, precisamente, los problemas que el Vaticano II plantearía de un modo abierto, a partir de 1960, en su programa de *aggiornamento* o actualización cristiana. Los superiores de la Orden le exigieron que aceptara los castigos y guardara silencio, cosa que hizo, de un modo ejemplar, aunque, pasados los años, llegó a pensar que ésa había sido una actitud poco cristiana, que hubiera sido mejor oponerse a los dictados de la autoridad (para todo lo que sigue, *Diario de un teólogo*, Madrid 2005).

El problema se fundaba en el hecho de que Roma se opuso a la actitud básica de Congar, suponiendo que el diálogo iba en contra de la verdad ya poseída para siempre por la misma Iglesia católica. Congar pensaba que la verdad del cristianismo es de tipo dialogal (ecuménico); en contra de eso, la teología romana tenía la certeza de que la verdad debe mantenerse por encima de todo, sin dejar lugar al diálogo. Pues bien, en ese contexto se situaba el interés de Congar por los laicos, a quienes veía como interlocutores autorizados, que no pueden limitarse a escuchar y obedecer los mandatos de la jerarquía, sino que deben decir su palabra, de un modo concreto.

En ese momento, a partir del año 1945, en sintonía con otros teólogos de Holanda y Alemania, que buscaban una renovación interna y externa de la Iglesia, en línea de apertura al mundo y de participación de todos los creyentes, Congar vino a presentarse, quizá sin haberlo buscado, como representante de una teología abierta a la libertad y a la comunión de los cristianos en el mundo (con el mundo). En contra de esa actitud de diálogo se fue ex-

tendiendo desde 1946, en los medios más afines a la jerarquía católica, una campaña de rechazo, que cristalizó en 1950 con la encíclica de ↗ Pío XII, *Humani generis*, donde se condenaban las teorías de la evolución y se rechazaba en el fondo un tipo de teología personalista, abierta a la libertad de los creyentes y al diálogo ecuménico. En ese momento, por exigencias de la Curia Vaticana, los superiores de la Orden impusieron a Congar la obligación de guardar silencio: no podía pronunciar conferencias públicas, ni participar en encuentros con otros grupos de creyentes, ni publicar libros sin permiso de sus superiores.

Esas medidas fueron creando un clima de incertidumbre, que hacía cada vez más difícil su labor de teólogo. A pesar de ello, Congar siguió realizando su trabajo innovador, como lo muestra su obra programática *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París 1950; versión cast. *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia,* Madrid 1953). Por entonces (cf. prólogo del 22, XII, 1951); culminó su obra cumbre sobre el laicado, que sigue siendo un libro de referencia obligada para los interesados por el tema (*Jalons por une Théologie du Laïcat,* París 1953; versión cast. *Jalones para una teología del laicado,* Barcelona 1961). Estas obras hicieron que crecieran las sospechas.

2. *Tiempos de exilio*

La crisis final estalló el año 1954, cuando la Curia Romana pidió a los «sacerdotes obreros» de Francia que mantuvieran su carácter sagrado más tradicional, sin mezclar su ministerio ni su vida con los problemas de una clase obrera cada vez más inclinada hacia un tipo de socialismo o compromiso popular poco acorde con la visión vaticana del cristianismo. Congar, que buscaba una Iglesia donde los laicos fueran protagonistas de su propia fe, en diálogo con el mundo, en comunión con las restantes confesiones cristianas, había declarado abiertamente su solidaridad y respeto hacia la experiencia de los sacerdotes obreros, que ha podido tener su defectos, pero que se encuentra en la base de casi todos los movimientos posteriores de inserción social de la Iglesia. En ese momento las presiones de la Curia Romana se volvieron más duras, de manera que el Maestro General de los Dominicos tuvo que expulsar de la cátedra a Congar y a otros profesores del Centro Teológico de Le Saulchoir.

Comenzó de esa manera un tiempo de exilio interior y exterior que le llevó básicamente a tres lugares. a) Residió en *Jerusalén* (1954-1955), donde aprovechó los meses de estancia tranquila para conocer mejor a los judíos, musulmanes y cristianos de Palestina, pudiendo estudiar en la École Biblique y escribir uno de sus libros más hermosos, dedicado a la historia, sentido y actualidad del templo de Jerusalén, como símbolo de presencia universal de Dios entre los hombres, a través del Cristo (*Le Mystère du Temple,* París 1958; versión cast. *El misterio del templo,* Barcelona 1958). b) Pasó unos meses en *Roma* (1955), donde fue examinado por el Santo Oficio, como él mismo recordará con gran dolor en el *Diario*, donde protesta contra los métodos de silenciamiento de la Curia vaticana, que él compara con los empleados por algunos escribas judíos del tiempo de Jesús y con los utilizados por los nazis, que él conocía por su estancia en los campos de concentración. c) Permaneció por un tiempo en *Cambridge* (1956), donde están fechadas algunas de sus cartas familiares más dolientes, que reflejan su profunda ansiedad e incluso un tipo de cólera personal ante su destino. Obedeció en lo externo y dialogó con los representantes de la Iglesia y cultura de Inglaterra, pero se sintió desterrado de su tierra y de su gente, de manera que vivió ya siempre con el sufrimiento de una herida mayor que la de los campos de concentración del tiempo de la guerra. d) El año 1956 pudo volver a *Estrasburgo*, ya más cerca de su lugar de trabajo y de sus amigos, con la herida de un exilio que ya nunca podrá curar. Había estado en algunos de los lugares más emblemáticos de la historia y cultura de Occidente (Jerusalén, Roma, Cambridge, ahora Estrasburgo), pero había perdido lo más hondo de la vida, un tipo de cercanía amistosa, de confianza ingenua en su Iglesia.

En este contexto se inscribe su reflexión sobre la «teología del Vaticano», uno de los juicios más duros que conozco, escritos por un teólogo fiel y perseguido, a quien después harán car-

denal de la Iglesia, cuando ya sea demasiado mayor para comprometerse de un modo combativo por la causa de la libertad. La causa de los problemas de Congar es «haber abordado problemas sin alinearme en el único artículo que quieren imponer al comportamiento de toda la cristiandad y que consiste en: no pensar, no decir nada sino que hay un Papa que piensa todo, que dice todo, y respecto al cual toda la cualidad del católico será obedecer... El Papa actual, sobre todo después de 1950, ha desarrollado, hasta llegar a ser una obsesión, un régimen paternalista consistente en que él, él solo, diga al mundo y a cada uno lo que es necesario pensar y cómo hay que actuar. Desea reducir a los teólogos a simples comentadores de sus discursos y a dejarse la veleidad de pensar cualquier otra cosa, o a emprender una dirección al margen de ese comentario; salvo, ciertamente, en problemas sin importancia...». Así escribió a su madre, anciana de más de ochenta años, en una carta conmovedora: «Yo no he dicho nada, o casi, pero tú has adivinado mucho. Mucho más que tantos hermanos [de la Orden] y amigos míos, menos habituados al sufrimiento y al amor...» (carta del 10 de septiembre de 1956, en Cambridge, durante su tercer exilio; recogida *Diario de un teólogo. 1946-1956,* Madrid 2004).

3. *La obra madura (1960-1980). El cardenal Congar*

Los años de exilio y crisis afianzaron el pensamiento de Congar y le capacitaron para escribir sus obras más significativas, después que Juan XXIII le rehabilitó, el año 1960, nombrándole consultor de la Comisión Teológica Preparatoria del Vaticano II. Así participó como experto en el Concilio (1962-1965), de manera que sus intuiciones y sus libros se convirtieron en un punto de referencia obligado para las reformas posteriores de la Iglesia católica (Congar ha ofrecido una preciosa visión del Vaticano II en *Mon Journal du Concile. 1960-1966*, I-II, París 2002). A partir de entonces, Congar ha venido a ser reconocido como uno de los teólogos más importantes del siglo XX. Entre 1968 y 1985 fue miembro de la Comisión Teológica Internacional.

Su actividad se vio muy disminuida desde 1968, año en que comenzó a sufrir una dolencia neurológica, que le fue incapacitando poco a poco. En 1972, con la salud muy disminuida, se retiró al Convento de Saint-Jacques de París y después al Hôpital Militaire des Invalides de París. Cuando ya tenía noventa años (en 1994), Juan Pablo II le nombró *cardenal.* Murió el año siguiente. Desde esa perspectiva podemos recoger los cuatro campos básicos de su investigación madura de Congar: historia, tradición cristiana, Iglesia y Espíritu Santo.

a) *Área de historia del cristianismo y de la Iglesia.* Superado el momento más crítico de su investigación y compromiso a favor de la apertura social y ecuménica de la Iglesia, Congar ha podido dedicarse con calma y profundidad a su vocación de historiador. No le han interesado los hechos en sí, como objeto de análisis puramente erudito, sino en cuanto signos y momentos de una realidad espiritual que ha estado viva y que sigue fluyendo con vida en nuestro tiempo, a través de la Iglesia, por obra del Espíritu. En esta perspectiva se incluyen sus trabajos más generales sobre la historia de la Iglesia antigua y medieval, y de un modo especial sus investigaciones sobre la unidad de fondo y el valor y riesgo de las diferencias eclesiales entre Oriente y Occidente.

Cf. *L'Église: de Saint Augustin à l'époque moderne,* París 1996 (versión cast. «Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días», en *Historia de los Dogmas III. 3.c-d,* Madrid 1978); *L'ecclésiologie du Haut Moyen Âge: de Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, París 1968 (versión cast. *La conciencia eclesiológica en Oriente y en Occidente del siglo VI al XI,* Barcelona 1963).

b) *Área de estudio de las tradiciones.* En contra de una escolástica que tiende a privilegiar un tipo de sistema normativo de argumentación y teología (válido para siempre), y frente a un tipo de Magisterio dogmático que tiende a fijar la experiencia religiosa en una doctrina definida de manera impositiva, Congar acentúa el carácter específicamente cristiano de la tradición, que es una siendo múltiple, viniendo a presentarse de esa forma como signo privilegiado de la presencia del Espíritu Santo. Eso significa que las «inspira-

ciones» del Espíritu Santo con-curren, se vinculan y enriquecen mutuamente, en el diálogo creador de las diversas tradiciones eclesiales que expresan la más honda experiencia cristiana.

Cf. *La Tradition et les Traditions* (París 1960, versión cast. *Tradición y Tradiciones I-II,* San Sebastián 1964). En esa línea sigue *La Tradition et la Vie de l'Église* (París 1968).

c) *Área de eclesiología propiamente dicha.* La Iglesia ha sido el objeto privilegiado del amor y del trabajo, de la oración y reflexión de Y. Congar, desde su tesis doctoral (sobre *La Unidad de la Iglesia,* 1928), pasando por sus ensayos eclesiológicos más breves y sus reflexiones sobre los ministerios y el ecumenismo, hasta los últimos estudios, en los que presenta a la Iglesia como misterio de salvación universal. Congar no ha publicado una eclesiología sistemática propiamente dicha, quizá por su misma visión plural y abierta de los temas y por su talante multiforme, sinfónico, abierto a las diversas perspectivas, reacio a toda sistematización apresurada; pero sus estudios son fundamentales para comprender el origen, despliegue histórico, pluralidad y sentido actual de la Iglesia.

Cf. *Esquisses du Mystère de l'Église* (París 1953); *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* (París 1963, versión cast. *Santa Iglesia,* Barcelona 1965); *Ministères et communion ecclésiale* (París 1971, versión cast. *Ministerios y comunión eclesial*, Madrid 1973); *Un Peuple Messianique* (París 1975, versión cast. *Un Pueblo Mesiánico*, Madrid 1976). Especialmente significativo es su trabajo: «Propiedades esenciales de la Iglesia», en *Mysterium Salutis*, IV-I (Madrid 1973, 371-516, 547-610; 1ª ed. alemana en 1972).

d) *Área de pneumatología.* Todos los aspectos anteriores desembocan en la gran obra teológica de Congar, donde confluyen y culminan los diversos caminos de su investigación y experiencia creyente, tanto en plano de historia y tradición, como de diálogo ecuménico y compromiso eclesial. En el fondo, toda su misión, como cristiano y como teólogo comprometido con la vida de los hombres, se condensa en este intento: el descubrimiento y despliegue del Espíritu Santo en la experiencia de la Iglesia, al servicio de la humanidad. Aquí se anudan sus estudios sobre teología oriental y occidental, con su visión de la libertad personal y de la comunión de los creyentes y de todos los hombres, que se funda siempre en el don de Dios. Si pudiéramos fijar de algún modo la aportación y figura de Congar, tendríamos que presentarle como un hombre que ha creído en el Espíritu de Cristo y que se ha mantenido fiel a esa creencia, en medio de las dificultades de una vida azarosa, que ha conocido el exilio más fuerte y el reconocimiento más universal, para desembocar en una larga enfermedad, que le tuvo postrado durante largos años en un lecho de impotencia. Es significativo que los últimos esfuerzos de creatividad intelectual los haya dedicado a elaborar su obra monumental sobre el Espíritu Santo. Cf. *Je crois en l'Esprit Saint* I-III (París 1979-1980; versión cast. en un solo volumen: *El Espíritu Santo,* Barcelona 1983).

4. *Espíritu de Dios, Espíritu del hombre*

Toda la obra de Congar está condensada en un trabajo *Espíritu y Espíritu Santo* (original alemán: *Geist und Heiliger Geist,* Friburgo 1982; versión cast. *Sobre el Espíritu Santo,* Salamanca 2003). Este libro es un testamento espiritual, el libro de un hombre que escribe con libertad, sin resentimiento, para ofrecer a sus amigos y a todos los que quieran escucharle un testamento de esperanza, centrado en la experiencia y acción del Espíritu Santo. Por eso, deja a un lado algunos temas de pura polémica, las disputas confesionales, las posibles críticas contra una institución que tiende a cerrarse en sí misma, y sitúa la vida de la humanidad y de la iglesia a la luz del Espíritu de Dios. En cierto sentido, es un texto de pneumatología (una especie de pequeño tratado sobre el Espíritu Santo), pero al mismo tiempo es un libro de antropología y eclesiología, un testimonio de humanidad. Éstos son los temas y el contenido básico de sus cuatro capítulos:

a) *El Espíritu Santo en la historia y en la actualidad.* Este capítulo primero ofrece una *antropología básica,* centrada en la experiencia del hombre como viviente que se encuentra «animado» (fundado y desbordado, al mismo tiempo) por el Espíritu de Dios. Ciertamente, el hombre tiene otros aspectos y elementos: es una mente racional, es un trabajador, alguien que actúa de manera programada y organiza su vida en

forma de sistema social o intelectual. Pero, siguiendo la experiencia de la Biblia y de la Iglesia antigua y fijándose en la experiencia de la actualidad, Congar ha destacado el aspecto carismático de fondo de todos los hombres, a quienes define como un ser habitado, animado y enriquecido por el Espíritu, es decir, por la presencia de Dios.

b) *Dificultades, objeciones críticas*. Como buen francés, heredero de las tradiciones cartesianas y positivistas de la modernidad, pero no para asumirlas sin más, sino para tenerlas en cuenta. Por eso se siente obligado a plantear y superar las objeciones que elevan en contra del Espíritu muchos de sus contemporáneos: unos dicen que el mundo es lo que es, que no hay lugar para presencias superiores de espíritus de Dios; otros afirman que hablar del espíritu es caer en el irracionalismo o despreciar el cuerpo; otros sostienen que todo este discurso religioso sobre el Espíritu de Dios es una simple proyección de la debilidad o fantasía humana. Pues bien, fundado en la más honda tradición cristiana, pero apelando también a la riqueza de la experiencia humana, Congar ha querido escuchar y superar esas críticas, presentando al Espíritu de Dios como expresión de la hondura y trascendencia del hombre, como aquello que más hondamente le define. De esa forma, siendo un cartesiano, viene a definirse como más que cartesiano, por riqueza interior, por experiencia de misterio.

c) *El Espíritu es fuente de vida en nuestras personas y en la Iglesia*. Congar descubre y describe la experiencia del Espíritu Santo como expresión de una riqueza y una vida que sólo puede expresarse de un modo testimonial. Por eso, en su último libro sobre el Espíritu Santo, él ha querido transmitir la experiencia de una interioridad personal, que se abre de un modo gratuito hacia el principio de toda existencia (que es el Espíritu de Dios). Congar nos ha ofrecido así el testimonio de una palabra que desborda todas las palabras y se viene a formular como oración, en libertad personal; él ha transmitido la experiencia de una liberación corporal y social que se abre, por la Iglesia, hacia todos los hombres. En este contexto ha formulado Congar sus más hondas reflexiones sobre el carácter testimonial de una Iglesia que viene a presentarse como sinfonía de sonidos, comunión de personas, en comunicación de amor, superando toda imposición de tipo jurídico o puramente jerárquico. La reflexión sobre la Iglesia se vuelve así meditación abierta al testimonio de la vida, es decir, a la misión de los cristianos, en medio del mundo.

d) *Teología de la Tercera Persona*. Sólo en este contexto, al final del libro, a modo de conclusión, Congar ha querido condensar y ofrecer las claves de una teología del Espíritu Santo, retomando básicamente las tendencias y caminos de la Iglesia de Oriente y de Occidente, que a su juicio son distintas, pero no contradictorias. Aquí se muestra profundamente respetuoso con la tradición de fondo (la Vida de Dios es el Espíritu de Cristo) y con las diversas tradiciones eclesiales, valorando las formulaciones de los griegos y de los latinos, y abriéndose, al mismo tiempo, a las nuevas perspectivas de algunos teólogos muy significativos del siglo XX (como K. Rahner o H. Mühlen). No ha querido ofrecer una solución definitiva, pues no existe (y de existir sería dictatorial), pero nos ha llevado al lugar donde la experiencia y reflexión sobre el Espíritu Santo nos permite vislumbrar la armonía y belleza salvadora de Dios, desde el mismo fondo de nuestra humanidad, abierta al misterio de la vida.

BIBL. No existen aún unas obras completas de Y. M. Congar, como sería deseable. Para una introducción a su pensamiento, con bibliografía básica, cf. D. Blakebrough, *El adiós y la herencia de Congar* (Madrid 1995); J. Bosch, *A la escucha del cardenal Congar* (Madrid 1994); Jean-Pierre Jossua, *Le Pére Congar–la théologie au service du peuple de Dieu* (París 1967); R. Pellitero, *La teología del laicado en la obra de Yves Congar* (Pamplona 1996); M. Muñoz, *Yves-M. Congar, su concepción de teología y de teólogo* (Barcelona 1994); U. von Plettenberg, *In gemeinsamer Verantwortung. Amt und Laikat in der Kirche nach Yves Congar und dem Zweiten Vatikanischen Konzil* (Trier 2005); P. Colombo, *Y. Congar. Per una Chiesa dello spirito* (Milán 2007).

CONSOLINO, Franca Ela (n. 1945)

Historiadora italiana, de origen católico, profesora de Literatura Latina de la Facultad de Letras de la Universidad de L'Aquila. Se ha especializado en el estudio de los comportamientos so-

ciales en el cristianismo antiguo, teniendo en cuenta, de un modo especial, la perspectiva de las mujeres. De esa forma ha mostrado la realidad de un cristianismo social, que está escondida detrás de los discursos oficiales de la jerarquía católica y de la historia normativa que silencia de ordinario a las mujeres.

BIBL. «Modelli di comportamento e modi di santificazione per l'aristocrazia femminile d'occidente», en A. Giardina (ed.), *Istituzioni, ceti, economie* (Roma-Bari 1986, 273-299); «Modelli di santità femminile nelle più antiche Passioni romane», *Augustinianum* 24 (1984: 83-113). Entre las obras que ha editado, cf. *Pagani e Cristiani da Giuliano L'Apostata al Sacco di Roma*: Atti Del Convegno Internazionale di Studi Rende (Roma 1995); *L'adorabile Vescovo di Ippona*: Atti Del Convegno di Paola (Roma 2001); *Forme Letterarie nella Produzione Latina di IV-V Secolo: Con uno Sguardo a Bisanzio* (Roma 2003); *Roma al Femminile* (Bari 1994).

CONTRERAS, Francisco (1948-2009)

Sacerdote y teólogo católico, claretiano, doctor en Teología, licenciado en Filología Semítica y diplomado en Cinematografía. Ha sido catedrático de Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Granada, hombre de palabra cercana, comunicador y poeta. Se ha especializado en el estudio del libro del Apocalipsis, desde una perspectiva exegética, simbólica y teológica, como lo muestran sus cuatro libros dedicados al tema. Ha sido un hombre de la palabra compartida, del pensamiento hecho comunión. Ha muerto joven, ha dejado una estela de presencias.

BIBL. *El Espíritu en el Libro del Apocalipsis* (Salamanca 1987); *El Señor de la vida. Lectura cristológica del Apocalipsis* (Salamanca 1991); *Estoy a la puerta y llamo (Ap 3,20), Estudio temático* (Salamanca 1994); *La nueva Jerusalén, esperanza de la iglesia* (Salamanca 1998). Ha sido, sobre todo, un poeta, un comunicador de alma, como muestran sus obras más cercanas a la vida, en línea poética: *El Cristo de San Damián y San Francisco de Asís* (Madrid 2006); *María, belleza de Dios y madre nuestra: comentario literario-teológico a los más hermosos poemas marianos del siglo XX* (Estella 2004); *A la sombra de Dios Trinidad* (Estella 2000); *El Espíritu, fuente viva de amor* (Madrid 1998); *Leer la Biblia como Palabra de Dios. Claves teológico-pastorales de la Lectio Divina en la Iglesia* (Estella 2009).

CONZELMAN, Hans (1915-1989)

Exegeta y teólogo alemán de tradición protestante. Estudió en Tubinga y Marburgo, siendo discípulo de H. von ↗ Soden y R. Bultmann. Tras la guerra del 1939-1945 tuvo que trabajar, en medio de grandes dificultades, para preparar su tesis de habilitación sobre el evangelio de Lucas: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubinga 1954; versión cast. *El centro del tiempo. La teología de Lucas,* Madrid 1974), que le abrió las puertas para la investigación y la docencia. Conzelmann supone que Lucas ha sido el primer «historiador» del cristianismo, aquel que ha convertido el mensaje profético de Jesús y la experiencia existencial de Pablo en una religión organizada, con una visión sucesiva del tiempo: con un antes (Antiguo Testamento), un ahora (la etapa de Jesús) y un después o futuro (que se abre desde ahora hasta la parusía). A su juicio, el cristianismo ha nacido como religión organizada a causa del retraso de la parusía, cuando, para conservar algunos elementos del mensaje ético de Jesús, hubo que recrearlo, convirtiéndolo en principio de una religión de la historia sagrada, que ha podido pactar después con el pensamiento griego e institucionalizarse en la línea del derecho romano. Lucas habría sido, por tanto, el primero de los «protocatólicos». Desde esa perspectiva, Conzelmann publicó después su comentario a los Hechos de los Apóstoles (*Die Apostelgeschichte*, Tubinga 1963) y escribió una teología del Nuevo Testamento (*Grundriß der Theologie des Neuen Testaments,* Múnich 1967), donde ha querido sistematizar y desarrollar las aportaciones de la teología de R. ↗ Bultmann para uso de los estudiantes. También ha escrito una historia básica del cristianismo primitivo (*Geschichte des Urchristentums*, Gotinga 1969).

BIBL. Parte de sus trabajos mejores han sido reunidos en *Theologie als Schriftauslegung. Aufsätze zum Neuen Testament* (Múnich 1974).

COPÉRNICO, Nicolás (1473-1543)

Sacerdote y científico católico polaco, el primero en defender de un modo científico consecuente el heliocentrismo. Había estudiado en las universidades de Cracovia (1491-1494), Bolonia

(1496-1499) y París (1500). Más tarde fue canónigo y administrador eclesiástico, desarrollando una teoría astronómica, que no llegó a publicar, quizá por miedo a la reacción de la Iglesia, pero, más probablemente, por preocupación científica. Su libro *De Revoluciones Orbium Coelestium,* es decir *Sobre las Revoluciones de las Esferas Celestes,* publicado el 1543, tras su muerte, marca el comienzo de la astronomía moderna. Las ideas principales de su libro son: 1) El centro del universo se encuentra cerca del Sol. 2) En torno al Sol giran Mercurio, Venus, la Tierra y la Luna, Marte, Júpiter y Saturno. 3) La Tierra tiene tres movimientos: la rotación diaria, la revolución anual y la inclinación anual de su eje. La novedad mayor de la hipótesis de Copérnico está en el hecho de que sustituye la visión de un cosmos cerrado y jerarquizado, con el hombre como centro de la tierra y de todo lo que existe, por un universo que tiende a ser infinito (y que por tanto ya no tiene un centro). De esta manera, la naturaleza pierde su carácter sagrado, en el sentido antiguo, en contra de lo que parecía haber dicho la Biblia, como muestra la controversia posterior en torno a ↗ Galileo. Pero, en esta línea, el hombre, que deja de ser centro físico del cosmos, puede empezar a considerarse centro «racional» del universo, como pondrá de relieve la ciencia y la filosofía posterior, en un camino representado por ↗ Descartes y Hegel, por poner dos ejemplos. Ciertamente, la naturaleza podrá seguir tomándose como sagrada (↗ Teilhard de Chardin), pero en un sentido distinto, desde la perspectiva de una razón universal o de un Dios trascendente. En esa línea, el descubrimiento de Copérnico y toda la física y astronomía posterior puede servir y ha servido de ayuda para la comprensión del cristianismo, como puso de relieve ↗ Kant al hablar de una «revolución copernicana» en la visión del hombre, del mundo y de Dios.

Copleston, Frederick Charles
(1907-1994)

Filósofo inglés, convertido de joven al catolicismo y miembro de la Compañía de Jesús. Su obra más importante es una monumental *Historia de la filosofía*, que se sigue editando y traduciendo a diversos idiomas (en castellano, en cuatro volúmenes, Barcelona 2000-2004) y que ha marcado el pensamiento de muchos cristianos de la segunda mitad del siglo XX. Copleston era un escolástico, pero conocía perfectamente la filosofía moderna, como muestra un famoso debate que mantuvo en 1948 con Bertrand Russell, uno de los grandes lógicos del siglo XX, que defendía una posición agnóstica. Copleston, en cambio, retomó las posturas clásicas de la metafísica tomistas. Se enfrentaron de esa manera el neopositivismo lógico de Russell y la mejor ontología tradicional del cristianismo europeo. Es posible que los argumentos de Copleston no respondan a los intereses y experiencias del pensamiento cristiano actual, más centrado en la temática de la teodicea bíblica. Pero también se encuentran ya superados (y quizá de un modo más radical) los argumentos del neopositivismo de Russell. Sea como fuere, el tema sigue siendo importante, para el pensamiento cristiano, lo mismo que la controversia que Copleston mantuvo el año 1949 con otro positivista, A. J. Ayer.

Bibl. B. Russell y F. Ch. Copleston, *Debate sobre la existencia de Dios* (Valencia 1978). Cf. también, *Filosofías y culturas* (México 1984).

Cordovilla Pérez, Ángel (n. 1968)

Sacerdote y teólogo católico español, de la diócesis de Salamanca. Se ha doctorado en la Universidad Gregoriana de Roma y es profesor de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid. Ha estudiado de un modo especial el pensamiento de dos teólogos católicos: Karl Rahner (1904-1984) y Hans Urs von Balthasar (1905-1988), centrándose de un modo especial en la realidad de Dios y en el sentido de la salvación cristiana.

Bibl. Ha escrito, además de varios trabajos de especialidad en revistas teológicas, *Gloria de Dios y salvación del hombre. Una aproximación al cristianismo* (Salamanca 1997) y *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar* (Salamanca 2004); *El ejercicio de la teología* (Salamanca 2007).

Cornelio a Lapide (1547-1637)

Se llamaba Cornelis Cornelissen van den Oteen y fue un teólogo y exe-

geta católico belga, de la Compañía de Jesús. Estudió en Maastricht y Colonia y fue profesor de Exégesis en la Universidad de Lovaina y en el Colegio Romano de la Compañía de Jesús. Es quizá el exegeta más culto y prolífico de principios del siglo XVII. Escribió comentarios a todos los libros de la Biblia (con la excepción de los Salmos y Job). A juicio de los especialistas, esas obras son dispares y no aportan grandes novedades. Todos admiten su celo pastoral, pero muchos exegetas modernos afirman que C. Lapide se limitó a recoger y sistematizar lo que ya se sabía, desde una perspectiva más pastoral que científica. De todas formas, sus obras no tenían como finalidad la enseñanza en cuanto tal, sino que estaban pensadas como textos de apoyo para los predicadores.

BIBL. Se han hecho muchas ediciones completas de sus obras. Entre ellas la de Amberes (en 1861, 10 volúmenes) y la de Lyon (1865/1866, en 20 volúmenes).

CORTINA, Adela (n. 1947)

Filósofa católica española. Estudió en la Universidad de Valencia y se doctoró con una tesis sobre *Dios en la filosofía trascendental kantiana* (1976, edición en Pontificia, Salamanca 1981), enseñando por un tiempo en institutos de enseñanza media. Se especializó más tarde en la universidad, profundizando en la ética y en la sociología de la religión, a partir de los trabajos de M. Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, como muestran sus dos obras fundamentales: *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt* (Madrid 1985) y *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria: ética y política en K. O. Apel* (Salamanca 1985). Desde 1981 es profesora de Filosofía de la Universidad de Valencia, junto a su marido Jesús Conill, también filósofo, realizando una labor encomiable al servicio de un pensamiento cristiano, entendido como expresión de una apertura a la vida en libertad y en creatividad personal y social, al servicio de la justicia. Adela Cortina es la referencia moral más significativa del pensamiento hispano de la actualidad, en una línea de cristianismo dialogante.

BIBL. *El quehacer ético. Guía para la educación moral* (Madrid 1996); *Ética civil y religión* (Madrid 1995); *La ética de la sociedad civil* (Madrid 1994); *La moral del Camaleón* (Madrid 199); *Ética sin moral* (Madrid 1990); *Ética aplicada y democracia radical* (Madrid 1993); *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica* (Madrid 1994). Entre sus obras en general, *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía* (Madrid 1997); *El mundo de los valores. Ética mínima y educación* (Santafé de Bogotá 1998); *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (Madrid 2001); *Por una ética del consumo. La ciudadanía del consumidor en un mundo global* (Madrid 2002); *Covenant and Contract. Politics, Ethics, and Religion* (Lovaina 2003); *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI* (Oviedo 2007).

Cox, Harvey (n. 1929)

Teólogo y filósofo de la religión, norteamericano, de tradición protestante (de la Iglesia Bautista). Ha enseñado en la Universidad de Harvard. Su fama está vinculada a la publicación de un libro titulado *The Secular City*, 1965 (versión cast. *La ciudad secular,* Barcelona 1968), donde mostraba que la Iglesia cristiana no puede presentarse ya como una institución sacral dominante dentro de la sociedad, sino que ha de verse como una comunidad de fe, de experiencia mística y de compromiso fraterno dentro de un mundo secularizado. A partir de aquel libro y a lo largo de cuarenta años de enseñanza teológica (que culminan en su obra *When Jesus came to Harvard. Making moral choices today,* Boston 2004), H. Cox ha sido un inspirador y promotor incansable de la apertura religiosa y de la presencia liberadora del cristianismo en un plano cultural y social, como he tenido ocasión de observar, en algún congreso donde hemos compartido mesa y trabajo. Partiendo del hecho de la secularización, entendida de manera positiva (como algo que responde a la misma dinámica del evangelio de Jesús), H. Cox intenta recrear el imaginario de las tradiciones religiosas, pero en claves de libertad y respeto mutuo, de diálogo y justicia, superando un fundamentalismo ignorante (son sus palabras) que amenaza con dominar sobre muchos cristianos de Estados Unidos. Cox se encuentra, al mismo tiempo, interesado en el estudio de los símbolos religiosos de otras culturas, como pueden ser los de los pueblos africanos y afroamericanos. La misma experiencia de la secularización le permite iniciar un diá-

logo distinto y respetuoso con las tradiciones religiosas y sociales de otros pueblos y culturas, fuera del campo dominante de un tipo de judeocristianismo norteamericano.

BIBL. Cf. también *Silencing of Leonardo Boff: Liberation Theology and the Future of World Christianity* (Oak Park 1988). En castellano: *La ciudad secular* (Barcelona 1968); *No dejéis a la serpiente* (Barcelona 1968); *La fiesta de locos. Para una teología feliz* (Madrid 1972); *El cristiano como rebelde* (Madrid 1974); *La seducción del espíritu. Uso y abuso de la religión del pueblo* (Santander 1979); *La religión en la ciudad secular. Hacia una teología postmoderna* (Santander 1985).

CRANMER, Thomas (1489-1556)

Teólogo, reformador y arzobispo de Canterbury, ejecutado como hereje por los promotores de la restauración católica de Inglaterra. Estudió en Cambridge e intervino en el divorcio de Enrique VIII y Catalina de Aragón (1529), y en su política posterior (en el *Acta de Supremacía* del rey sobre la Iglesia y en su matrimonio con Ana Bolena y posterior divorcio). Su aportación a la «reforma» luterana se expresó en varias obras de gran importancia para el anglicanismo: 1) La formulación de los *Diez Artículos* fundamentales de la fe anglicana (1536). 2) La nueva edición de la Biblia en inglés, según la traducción de Tyndale. 3) Y sobre todo la publicación del *Libro de la Oración Común (Book of the Common Prayer)*, que ha marcado la vida litúrgica del anglicanismo. Tras la muerte de Enrique VIII y de Eduardo VI (1537-1553, que fue rey del 1547 al 1553), con la coronación de la reina católica María I de Inglaterra (María Tudor), que reinó del 1553 al 1558, Cranmer cayó en desgracia y fue juzgado como hereje y condenado a la hoguera el año 1556 (después de haberse retractado y de haber rechazado la retractación). Su figura llena una época difícil de la Iglesia de Inglaterra y del conjunto de la cristiandad, y ha de entenderse a la luz de las circunstancias de su tiempo.

BIBL. Edición de su obra en J. I. Packer, *The Work of T. Cranmer* (Appleford 1964).

CROATTO, Severino (1930-2004)

Exegeta, fenomenólogo de la religión y teólogo católico argentino. Estudió en el Instituto Bíblico de Roma y en la Universidad Hebrea de Jerusalén. Fue profesor de Antiguo Testamento e Historia de las Religiones en la Facultad de Teología de San Miguel, Buenos Aires, y en la Universidad de Buenos Aires. Después de su renuncia al sacerdocio católico, enseñó en la Facultad de Teología Protestante (ISEDET) de Buenos Aires. Publicó más de treinta libros sobre exégesis y teología bíblica, entre los que sobresalen sus dos trilogías, dedicadas al Génesis y a Isaías: a) Sobre el Génesis: *El hombre en el mundo. Creación y designio – Estudio de Génesis 1:1-2:3* (Buenos Aires 1974); *Crear y amar en libertad. Estudio de Génesis 2:4-3:24* (Buenos Aires 1986); *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco. Comentario de Gn 4-11* (Buenos Aires 1997). b) Sobre Isaías: *Isaías 1-39. Comentario bíblico ecuménico* (Buenos Aires 1989); *Isaías (40-55). La liberación es posible* (Buenos Aires 1994): *Isaías 56-66. Imaginar el futuro* (Buenos Aires 2001). Estas dos trilogías ofrecen el mejor material que actualmente existe en castellano para el estudio de esos dos textos básicos de la tradición judía y cristiana (Gn 1-11 e Is). Desde una perspectiva más amplia, su obra más significativa en el campo de la cultura bíblica es *Experiencia de lo sagrado y tradiciones religiosas. Estudio de fenomenología de la religión* (Estella 1997). Esta obra consta de dos partes básicas. La primera está dedicada a la experiencia religiosa y a sus manifestaciones. La segunda ofrece un análisis de textos religiosos, que sitúan la experiencia bíblica y todo el despliegue del Antiguo Testamento a la luz de las tradiciones religiosas de la humanidad.

CROSSAN, John Dominic (n. 1934)

Exegeta e historiador de origen irlandés (nacido en Tipperary) y de tradición católica. Se trasladó de joven a Estados Unidos, como religioso de los Siervos de María, estudiando allí y en el Instituto Bíblico de Roma. Más tarde renunció al sacerdocio para enseñar con más libertad y vivir como casado en la Iglesia católica. Ha sido uno de los fundadores del Jesus Seminar y es en la actualidad (con ↗ Sanders y Dunn) uno de los exegetas más influyentes, no sólo en el mundo católico, sino también entre los protestantes y

agnósticos. A diferencia de E. P. ↗ Sanders, Crossan ha puesto más de relieve el aspecto social del mensaje de Jesús y sus implicaciones en el campo económico, en la línea de una transformación radical de las condiciones de la vida humana. En esa línea, afirma que el Dios de Jesús era un Dios de *resistencia* no violenta frente al mal tanto estructural como individual. Creyendo en ese Dios, que es gratuito pero no pasivo ni intimista, Jesús no quiso situarse en un plano militar, sino de transformación personal y de justicia económica. No fue activista guerrero, como algunos macabeos (1 Mac), pero tampoco un defensor pasivo del martirio como otros (4 Mac).

A su juicio, Jesús no esperó un milagro espectacular de Dios, ni vinculó el martirio con la rebelión armada, pero no permaneció neutral, esperando que lo mataran, dejando que Dios resolviera después (desde fuera) los problemas de la sociedad, sino que se comprometió activamente, en la línea de una justicia que brota del amor. Así fue promotor de un movimiento de transformación radical, no armada, desde el contexto de la vida social y personal de los campesinos galileos, empezando por abajo, desde los pobres y expulsados del sistema, para buscar con ellos y para ellos un tipo de comunión y justicia universal, en este mismo mundo. Crossan piensa que Jesús fue Mesías de los pobres (en un sentido extenso), destacando el aspecto social de su mensaje, en línea de justicia, más que de perdón sacral. Estrictamente hablando, no vino a perdonar pecados ni a limpiar impurezas (para eso estaban los sacerdotes), sino a ofrecer una esperanza de vida a los pobres, abriendo un camino para la reconciliación y perdón de las deudas, en la línea del Padrenuestro (cf. Mt 6,12). Más que reformador religioso (en plano sacral o ritual), profeta penitencial o Mesías espiritualista, Jesús fue mensajero y promotor de la justicia social, vinculada al perdón de las deudas y de la comida compartida (en plano económico y social). El movimiento de Jesús no estaba centrado en el ascetismo religioso (que era un lujo para los que tenían comida y techo, esposa e hijos, sino en el compromiso a favor de los indigentes y desposeídos, dentro de una sociedad campesina, oprimida bajo el peso de la comercialización rural que había condenado a la pobreza a gran parte de la población.

La obra más significativa de Crossan es *Jesús. Vida de un campesino judío* (Barcelona 1994, original de 1991), condensada en *Jesús, una biografía revolucionaria* (Barcelona 1996). Ella sitúa a Jesús en el entorno social y religioso de su tiempo, presentándolo como sabio (casi en la línea de los cínicos), carismático ambulante (sanador) y amigo de la mesa compartida. Es muy significativa su interpretación de la muerte de Jesús y de los orígenes de la Iglesia, tal como aparece en *El nacimiento del cristianismo* (Santander 2002, original 1999).

BIBL. Cf. también *Sayings Parallels. A Workbook for the Jesus Tradition* (Filadelfia 1986); *The Essential Jesus – Original Sayings and Earliest Images* (Nueva York 1998); *The Cross that Spoke The Origins of the Passion Narrative* (San Francisco 1988); *Who killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (San Francisco 1995). Sus últimas obras (escritas en colaboración con J. L. Reed) han puesto de relieve las implicaciones sociales y religiosas del movimiento de Jesús: *Jesús desenterrado* (Barcelona 2003); *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y del mundo del apóstol de Jesús* (Estella 2006).
WEB: www.johndominiccrossan.com

CULLMANN, Oscar (1902-1999)

Teólogo protestante. Nació en Estrasburgo (Alsacia, que entonces era Alemania y ahora Francia). Ha enseñado en Alemania, Francia y Suiza. Su primera formación fue de carácter «liberal», en la línea del protestantismo humanista germano de principios del siglo XX, dominado por el pensamiento de ↗ Schleiermacher, que presentaba a Jesús como ejemplo de hombre religioso, moralmente perfecto; Dios podía definirse como hondura de ese mismo ser humano, dentro de un esquema cercano al panteísmo. Pero su evolución teológica y personal le lleva a descubrir y poner de relieve el carácter histórico y trascendente del cristianismo, tal como lo indican las obras que ha publicando desde 1941.

1. *Investigaciones básicas*

La novedad teológica de O. Cullmann quedó fijada en una serie de tra-

bajos fundamentales, elaborados a partir de un motivo central que es la *historia de la salvación* (la salvación como historia), publicados entre 1941 y 1966. Ésos son los años de máximo influjo de su teología, que muchos interpretan en línea ecuménica, sobre todo desde una perspectiva católica. Presentaré aquí esos trabajos principales (con la excepción de la cristología), poniendo de relieve los años de su publicación (1941 al 1965), que marcan el período de su mayor actividad. Éste es el sumario de su producción teológica:

a) *1941.* Cullmann publicó ese año *Königsherrshaft Christi und Kirche im Neuen Testament* (Zúrich 1941; versión cast. «La realeza de Cristo y la Iglesia en el Nuevo Testamento», en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva*, Madrid 1971, 13-61). En el lugar donde otros teólogos ponían unas verdades eternas de fe ha situado Cullmann la presencia histórica de Cristo como Señor en la comunidad cristiana. Esa presencia, explicitada sobre todo en claves sacramentales, introduce a los creyentes en el centro de una tensión fuerte que les lleva del *ya* de Cristo (el pasado de su vida pascual) al *todavía no* de su plenitud escatológica. Ese mismo año escribió un trabajo titulado *Les premières confessions de foi chretiènnes,* RHPR 21 (1941) 77-100; 22 (1942) 30-42 (versión castellana *Las primeras confesiones de fe cristianas,* en *o. c.* 63-121), mostrando que el centro de la fe cristiana no se encuentra en una confesión trinitaria, conforme al credo de Nicea, sino en la acción histórica de Dios en Cristo. Las confesiones primeras de la Iglesia son de tipo cristológico y se centran en el señorío presente de Jesús (mirado básicamente como Kyrios), que aparece como signo y/o presencia total de Dios. Ese señorío ha de entenderse dentro de un esquema de historia de salvación: desde el pasado de su entrega pascual, en tensión abierta hacia el futuro de su culminación escatológica.

b) *1944.* Cullmann publica un famoso trabajo titulado *Urchristentum und Gottesdienst,* Zúrich 1944 (recogido en *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Madrid 1971, 143-179, 181-296), siendo quizá el autor protestante que más ha destacado el carácter cultual o sacramental de la Iglesia, centrada en el bautismo y sobre todo en la eucaristía. Por eso ha sido muy valorado por los católicos. Pero, a su juicio, los sacramentos no se entienden como vinculación de los creyentes con un Dios o Cristo eterno, sino expresión del arraigo de los cristianos en la historia de la salvación que culmina y se centra en Cristo. En contra de una lectura gnostizante y/o existencial de Juan, Cullmann ha destacado el carácter sacramental e histórico de su evangelio, emparentado con un tipo de heterodoxia sacral del judaísmo precristiano de Palestina.

c) *1946.* Cullmann presenta su obra clave, *Christus und die Zeit* (Zúrich 1946; versión cast. *Cristo y el tiempo,* Barcelona 1968), donde ofrece uno de los análisis teológicos más importantes del siglo XX, superando un tipo de dualismo ontológico que había dividido los niveles de historia y de supra-historia. Lo que otros han podido llamar *suprahistoria* se identifica para Cullmann con la misma historia cristiana de la salvación. El paganismo había cultivado el mito del eterno retorno, el ciclo sin fin en el que todo vuelve para ser siempre lo mismo. El platonismo y gran parte de la teología cristiana, influida por el pensamiento griego, había situado la eternidad por encima del tiempo. Para Cullmann, en cambio, la novedad de la religión bíblica consiste en la visión lineal del tiempo sagrado salvador, siguiendo un modelo elaborado en gran parte por el judaísmo (por el Antiguo Testamento). Pero el judaísmo sitúa el centro del tiempo en el futuro (en la escatología). Por el contrario, los cristianos lo sitúan en la historia pascual de Jesús, ya realizada. Entre ese pasado y el futuro de la culminación escatológica emerge el presente tenso e iluminado de la Iglesia y de cada uno de los creyentes.

d) *1952*. Siendo de tradición y confesión protestante, Cullmann ha querido estudiar la figura de Pedro desde un punto de vista bíblico y eclesial y lo ha hecho en *Petrus: Jünger, Apostel, Märtirer* (Zúrich 1952). En esta obra cumbre del diálogo ecuménico, él muestra y confiesa que Pedro ha realizado una función de primado en el principio de la Iglesia. La diferencia de esa tesis respecto a la católica usual está en el hecho de que Cullmann piensa que aquella función primada de Pedro se ha cumplido y culminado en el mismo apóstol, que la ha realizado, sin pasar a la historia posterior de la Iglesia (que

no necesita ya un tipo de Papa semejante a Pedro). A su juicio, la tradición fundante de Pedro termina y se cierra en la Iglesia apostólica; los católicos piensan que ella continúa.

e) *1956.* Cullmann ha estado siempre preocupado por el tema político del cristianismo, como muestra su obra *Der Staat im Neuen Testament* (Tubinga 1956; versión cast. *El Estado en el Nuevo Testamento*, Madrid 1966). Esta obra, unida a otras posteriores, como *Jesús y los revolucionarios de su tiempo* (Madrid 1973), se sitúa en la línea protestante clásica de separación entre la Iglesia (centrada en el culto y el testimonio de fe) y el Estado (ocupado de las cosas temporales). Ciertamente, la Iglesia debe oponerse al Estado satanizado; pero ella no tiene una función social positiva o transformante en este mundo. Son muchos los que piensan que esta visión política de Cullmann resulta restrictiva, pero ella ha influido en toda la teología protestante de la segunda mitad del siglo XX.

g) *1962.* Otro de los temas preferidos de Cullmann ha sido la diferencia entre inmortalidad y resurrección, como muestra en *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten* (Stuttgart 1962; versión cast. *La inmortalidad del alma o la resurrección de los cuerpos*, Madrid 1970). Conforme a su visión de la historia, Cullmann niega la inmortalidad ontológica del alma, pues el cristianismo es religión de presencia de Dios en la historia, no de eternidad de Dios o del alma. Se funda para ello en la antropología bíblica, que sería de tipo no dualista, en contra de la griega, que distingue entre cuerpo mortal y alma inmortal. Dentro de la historia de salvación, la resurrección se entiende como recreación de toda la persona. Este librito, exegéticamente discutible, ha tenido un influjo inmenso dentro de la antropología católica de los últimos decenios.

h) *1965*. Éste es, a mi juicio, el año decisivo de la producción teológica de Cullmann, que coincide con la culminación del Concilio Vaticano II, donde él participa como observador activo. Éste año publica su *Heil als Geschichte* (Tubinga 1965; versión cast. *La historia de la salvación*, Barcelona 1967). Ésta es una obra de controversia y reafirmación temática, escrita con gran erudición, respondiendo a las críticas y malentendidos que ha suscitado su pensamiento, en especial el de *Cristo y el Tiempo.* Ofrece una profunda visión panorámica de las escatologías cristianas de la primera mitad del siglo XX, desde ↗ Schweitzer a Pannenberg, pasando por C. H. ↗ Dodd y dialogando sobre todo con R. Bultmann y algunos de sus discípulos o sucesores (E. Fuchs y E. Käsemann, E. Grässer y W. G. Kümmel); aquí llega al final de sus planteamientos, mostrándonos la grandeza y límites de su proyecto teológico, como indicaremos en las reflexiones que siguen.

2. *Historia de la salvación. El tema del tiempo*

Paso así del desarrollo histórico de la obra de Cullmann a centrarme en su contenido básico, recordando que él ha querido superar no sólo a R. ↗ Bultmann (con su escatología existencial), sino también a la escuela de la *escatología consecuente* de A. ↗ Schweitzer y de sus discípulos suizos (F. Buri, M. Werner), quienes de tal forma acentúan el *todavía no* de la salvación que vacían de sentido el *ya* de la historia pasada de Jesús y el ahora de su presencia en la Iglesia. También ha querido superar la *escatología dialéctica* (de K. ↗ Barth) y la *presentista* de C. H. Dodd, según las cuales no existiría verdadero avance temporal, pues historia y supra-historia se conciben como dos niveles de la realidad que se cruzan en Cristo, en una dialéctica que algunos comparan con un nuevo platonismo. Tampoco puede contentarse con la *escatología existencial* de R. ↗ Bultmann, que acaba diluyendo la novedad (objetividad) de la historia cristiana en la historicidad de la decisión interior de los creyentes.

Cullmann pone de relieve el carácter *pasado* (vida y muerte), *presente* (influjo actual en la Iglesia) y *futuro* (plenitud escatológica) de Jesús en la historia de la salvación. Por eso, el futuro no puede interpretarse partiendo de la presencia infinita y siempre trascendente de Dios (línea de Barth), ni a partir del puro despliegue interior del ser humano que busca su autenticidad (Bultmann), sino que ha de incluirse en la línea del proceso que se inicia con la historia de Israel, se centra en Cristo, se explicita en la Iglesia y culmina en la nueva creación, que vendrá a realizarse en la segunda venida del Cristo. Eso significa que deben opo-

nerse dos modelos: *el tiempo griego*, reflejado por el platonismo, que vincula eternidad y eterno retorno, y el *tiempo cristiano*, como historia lineal, que se dirige hacia una meta de culminación salvadora.

El *tiempo griego* (y de alguna forma el mismo tiempo oriental: hindú, budista o taoísta) está modelado sobre la visión de una naturaleza donde todo se repite, en ciclos siempre iguales, de manera que para alcanzar su verdad o salvación el alma u hondura del ser humano debe liberarse de esos ciclos, salir de esa cárcel de tiempo que se enrosca en sí mismo y ascender a un nivel intemporal de eternidad. Por el contrario, el *tiempo judío o cristiano* aparece como medio de salvación: para alcanzar su verdad, el ser humano no debe salir del tiempo sino culminarlo, alcanzando su plenitud escatológica:

> «Para el cristianismo primitivo, así como para el judaísmo bíblico..., la expresión simbólica del tiempo es *la línea ascendente*, mientras que para el helenismo es el círculo. Puesto que, según el pensamiento griego, el tiempo no es concebido como una línea ascendente, con un principio y un final, sino como un círculo, la sumisión del hombre al tiempo será necesariamente sentida como una servidumbre y una maldición. El tiempo se extiende según un ciclo eterno en el que todas las cosas se reproducen. De aquí proviene el hecho de que el pensamiento filosófico griego sea incapaz de resolver el problema del tiempo» (*Cristo y el tiempo,* 39-40).

Cullmann supone que, a lo largo de los siglos, la Iglesia oficial ha devaluado el mensaje cristiano interpretándolo en categorías griegas de dualismo antihistórico (tiempo-eternidad) y de ontología conceptual (naturalezas eternas, personas desligadas de la historia). Por eso, para volver al evangelio es necesario *deshelenizarlo*, situándolo de nuevo en su raíz bíblica, sin dejarse llevar por los encantamientos heideggerianos y desmitologizadores de Bultmann, que en el fondo retoman otra vez el helenismo. Este retorno programado a la concepción bíblica del tiempo constituye un reto cultural de primera magnitud, como ha visto el filósofo judío K. Löwith:

> «O. Cullmann ofrece la interpretación más clara y consistente de la concepción cristiana de la historia de la salvación. Puede objetarse que la exposición de Cullmann es una *construcción* filosófica más que una exégesis fiel. Pero en defensa de ella... he de afirmar que una *exégesis constructiva* debe ser una *construcción,* porque ella explica, complementa y refuerza las indicaciones e implicaciones fragmentarias de la "letra" en el "espíritu" de todo el contexto; así revela la lógica del Nuevo Testamento» (*El sentido de la historia,* Madrid 1973, 205, nota 1).

Según esto, Cullmann *construye* su visión del tiempo a partir de los datos y experiencias que la ofrece la Biblia, especialmente el Nuevo Testamento cristiano. Es evidente que al hacerlo escoge unos textos y selecciona unas perspectivas, para ofrecer su lectura de conjunto de la novedad cristiana. A partir de este esquema, podemos distinguir cinco momentos del tiempo seguir la historia de la salvación. a) *Principio. Dios antes de la creación*. En el principio no se encuentra la eternidad como algo supra- o extra-temporal sino Dios como aquel que puede crear y revelarse a sí mismo (por el Cristo). Este Dios no es supra-tiempo (ser extraño o ajeno al proceso temporal) sino principio del tiempo. b) *Despliegue. Antiguo Testamento.* Corresponde, simbólicamente, a lo que los neoplatónicos y toda la tradición cristiana medieval llamaba el *exitus* o expansión (salida) divina. Dios mismo se despliega suscitando un tiempo que no se identifica consigo (el tiempo no es Dios), pero que explicita y revela el sentido más hondo de su ser. Dentro de este despliegue, se va expresando, según Cullmann, el principio de la concentración y representación: el tiempo y la humanidad se condensan en un pueblo histórico (Israel), ese pueblo se condensa en un «resto» (algunos elegidos: figuras mesiánicas, profetas, etc.). c) *Centro: Cristo.* Los judíos piensan que el proceso anterior del tiempo se abre y culmina, de un modo directo, en la escatología, de forma que podemos pasar ya de Israel al fin del tiempo. Por el contrario, los cristianos confiesan que el tiempo se ha condensado y plenificado en Jesucristo (en su mensaje, vida y pascua). Por eso, Jesús es la expresión total y/o revelación completa de Dios, principio del proceso, siendo a la vez condensación de la historia de Is-

rael y de la humanidad entera. Eso significa que el sentido del tiempo (el mismo ser de Dios y de la historia cósmica y/o humana) se ha revelado y realizado ya en Jesús. d) *Repliegue expansivo. Nuevo Testamento: Iglesia.* Corresponde a lo que platónicos y medievales llamaron el *redditus* o retorno de todo a lo divino. Pero ese retorno no implica vuelta a la eternidad (que no existe en sí) sino cumplimiento del tiempo. Para los judíos, ese cumplimiento debería haberse identificado con el acontecimiento mesiánico, anulando así el tiempo «intermedio» entre la venida mesiánica y la escatología (así pensaron también A. Schweitzer y sus discípulos). Pues bien, Cullmann afirma que la novedad del cristianismo consiste en haber descubierto y desplegado entre el centro (Jesús) y el final del tiempo (escatología) una historia misionera y sacral de salvación, que está personificada en la Iglesia. Este *repliegue expansivo* invierte el orden del *despliegue representativo* del Antiguo Testamento: ya no se pasa de un modo vicario de los muchos al Único (Jesús) sino, al contrario: ahora se pasa, en gesto sacramental y misionero, del Único que es Jesús a la humanidad completa. e) *Fin: el Dios escatológico.* El mismo Dios del principio, que se ha revelado en un camino cuyo centro y plenitud es Cristo, se convertirá, culminada la obra cristiana, en Dios final donde Cristo queda incluido y con él todos los salvados en gesto de resurrección recreadora. Frente al ideal de la salvación intemporal de las almas, Cullmann ha desarrollado de forma esquemática la certeza esperanzada de la salvación (resurrección, culminación) del verdadero camino de la historia donde quedan incluidos los humanos que logran realizarse plenamente en Cristo. De esta forma, el mismo Dios del principio es Dios del final. Pero no lo es del mismo modo: Dios no vuelve a ser lo que era, como en los círculos del eterno retorno, sino que llega a hacerse y ser lo que no era, incluyendo dentro de sí el proceso temporal de la realidad, tal como ha venido a expresarse y culminar en Cristo.

3. *Cristología del Nuevo Testamento (1957)*

Dentro del desarrollo temporal de la obra de Cullmann, ya indicada, destaca su obra cumbre, la Cristología, que ahora presentaré por separado. Tras largos decenios de preparación, consciente de ofrecer la aportación decisiva de su larga trayectoria intelectual, a los 55 años, O. Cullmann publicó su Cristología, casi simultáneamente, en francés, alemán e inglés: *Christologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1957 París 1958, Londres 1959). La edición castellana, que yo mismo he prologado y valorado (*Cristología del Nuevo Testamento,* Salamanca 1999), sigue mostrando su influjo en la teología del siglo XX.

Frente a la *desescatologización* propugnada por algunos discípulos de A. Schweitzer, frente a la *desmitologización existencial* de la escuela de Bultmann, Cullmann expone el misterio de Cristo como acontecimiento de salvación objetiva (histórica) que abarca el pasado y futuro de la acción final de Dios, fecundando el presente y capacitándonos para comprender desde Dios el origen de todas las cosas (preexistencia). Cullmann rechaza también lo que él llama la cristología de las esencias (de las naturalezas eternas de Cristo), tal como ha sido defendida por la «ortodoxía tradicional» de las iglesias, sobre todo de la católica. De esa forma, su obra se ha vuelto un campo de batalla intelectual que enmarca de algún modo el pensamiento teológico de la mitad de nuestro siglo XX. Se trata de un texto emblemático, que ha sido combatido por un lado por los «ortodoxos» de procedencia bultmanniana (y del protestantismo neoliberal) y que ha sido también admirado y criticado por los «ortodoxos» dogmáticos de las grandes iglesias. En el fondo de esa obra hay un problema de interpretación teológica, muy cercano a la búsqueda filosófica de su tiempo, como indiqué en *Exégesis y filosofía. El pensamiento de R. Bultmann y O. Cullmann,* Madrid 1972.

Esta cristología ha venido a convertirse en punto de partida exegético y teológico para el pensamiento de muchos católicos y protestantes, especialmente fuera de Alemania. De manera programada, desde su propia opción teórica y doctrinal, Cullmann ha prescindido de los elementos posteriores de la cristología eclesial, vinculados a la persona o naturalezas de Jesús (concilios de Nicea y Calcedonia), para fijarse en los títulos y/o funciones que el Nuevo Testamento ha querido (ha debido) atribuirle a Je-

sús, que pueden ordenarse desde la perspectiva del Jesús histórico, de su venida futura, de su presencia salvadora y de su preexistencia.

4. *Jesús histórico*

En el centro de la historia cristiana de la salvación se encuentra el tiempo terreno de Jesús, las palabras que dijo y las cosas que realizó en el conjunto de su vida y de su muerte. Antes de ser alguien «para mí» (como quieren los existencialistas), Jesús ha sido alguien en sí mismo, en su contexto histórico, en Galilea y Jerusalén. Antes de poder llamarle «Hijo de Dios», en términos que pueden volverse idealismo dogmático de las iglesias, tenemos que verle como un hombre de la historia. En esta línea se sitúan sus títulos de Profeta, Siervo de Dios y Sacerdote. a) *Profeta,* hombre que habla en nombre de Dios, denunciando el pecado del mundo y anunciando (preparando) la culminación de la historia. Muchos judíos pensaban que al final de los tiempos vendría el gran profeta para decir la última palabra de Dios y para abrir los últimos caminos de la historia humana. Pues bien, Cullmann está convencido de que Jesús se ha pensado y presentado a sí mismo como el *Profeta* escatológico en quien viene a culminar la esperanza israelita. Así le han visto e invocado también tras la pascua muchos judeocristianos cuyo mensaje ha venido a perderse en la Iglesia posterior, para reaparecer sin embargo en el islam. b) *Siervo (Servidor) de Dios* es quien realiza su tarea sobre el mundo. Siervos han sido de modo especial los profetas y otros creyentes de la historia israelita. Pues bien, conforme a una experiencia evocada por el Segundo Isaías, muchos israelitas veneraban (e incluso esperaban) la figura de un misterioso Siervo de Dios que debía enseñar a los humanos la lección fundamental de la historia: aceptar y transformar el sufrimiento. Aprender a sufrir y sufrir por los demás: ésta es la única experiencia que puede salvar nuestra historia. En esa línea, Cullmann ha supuesto que Jesús, siendo profeta del final, se descubrió como el Siervo sufriente de Dios. Éste es el milagro más hondo de su vida: Dios le ha hecho portavoz del gran juicio que llega; pero no podrá realizar su tarea triunfando, imponiendo su vida sobre los demás, sino muriendo por ellos. c) *Sumo Sacerdote.* Algunos grupos judíos de aquel tiempo, ahora mejor conocidos por los escritos de Qumrán, esperaban la llegada de un *Mesías sacerdotal*, que debía instaurar el verdadero culto israelita del fin de los tiempos. Jesús no ha sido sacerdote en sentido cultual externo, ni ha querido transformar los ritos del templo de Jerusalén. Pero su misma forma de entender la presencia de Dios y su manera de portarse en la Última Cena y en la muerte, han podido recrear y han recreado, en nueva perspectiva, el más hondo sentido de aquello que buscaba el sacerdocio israelita. Frente al sacerdocio violento y dominador de sadoquitas y aaronitas de Jerusalén, que dominan con sangre (de animales) y dinero sobre el pueblo, se alza el nuevo y eterno sacerdocio de Jesús, abierto a la humanidad entera: el sacerdocio de la esperanza profética unida a la entrega de la propia vida. Por eso, la Carta a los Hebreos lo ha podido interpretar como verdadero y único Sacerdote de la Nueva alianza.

5. *El que ha de venir*

Conforme a la visión de O. Cullmann, Jesús no se ha limitado a proclamar la venida de un reino independiente de su vida, sino que ha integrado en ese mismo reino. Ciertamente, él ha vivido en su propio tiempo y en su entorno, siendo crucificado en los días de Poncio Pilatos. Pero la verdad de su vida, lo mismo que la vida de todos los humanos, se encuentra vinculada a la esperanza del futuro, a la redención completa. Desde ese futuro le llega la fuerza, la certeza del cambio final de los tiempos. Desde ese futuro se va entendiendo a sí mismo como Cristo/Mesías e Hijo del hombre. a) *Cristo/Mesías.* La esperanza dominante del judaísmo de entonces se centraba en la esperanza de un Mesías concebido de manera normal en términos políticos: se necesitaba un gobierno de hombres buenos que acabara con la inmensa violencia e injusticia de la historia anterior, expresando sobre el mundo la verdad del Gobierno de Dios. Lógicamente, para ello resultaba necesaria la llegada del Mesías. Jesús estaba en el fondo convencido de la verdad de esa visión, pero no quiso aceptar en modo alguno los aspectos militares vinculados con ese mesianismo. Sabía que el Reinado

de Dios no se impone por las armas ni por otros medios de violencia. Por eso, evitó ese título a lo largo de su vida, aceptándolo sólo de manera abierta y clara al final de su camino, cuando se hallaba delante de un tribunal que quería condenarle a muerte. Jesús sería Mesías de una forma nueva, como Siervo que sufre, como Hijo del hombre que acepta la muerte y que debe venir en el futuro para instaurar la auténtica humanidad. Así lo han confesado sus seguidores, llamándole Cristo por antonomasia: Jesús es aquel que ha de venir para transformar la historia humana y suscitar la nueva creación. b) *Hijo del hombre*. Este título se encuentra vinculado al de *Hombre nuevo,* Hombre final, que ha surgido en el contexto religioso del Oriente (religión irania), siendo recreado por diversos grupos del judaísmo intertestamentario, tanto en línea escatológica (Dn 7, libros de Henoc...), como sapiencial (Filón de Alejandría). Pues bien, Jesús tomó ese título como rasgo distintivo y se tomó a sí mismo como Hijo de hombre, vinculando las figuras del Siervo (Profeta) y Mesías con la esperanza del Hombre final (nueva humanidad) que ahora debe comenzar. Así, cuando le pregunta ¿tú quién eres?, él puede responder, como en parábola muy honda, confesando y ocultando al mismo tiempo: *¡el Hijo del hombre...!* Un humano sin más, eso es Jesús, el signo y plenitud de la esperanza de lo humano. El auténtico Mesías cristiano es el Hijo de hombre que ha sufrido (se ha entregado) en el mundo, para venir al final como el Humano definitivo, que brota del misterio de Dios.

6. *Presencia salvadora*

Muy pronto, desde el principio de la experiencia de la pascua, los discípulos del Profeta galileo, del Cristo asesinado en Jerusalén, han sabido que Jesús no es sólo el que vendrá al fin «en las nubes» (como anunciaba Dn 7), sino aquel que ha venido ya, que está viniendo, en el centro de su liturgia pascual. Todo tendía a Jesús desde el principio (tiempo de Israel), todo tiende desde Jesús a su culminación (tiempo de la Iglesia). Ésta es la nueva y más honda experiencia de los cristianos que descubren la presencia de Jesús como *Señor* (Kyrios) gloriosamente activo en medio de ellos, en su culto y en su vida. Sigue siendo importante el futuro (se le espera como Cristo, Hijo de hombre). Pero esa esperanza sólo puede mantenerse y cultivarse dentro de la Iglesia porque los cristianos han tenido la experiencia firme de que el mismo Cristo que vendrá está presente en medio de ellos como Señor y Salvador. a) *Señor*. Siguiendo a W. ↗ Bousset, gran parte de los exegetas (sobre todo bultmannianos) de la primera mitad del siglo XX pensaban que Jesús sólo había sido venerado como *Kyrios* o Señor divino en las comunidades cristianas helenistas, influidas por la cultura y religión griega; para los primeros cristianos palestinos Jesús habría sido simplemente un profeta moralista y un predicador del reino futuro. Eso significa que el cristianismo como religión sólo podía haber nacido en las iglesias de cultura griega. Pues bien, en contra de eso, Cullmann se ha esforzado por mostrar que el título y culto del Kyrios divino provienen de la comunidad palestina, que invocaba ya a Jesús en arameo como su *Maran* o Señor, diciéndole que venga; sólo porque está ya presente, y su presencia se revela transformante, puede pedírsele que venga del todo. Del futuro anhelado nace la certeza y gozo del presente; del rico presente se alimenta la petición del futuro. Lógicamente, ese título, que pone de relieve la condición divina de Jesús (presente en las comunidades de los cristianos), sirve para definir su experiencia social: los que veneran a Jesús como Kyrios deben oponerse al culto político imperial del «Kyrios» de Roma. b) *Salvador*. Sólo porque está presente como Kyrios o Señor, Jesús puede mostrarse como Salvador. Éste es para Cullmann un título derivado. A su juicio, la Iglesia se define desde el principio como la comunidad de aquellos que esperando a Jesús como Cristo final le venera ya como Señor divino, en culto y vida. Pues bien, siendo Señor divino (y asumiendo por tanto el nombre de Yahvé, Señor israelita), Jesús ha venido a recibir también como propios otros títulos del Dios judío, especialmente el de *Sôter* o salvador. Este título aparece sólo en los estratos más tardíos del Nuevo Testamento, en aquellos donde Jesús ha venido a presentarse con toda claridad como presencia actuante de Dios dentro de la Iglesia.

7. *Preexistente*

Del Jesús que fue (Profeta de la tierra), que vendrá (Mesías escatológico) y que está presente en el culto de la Iglesia (Señor), los creyentes del Nuevo Testamento han pasado de un modo lógico a la certeza de que él ya existía en el principio. Aquel que ha de venir en gloria fuerte porque actúa ya en el presente (como Cristo y Señor) es el mismo que era en el principio de los tiempos de Dios. De esta forma, los cristianos rompen aquello que pudiéramos llamar el gran cercado o barrera israelita. Los judíos «ortodoxos» no se atrevieron a pasar más allá de la historia; por eso empiezan con la palabra creadora de Dios y con Abrahán, en el principio de su caminar esperanzado y errante. Por el contrario, los cristianos, apoyándose en las palabras de Jesús, han podido atravesar de algún modo ese cerco o barrera, descubriéndole como Palabra (Hijo) de Dios en el mismo principio fundante de los tiempos, allí donde se encuentra la raíz sin raíz de la historia. Por eso, aceptando y superando el pasado israelita, los cristianos han buscado a Jesús en el mismo pasado de Dios, llamándole Logos, Hijo de Dios y ser divino (Dios). a) *Logos.* Este título tiene paralelos en la literatura griega, en el hermetismo y en la gnosis, como Cullmann sabe bien, siguiendo los estudios de C. H. Dodd. Pero la novedad fundamental cristiana de ese título debe enraizarse, conforme a la visión de Juan, en la línea del primer judeocristianismo palestino vinculado con el judaísmo «heterodoxo» de Qumrán y Samaría. En esta perspectiva se puede y se debe afirmar que Jesús es Logos de Dios, pues de Dios proviene, como ser divino y revelación de su misterio a lo largo de la historia salvadora. Común a cristianos y judíos heterodoxos es la figura y función del Logos. Específicamente cristiana es la afirmación de que ese Logos de Dios se ha encarnado en la historia y/o vida terrena y pascual de Jesús de Nazaret. b) *Hijo de Dios.* Este título tiene una larga prehistoria, no sólo en el paganismo ambiental (donde cualquier taumaturgo o místico puede llamarse Hijo de Dios), sino en el judaísmo, donde el pueblo israelita y su rey reciben de un modo especial este nombre. Por su especial vinculación con Dios, en plano de conocimiento profundo y obediencia (cumplimiento de la voluntad divina), Jesús se llamó a sí mismo Hijo de Dios. No es Hijo de Dios quien puede y manda, imponiéndose sobre los demás, sino quien puede y ama, obedeciendo en gesto de entrega de la vida. Siguiendo en esa línea, la comunidad cristiana le ha concebido después como el Hijo de Dios por antonomasia, no sólo en el momento de su vida temporal (en vocación/bautismo o nacimiento), sino, y sobre todo, desde el mismo principio de su surgimiento. c) *Dios.* A juicio de Cullmann, la confesión de la «divinidad» de Jesús aparece claramente vinculada a su título cultual y escatológico de Kyrios: siendo Señor, Jesús se identifica con el mismo Dios en cuanto actúa. También han destacado este carácter divino de Jesús los títulos de «Logos» e «Hijo de Dios»; por eso no era necesario que el Nuevo Testamento le llamara «Dios» de un modo expreso, pero lo ha hecho en un número no muy extenso pero significativo de textos que Cullmann analiza con cuidado. En ellos culmina su cristología.

8. *Revelación histórica de Dios*

Por medio del mensaje y vida de Jesús, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, ha revelado Dios las cosas fundamentales, aquellas que constituyen la *novedad cristiana*, una vez y para siempre. Por eso, los años de vida humana del Cristo y las primeras generaciones de sus discípulos forman *el centro del tiempo,* el momento fundante y decisivo de la revelación. Según Cullmann, la afirmaciones más profundas de Pablo o Juan, lo mismo que la Carta a los Hebreos, siguen vinculadas a la concepción judía del tiempo. Por eso, la veneración de Jesús como Señor no es contaminación helenista (griega) del evangelio, sino expresión de la nueva experiencia salvadora de Jesús. La novedad está en el hecho de que ahora el mismo Jesús, hombre concreto de la tierra, viene a presentarse como presencia total y absoluta de Dios.

Esa experiencia del carácter divino de la realidad (de la historia concreta) de Jesús ha roto los esquemas del helenismo, situándonos precisamente allí donde ha culminado la experiencia bíblica del Nuevo Testamento. Eso significa que tanto las afirmaciones paulinas sobre el Kyrios como el desarrollo joánico del Logos en Jn 1 han de en-

tenderse sobre un fondo bíblico (judío) y no helenista, aunque el helenismo pueda ofrecer y ofrezca ciertos paralelos. Allí donde el judaísmo, sin dejar de ser lo que es, rompe el cercado de la historia intramundana (intrajudía) y se abre en Jesús hacia el principio divino de toda historia (Jesús como Kyrios o Logos de Dios), nace el cristianismo. Eso significa que se puede hablar del Logos en (por) el Cristo.

Jesús no es intermedio entre Dios y los hombres, como intentará decir más tarde el arrianismo, aplicando de manera lógica una visión griega de la realidad. Juan no ha elaborado una doctrina ontológica (filosófica) acerca de su naturaleza, pues entre Dios y los humanos no existe ningún tipo de continuidad, no existen mediadores cósmicos o angélicos. Lo que el Nuevo Testamento afirma es sólo un verdad o confesión paradójica: el mismo Jesús de la historia terrena ha sido (y sigue siendo en el misterio de la iglesia) el revelador total de Dios, Dios mismo en cuanto se revela. Por eso le podemos llamar Logos.

Según Cullmann, toda afirmación sobre el carácter divino de Jesús en cuanto «naturaleza» abstracta nos acabaría llevando al gnosticismo y destruiría la paradoja histórica de la confesión cristiana. Ciertamente, pueden trazarse paralelos y comparaciones; los títulos que emplea el Nuevo Testamento (Hombre primigenio, Hijo de Dios, Logos...) han sido utilizados por pensadores y devotos de entonces (judíos y griegos). Pero en el Nuevo Testamento esos títulos sólo adquieren sentido y resultan significativos en la medida en que expresan la paradoja del Dios que se ha revelado totalmente en Jesús de Nazaret, en el centro de un tiempo que se encuentra determinado por su vida y presencia, conforme al ritmo de despliegue y repliegue ya indicado.

BIBL. Cf. también *Le Problème litteraire et historique du Roman Pseudoclémentin* (París 1930); *Der johanneische Kreis* (Tubinga 1975); *L'unité par la diversité* (París 1986); *La oración en el Nuevo Testamento* (Salamanca 2002). Una primera visión general de su obra, con indicación bibliográfica, en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962* (Tubinga 1966) y en el homenaje por sus sesenta años: *Neotestamentica et Patristica. In Honour O. Cullmann* (Leiden 1962). Además de mi libro, ya citado, sobre O. Cullmann, cf. L. Bini, *L'Intervento di O. Cullmann nella discussione bultmanniana* (Roma 1961); J. Frisque, *Óscar Cullmann. Una teología de la historia de la salvación* (Barcelona 1968); J. S. Arrieta, *La Iglesia del intervalo: Aspecto escatológico del tiempo de la Iglesia en Oscar Cullmann* (Madrid 1959).

CURA, Santiago del (n. 1948)

Teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana y es profesor de las Facultades de Teología de Burgos y de la Universidad Pontificia de Salamanca y ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional. Ha elaborado un discurso teológico riguroso, de hondo calado sistemático, anclado en la tradición de la Iglesia, centrándose en los grandes problemas de la dogmática católica. Le han interesado de un modo especial los temas vinculados al sentido de Dios, a la vida eclesial y a la escatología cristiana, y ha puesto de relieve la trascendencia de Dios, que supera todas las razones lógicas, pero que, al mismo tiempo, se enraíza en la vida de los hombres y mujeres concretos de la historia.

BIBL. *El misterio del Dios trinitario* (Burgos 1984). Ha organizado el aula *Pensamiento y sociedad*, de la Facultad de Teología de Burgos, dirigiendo y publicando los volúmenes de los años 1996 al 2001, donde han colaborado los mejores especialitas hispanos, desarrollando temas como *Sociedad, tolerancia y religión* (1996) y *Sociedad y nuevas culturas en el siglo XXI* (1999). Ha colaborado en muchas obras colectivas, como en X. Pikaza y N. Silanes, *Diccionario teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992).

CURRAN, Charles E. (n. 1934)

Teólogo y moralista católico de Estados Unidos. Se ordenó sacerdote de la diócesis de Rochester, Nueva York (1958), y estudió en la Universidad Gregoriana y en la Alfonsiana de Roma, donde se especializó en Teología Moral (1961). Participó como perito en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y después se opuso a las propuestas de Pablo VI en la encíclica *Humanae Vitae* (1968), en la que se prohibían los medios «no naturales» de control de la natalidad. En esa línea, siguió rechazando una serie de propuestas morales del Papa en torno a las relaciones prematrimoniales, la masturbación, el aborto, la homosexualidad, el divorcio, la eutanasia y la fecundación *in vitro*. El año 1986 fue suspendido por la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf.

Carta referente a la suspensión de Carlos Curran de la enseñanza de la teología, 25 de julio de 1986; OR 20.8.1986; AAS 79 [1987] 116-118) y expulsado de la Universidad Católica de América (en Washington), por oponerse al magisterio ordinario del Papa en cuestiones de fe y costumbres. Desde entonces ha enseñado en la Southern Methodist University, manteniendo una actitud crítica frente a la jerarquía católica, desde dentro de la Iglesia.

BIBL. Para una visión de conjunto de su vida y obra, cf. *Loyal Dissent: Memoirs of a Catholic Theologian* (Washington 2006). Cf. además *The Moral Theology of Pope John Paul II* (Washington 2005); *Catholic Social Teaching 1891-Present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis* (Washington 2002); *The Catholic Moral Tradition Today: A Synthesis* (Washington 1999); *Moral Theology at the End of the Century* (Milwaukee 1999); *The Origins of Moral Theology in the United States: Three Different Approaches* (Washington 1997). En castellano: *¿Principios absolutos en teología moral?* (Santander 1970).

CUSA, Nicolás de (1401-1464)

Filósofo y teólogo alemán, obispo de Brixen-Bressanone (Tirol) y cardenal de la Iglesia. Escribió algunas obras filosóficas, teológicas y religiosas muy influyentes, que siguen conservando gran parte de su actualidad. Participó de una forma activa en los movimientos conciliaristas, que marcaron el fin del cisma de Aviñón, defendiendo después la autoridad del Papa. Aquí quiero evocar tres momentos importantes de su pensamiento.

1. *Coincidentia oppositorum*

Quizá la afirmación más conocida del pensamiento del Cusano sea aquella en la que se afirma que Dios ha de entenderse como Coincidencia de Opuestos. Ciertamente, Dios se puede definir también como el Infinito (en la línea escotismo) y como Aseidad, aquel que existe por sí misma (tendencia tomista). Pero, en otra perspectiva, N. de Cusa presenta a Dios como la «co-implicación de todas las cosas», aquel en quien los opuestos coinciden y se vinculan él, superando así sus «contradicciones». Las mismas realidades que en un nivel de mundo se oponen y destruyen deben implicarse y se implican en Dios, en un nivel más alto de unidad. Así supone que no conocemos positivamente a Dios en cuanto tal, pero sabemos que en su esencia se unifican y encuentran radicalmente todos los opuestos. Eso significa que para hablar de Dios hay que emplear otro lenguaje, capaz de superar las oposiciones de este mundo, pues Dios supera la lógica de opuestos. En ese sentido podríamos decir que Dios es la «paradoja suprema», como ha destacado L. Peña, *La coincidencia de los opuestos en Dios* (Quito 1982, 23, 34-35), recordando a ↗ Hegel, que ha interpretado esa «coincidencia de opuestos» que es Dios en forma dialéctica (de lucha y reconciliación), en un plano de violencia incesante, aunque ha traicionado el intento de conciliación (conciliarista) del Cusano. A diferencia de Hegel, para el Cusano, la coincidencia de opuestos de Dios puede y debe entenderse desde la perspectiva de la comunicación de personas (en una línea trinitaria). En esa perspectiva la coincidencia se puede interpretar en forma de comunión, conforme a la teología escolástica tomista (y a la visión Ricardo de San Víctor), donde la Trinidad se definía precisamente como «relación» (comunión) de opuestos.

2. *De Pace Fidei*

Desde una perspectiva religiosa, la obra más significativa de N. de Cusa es el *De Pace Fidei*, escrita precisamente en 1453, un año después de la caída de Constantinopla en manos de los turcos. Él sabía que todos los intentos militares de las Cruzadas habían fracasado. El camino de la guerra había sido no solamente inútil, sino negativo para los cristianos. Las iglesias de Oriente habían caído en manos no cristianas. ¿Qué se podía hacer en esta situación? Apelar a un diálogo universal, no sólo entre cristianos, sino entre hombres y mujeres de todas las religiones, suponiendo que Dios mismo convoca desde su cielo a los representantes de las diversas religiones, para que celebren un tipo de Concilio Mundial, presentando los valores de cada confesión religiosa. Es la hora del diálogo, presidido por el mismo Dios, a quien, de un modo u otro, reconocen las diversas religiones. Ciertamente, el Cusano supone que «lo razonable» de las religiones se encuentra en el cristianismo, que aparece así como lugar de referencia donde pueden vincularse todas ellas. Pero él sabe tam-

bién que el fin (que ha de ser la paz universal) no puede anticiparse ni lograrse por la fuerza. Por eso, en este tiempo, al acabar el Concilio Mundial, él supone que Dios envía a los distintos delegados de las religiones a sus tierras, para que sean fieles a su propia confesión, pero buscando la paz con las restantes religiones, de manera que se produzca ya desde ahora un tipo de unidad más honda (una concordia de fe religiosa), en el fondo la diversidad de ritos y formas, de iglesias y credos de las religiones concretas que se siguen manteniendo diferentes en lo externo. Sólo allí donde se inicia ese camino de acuerdo y paz real entre religiones que son actualmente distintas podrá darse más tarde (al final de nuestra historia) un congreso de unificación definitiva, cuando los sabios de todas ellas se reúnan en Jerusalén, que puede aparecer como centro común, adoptando una fe y construyendo la paz perpetua.

3. *El ejemplo divino: Amante, amado, amor*

La Trinidad de Dios puede tomarse como anticipación de esa concordia final (de ese gran concilio de religiones). Siguiendo una línea que en ↗ Agustín está sólo esbozada (*De Trinitate* VIII, 10, 14), Nicolás de Cusa retoma la analogía del amante, amado y amor, para poner de relieve que los tres son uno en la Trinidad, siendo diferentes, y que su unidad es amor.

Agustín había desarrollado más la imagen intelectual de la memoria-entendimiento-voluntad (en línea de relación intrahumana). El Cusano, en cambio, ha puesto más de relieve la imagen del amor inter-humano: lo que define a Dios es la «oposición personal» que se expresa y despliega en forma de comunión de amor. Dios es la perfecta *coincidentia oppositorum*, la comunión personal de los opuestos: es amante, amado y amor, conforme a una visión ya clásica (↗ Ricardo de San Víctor).

> «Tú que eres amor, mi Dios, tú eres por tanto el amor-amante, el amor-amado y el lazo mismo que une al amor-amante y amor-amado... Cuanto más simple es el amor es más perfecto. Tú, mi Dios, eres el amor más perfecto y más simple. Tú eres por tanto la esencia más perfecta, la más simple y la más natural del amor. De esa manera, en ti que eres amor, el amante no es una cosa, y otra el amado y otra finalmente el lazo entre los dos, sino que todo es un mismo amor, es decir, eso eres tú, mi Dios. Porque el amado coincide en ti con el amante y el ser amado con el amar, de manera que el lazo de coincidencia y unión de amante y amado es un lazo esencial. Porque nada hay en ti que no sea tu misma esencia. Esto que aparece ante mí como siendo tres –amante, amado y lazo de unión– es la simplicísima esencia absoluta. No es por tanto tres, sino uno. Tu esencia, mi Dios, que se presenta ante mí como la más simple y, por así decirlo, la más una, no sería la más natural, ni la más perfecta si no incluyera esos tres nombres. La esencia es pues trina y, sin embargo, no hay en ella tres, porque ella es muy simple. La pluralidad de estos tres nombres es, por tanto, una pluralidad que es unidad y una unidad que es pluralidad. La pluralidad de estos tres es una pluralidad sin número plural, pues un número plural no puede ser unidad simple, precisamente porque es un número plural... Sólo porque tú, oh Dios, eres entendimiento-que-entiende y entendimiento-entendido (inteligible) y unión-de-ambos, nuestro entendimiento creado puede alcanzar la unión contigo y la felicidad, en ti que eres inteligible para él. De igual manera, ya que tú eres el amor-amado, nuestra voluntad-amante puede alcanzar la unión y la felicidad en ti, oh Dios, que eres objeto de amor para ella. Quien te reciba, oh Dios, como la luz a la que tiende la razón (luz receptible) podrá alcanzar tal cercanía contigo que podrá unirse contigo como el hijo con su padre. Señor, tú me iluminas y así puedo descubrir que la naturaleza razonable no podría alcanzar esta unión contigo, si es que no fueras amable e inteligible. La naturaleza humana no puede unirse contigo en cuanto eres *Dios-amante*, porque de esa forma tú no eres su objeto. Pero ella puede unirse a ti en cuanto eres para ella *Dios-amable* (amado), porque el amado es el objeto al que tiende el amante. Tú eres igualmente inteligible y así eres objeto del entendimiento humano» (Texto francés en *La Vision de Dieu,* París 1986, 67-74).

BIBL. Introducción a la vida, pensamiento y obra de Nicolás de Cusa en J. Schaber, *Ni-*

kolaus von Kues, BBK VI (1993) 889-909. En castellano: *La visión de Dios* (Pamplona 1995); *Diálogos del Idiota* (Pamplona 2001); *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia* (Madrid 1999); *De concordancia católica o sobre la unión de los cristianos* (Madrid 1987). Cf. L. Peña, «La concepción de Dios en la filosofía del cardenal Nicolás de Cusa», *Revista de la Universidad Católica* 47 (Quito 1987) 301-328; «La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento del Cusano», *La Ciudad de Dios* CCI/3 (1988) 573-98; «Au-delà de la coïncidence des opposés. Remarques sur la théologie copulative chez Nicolas de Cuse», *Revue de Théologie et de Philosophie* 121 (1989) 57-78.



D'Arcy, Martin Cyril (1888-1976)

Teólogo católico inglés, de la Compañía de Jesús. Estudió en el Campion Hall de Oxford y en la Universidad Gregoriana de Roma, y fue provincial de la Provincia Inglesa de la Compañía de Jesús (de 1945 a 1950). Se le conoce, sobre todo, por sus trabajos al servicio de una presentación culta, densa y precisa (pero no especializada) del catolicismo en los círculos de cultura inglesa. Entre sus obras destacan dos: 1. *The nature of Belief* (Londres 1931), en la que presenta el sentido de la fe, siguiendo básicamente el pensamiento de ↗ Newman y poniendo de relieve los aspectos afectivos y supra-lógicos del pensamiento cristiano. 2. *The Mind and Heart of Love* (Londres 1945). Ésta es una de las obras más importantes que se han escrito sobre el amor cristiano, retomando y reinterpretando, desde una perspectiva católica, los planteamientos de A. ↗ Nygren. D'Arcy acepta la diferencia entre eros y ágape, pero sin contraponer de un modo total sus principios; a su juicio, el amor cristiano (que es básicamente ágape) puede asumir y asume elementos del eros.

Bibl. *Cara al pueblo* (Santander 1968); *Comunismo y cristianismo* (Barcelona 1977).

Dámaso, Papa (305-384)

Puede haber tenido una ascendencia hispana, pero nació en Roma, siendo hijo de un sacerdote de la Iglesia de San Lorenzo. El año 366, la mayoría del clero lo eligió obispo de Roma, aunque una minoría votó al diácono Ursino, que ejerció de antipapa, de manera que entre los dos grupos surgieron duros enfrentamientos, que sólo se pudieron superar con la intervención de los poderes políticos. Dámaso combatió contra el arrianismo y el apolinarismo (↗ Arrio, Apolinar) y, en su tiempo el emperador Teodosio impuso la «unidad religiosa» del Imperio, a través del edicto de Tesalónica (año 380), estableciendo que todos debían aceptar la religión «que el apóstol Pedro ha consignado a los romanos y que ahora es profesada por el pontífice Dámaso y por el obispo Pedro de Alejandría» (cf. PL 13, col. 374). Un año después, el 381, se celebró el Concilio de Constantinopla I, ratificando la fe de Nicea para todo el Imperio. En ese contexto, Dámaso tomó la costumbre de convocar sínodos, como el del año 382, cuya confesión citamos, lo mismo que un Credo que se le atribuye. Dámaso impulsó el estudio de la Biblia (encargó a ↗ Jerónimo su traducción al latín) y fue poeta y autor de epigramas. Sobre sus obras, cf. A. Ferrua (ed.), *Epigrammata Damasiana*, Vaticano 1942.

1. *Confesión de fe de Dámaso (Tomus Damasi)*

Surgió de los trabajos del *Sínodo Romano* del año 382, y fue enviada por Dámaso Papa al obispo Paulino de Antioquía. Se sitúa en la línea del Niceno-Constantinopolitano y lo concretiza desde una perspectiva «romana»: habla del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como única divinidad y, al final, en la conclusión, los identifica y unifica como Trinidad. De esa forma abre un camino (por otra parte lógico) que hará posible que se hable de la Trinidad en sí (inmanencia de Dios) y no sólo de la economía trinitaria de la salvación. Citamos su última parte:

> «(20) Si alguno no dijere que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo tienen una sola divinidad, potestad, majestad y potencia, una sola gloria y dominación, un solo reino y una sola voluntad y verdad, es hereje. (21) Si alguno no dijere ser tres personas verdaderas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, iguales, siempre vivientes, que todo lo contienen, lo visible y lo invisible, que todo lo pueden, que todo lo juzgan, que todo lo vivifican, que todo lo hacen, que todo lo salvan, es hereje. (22) Si algu-

no no dijere que el Espíritu Santo ha de ser adorado por toda criatura, como el Padre y el Hijo, es hereje. (23) Si alguno sintiere bien del Padre y del Hijo, pero no se hubiere rectamente acerca del Espíritu Santo, es hereje, porque todos los herejes, sintiendo mal del Hijo de Dios y del Espíritu Santo, se hallan en la perfidia de los judíos y de los paganos. (24) Si alguno, al llamar Dios al Padre [de Cristo], Dios al Hijo de Aquél, y Dios al Espíritu Santo, distingue y los llama dioses, y de esta forma les da el nombre de Dios, y no por razón de una sola divinidad y potencia, cual creemos y sabemos ser la del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; y prescindiendo del Hijo o del Espíritu Santo, piense así que al Padre solo se le llama Dios o así cree en un solo Dios, es hereje en todo, más aún, judío, porque el nombre de dioses fue puesto y dado por Dios a los ángeles y a todos los santos, pero del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, por razón de la sola e igual divinidad no se nos muestra ni promulga para que creamos el nombre de dioses, sino el de Dios. Porque en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo solamente somos bautizados y no en el nombre de los arcángeles o de los ángeles, como los herejes o los judíos o también los dementes paganos. Ésta es, pues, la salvación de los cristianos: que creyendo en la Trinidad, es decir, en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, y bautizados en ella (en la Trinidad), creamos sin duda alguna que la misma posee una sola verdadera divinidad y potencia, majestad y sustancia» (Denz 58-82; DH 162-177).

2. *Credo atribuido al papa Dámaso (Fides Damasi)*

De autor y tiempo inciertos, este credo surgió en el sur en Francia hacia el año 500 e influyó mucho en la Iglesia hispana posterior. Se ha atribuido también a san Jerónimo, pues a veces se le cita como si fuera una de sus obras. Es un credo típicamente occidental, que expone primero el Misterio en sí (Dios trinitario, en la inmanencia divina), para confesar después la economía de la salvación. Se consolida de esa forma el esquema o modelo trinitario que se hará dominante en los textos del magisterio romano: no se presenta a Dios desde la perspectiva de la economía de la salvación (como Padre, Hijo y Espíritu), sino que se empieza hablando de la unidad del Dios trinitario, antes de confesar la encarnación del Hijo y el envío del Espíritu (aunque el Hijo de Dios es siempre Jesucristo).

> «Creemos en un Dios, el Padre todopoderoso, y en un Hijo de Dios, nuestro Señor Jesucristo, y en el Espíritu Santo. Un Dios, no tres dioses, sino Padre, Hijo y Espíritu Santo como un solo Dios veneramos y confesamos. Pero no como si ese único Dios esté solitario, por así decirlo, ni tampoco que siendo el Padre fuese también el Hijo, sino que es un Padre que ha engendrado, y es un Hijo que fue engendrado. El Espíritu Santo no fue engendrado ni no engendrado, ni creado ni hecho, sino que saliendo del Padre y del Hijo es eterno con el Padre y el Hijo y con ellos posee la misma sustancia y la misma actuación... En estos tiempos postreros el Hijo ha venido del Padre para redención nuestra y en cumplimiento de las Escrituras, aunque jamás ha dejado de estar con el Padre. El Hijo fue concebido por el Espíritu Santo y nacido de una virgen. El Hijo poseía carne, alma y sentidos corporales, es decir, ha aceptado humanidad y no perdió lo que era, sino que empezó a ser lo que no era; pero siempre de forma de perfección en los suyos y realmente conforme a nuestra humana manera de ser. Porque el que era Dios nació hombre y nacido como hombre, obra como Dios, y actuando como Dios, muere como hombre, y muriendo como hombre, resucita como Dios...» (Denz 15-16; DH 71-72).

Daniélou, Jean (1905-1974)

Intelectual, historiador y teólogo jesuita francés. Nació en una familia de intelectuales y políticos. Fue profesor agregado de la Sorbona y catedrático del Institut Catholique, de París; fundador y editor de *Sources Chrétiennes* (dede 1941) y director de la revista *Études* (desde 1943). Se le toma como uno de los representantes de la *Nouvelle Théologie* (criticada por Pío X en la *Humani Generis,* 1950). Fue después teólogo del Vaticano II, cardenal de la Iglesia (1969). Ha sido uno de los hombres más importantes de la cultura católica francesa del siglo II. Ha elaborado una exégesis histórico-teológica de la Biblia y de la historia antigua de la Iglesia. Desde su perspectiva, que se ha

vuelto dominante en muchos ambientes católicos del segundo tercio del siglo XX, ha tenido y sigue teniendo mucha importancia el simbolismo, el sentido típico de la escritura, las correspondencias entre las palabras y los gestos, todo lo relacionado con los sacramentos, etc. Con su ayuda, la exégesis y la teología bíblica se han podido liberar de un tipo de dogmática escolástica, sin caer en la pura erudición científica, alejada del contenido y mensaje de la Escritura. Daniélou ha puesto de relieve el carácter histórico del cristianismo, que tiene un origen plural (fondo judío, forma griega), destacando el carácter litúrgico y sacramental (típico) de su historia, centrada en los *magnalia Dei*, es decir, en los acontecimientos salvadores donde Dios se va expresando (revelando) en el camino de Israel, en la vida de Jesús y en el misterio de la Iglesia, en una historia de la salvación que se va escribiendo en formas simbólicas (tipos, antitipos...). La obra más conocida de Daniélou, en un plano científico, es el trabajo en tres volúmenes sobre *Historia de las doctrinas cristianas antes de Nicea* I-III (Madrid 2006; edición original del 1958, 1961 y 1978). Cada uno de los volúmenes de esa obra se centra, significativamente, en tres ámbitos culturales del cristianismo antiguo: judeocristianismo, cristianismo griego y cristianismo latino.

BIBL. *La catequesis en los primeros siglos* (Burgos 1998); *Contemplación: crecimiento de la Iglesia* (Madrid 1982); *Dios y nosotros* (Madrid 2003); La *Eucaristía* (Madrid 1970); *Los manuscritos del Mar Muerto* (Madrid 1961).

DANTE ALIGHIERI (1265-1321)

Intelectual, político y poeta italiano. Es uno de los creadores del pensamiento simbólico de Occidente. Conocía su idioma (el italiano de Toscana, su región), el provenzal y el latín. Fue ante todo poeta, como muestra su primera obra, *Vita Nuova* (escrita en toscano, en 1292-1293), dedicada a Beatriz, su amada muerta; esta obra es la expresión máxima del *dolce stil nuovo,* el dulce estilo nuevo de la poesía, llena de amor platónico por la dama. Escribió después un libro titulado *De Vulgari Eloquentia,* dedicado a la *elocuencia verbal,* es decir, a los nuevos idiomas germanos o latinos que empezaban a utilizarse en la literatura y en la vida cultural de Europa, al lado del latín, hasta sustituirlo. Estuvo intensamente implicado en las luchas políticas y sociales de su tiempo, siendo partidario de la unidad política de Italia. Era partidario de la separación entre Iglesia y Estado, de manera que resultaba necesaria la existencia de un Imperio (de un gran Estado) frente al poder de la Iglesia.

Su fama e influjo en el pensamiento cristiano y en la cultura universal se debe a *La Divina Comedia,* que es una especie de epopeya en tres grandes partes, escrita entre el 1307 y la muerte del autor, en lenguaje toscano-italiano. La titula *Comedia* pero no es ni comedia ni tragedia, sino un tipo de drama histórico cristiano: la expresión más honda del despliegue y sentido de la historia humana, miradas con ojos de fe. Se titula la *Divina Comedia,* pero podría titularse también la *Humana Comedia,* porque el argumento es la realidad humana, que es, al mismo tiempo, múltiple, tensa, dramática. Se divide en tres partes, y el número tres domina el conjunto de la composición, como número trinitario (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y como número que expresa las tres posibilidades de la humana, con el Cielo y el Infierno como metas últimas, con el Purgatorio como gran camino de purificación. De esa forma ha trazado Dante los momentos fundamentales del drama cristiano de la vida, interpretando los tres estadios finales de la vida humana (Purgatorio, Cielo, Infierno) en signo de las realidades y caminos de la historia. Dante ha logrado vincular así lo que vendrá desde Dios con aquello que está sucediendo así. De esa forma logra ofrecer un panorama de las realidades fundamentales de su tiempo, desde la perspectiva de Italia (Florencia), teniendo especialmente en cuenta las luchas entre el Estado/Imperio y la Iglesia.

Tanto en sus temas como en sus símbolos, la Divina Comedia (ilustrada después por algunos de los mejores pintores de todos los tiempos) recoge motivos de la cultura universal de su tiempo (con influjos judíos y musulmanes, como es lógico), pero la visión de conjunto de la obra es radicalmente cristiana. Quizá se puede afirmar que Dante ha sido el mayor macropoeta

cristiano de todos los tiempos, pues ha sido capaz de expresar en un poema los momentos básicos de una cosmovisión y de una historia cristiana. Edición bilingüe completa de la obra de Dante en *Obras completas* (Madrid 2003).

BIBL. J. Risset, *Dante écrivain. L'intelletto d'amore* (París 1982); R. Guénon, *El esoterismo en Dante* (Madrid 2005); O. Mandelshtam, *Coloquio sobre Dante* (Barcelona 2004); J. A. Trigueros, *Conceptos fundamentales de la poética retórica de Dante* (Murcia 1992); E. Auerbach, *Dante, poeta del mundo terrenal* (Barcelona 2008); A. Truyols y Serra, *Dante y Campanella: dos visiones de una sociedad mundial* (Madrid 1968); E. Gilson, *Dante y la filosofía* (Pamplona 2004).

DARWIN, Charles (1809-1882)

Biólogo inglés, de origen anglicano, el primer defensor científico de la hipótesis de la evolución de las especies. Empezó a estudiar Medicina, pero no acabó la carrera. Estudió después Teología en Cambridge, pero le interesó más la Geología y a los tres años abandonó el estudio para enrolarse como naturalista en la expedición del Beagle (a finales del 1831), realizando un viaje científico alrededor del mundo, que le permitió realizar las observaciones científicas que le llevaron a formular la teoría de la evolución de las especies. A su vuelta a Inglaterra (el año 1836) organizó y publicó sus conclusiones, recogidas básicamente en un libro titulado *On the origin of species by means of natural selection* (Londres 1859), obra que determinará no sólo la ciencia posterior, sino la misma visión de la cultura y de la teología (a la que se aplicará desde entonces, de un modo más o menos consciente y consecuente) un esquema evolucionista. Darwin publicó también otras obras como *The variation of animals and plants under domestication* (Londres 1868). Su teoría, convertida en principio filosófico universal, puede conducir a un tipo de monismo biológico, donde no hay lugar para la existencia de un principio divino, ni para la experiencia religiosa de la gratuidad, vinculada al cristianismo o a un tipo de monismo (en la línea de H. Spencer o S. H. Haeckel). Pero Darwin no quiso nunca extrapolar y universalizar su hipótesis de un modo metafísico, sino ser un científico y así se le recuerda, a pesar de que sus descubrimientos le llevaran a cuestionar la existencia de un Creador bueno que dirige la marcha de la evolución de la vida y de la historia humana (como supone la Biblia). Su visión ha tenido una importancia enorme en el pensamiento, siendo rechazada por muchos filósofos y teólogos cristianos de finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX, como contraria al cristianismo. Pero la Iglesia católica no se ha pronunciado nunca expresamente sobre ella, de manera que los cristianos y católicos son libres de admitirla, en un plano científico.

BIBL. Cf. también *The Descent of Man and on Selection in Relation to Sex* (Londres 1871). Hay traducción castellana de todas ellas. Para una valoración y actualización teológica y religiosa de su pensamiento, ↗ Teilhard de Chardin y Theissen.

DAY, Dorothy (1897-1980)

Activista cristiana de Estados Unidos, cofundadora del Catholic Worker Movement (Movimiento de Trabajadores Católicos). Unió una profunda vida espiritual con una intensa dedicación al servicio de los pobres, dentro de un mundo dominado por el afán del dinero y la eficiencia política. Había trabajado como periodista, en una línea cercana al marxismo, hasta que el año 1932 descubrió que el problema de los «pobres» no era simplemente económico y político, sino también espiritual. Eso le llevó a vincularse con Peter Maurin, esfozándose para que la Iglesia descubriera en la práctica y aplicara su propia enseñanza social:

> «Si la Iglesia católica no es en la actualidad la fuerza dinámica dominante de la sociedad, ello se debe al hecho de que los estudiosos católicos han tomado la dinamita de la Iglesia, la han envuelto en una hermosa fraseología, la han colocado en un *container* hermético y se han sentado sobre la tapadera. Ha llegado el tiempo de abrir la tapadera, a fin de que la Iglesia católica pueda volverse de nuevo la fuerza dominante de la dinámica social» (D. Day, *Selected Writings,* Maryknoll 1992, XXVI).

D. Day es el símbolo de un nuevo cristianismo social, opuesto al capitalismo moderno. No ha desarrollado una doctrina nueva, sino que ha querido encarnar y aplicar la doctrina social católica, a partir de los escritos de los

Santos Padres, las encíclicas de los papas modernos y, sobre todo, de la Biblia. Su pensamiento pone de relieve el valor social de las obras de misericordia (Mt 25,31-46): dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, ofrecer un cobijo al que no tiene casa, acoger a los perdidos y visitar a los encarcelados. Desde esa base ha integrado la contemplación y la acción, combinando el «apostolado de la calle [*street*]» con el «apostolado del retiro [*retreat*]». Siguió así la doctrina de los últimos documentos sociales de la Iglesia católica, vinculando una teología dogmática tradicional con un compromiso social muy intenso. Unió así una gran piedad intimista (oración, ayuno, penitencia, seguimiento de Cristo) con un fuerte compromiso a favor de la justicia. Ella creía que sólo una Iglesia construida sobre un pueblo que centra su vida en la dedicación espiritual y el compromiso social constituye el antídoto contra un sistema capitalista corrompido.

BIBL. Además de la obra ya citada, cf. *The Long Loneliness* (Chicago 1993). Sobre la importancia de la vida y obra de D. Day, cf. D. G. Groody, *Globalización, Espiritualidad y Justicia* (Estella 2009). Cf. también R. Coles, *Dorothy Day: A Radical Devotion* (Reading MA 1987); Jim Forest, *Love is the Measure: a biography of Dorothy Day* (Maryknoll 1994); W. Miller, *Dorothy Day: A Biography* (Nueva York 1982).

DE MESA Y MIRASOL, José (n. 1946)

Teólogo católico filipino, laico, casado y con tres hijos. Nacido en Manila. Estudió Teología en Maryhill School of Theology (Quezon City, Filipinas). Obtuvo el doctorado en Estudios Religiosos por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica) en 1978. Amplió su formación en la Universidad de St. Paul, Ottawa, Canadá, volviendo a Lovaina como investigador invitado en 1996-1997. Ha sido decano de Teología de la Maryhill School of Theology y docente en diversos centros como el East Asian Pastoral Institute. Comenzó su andadura escribiendo sobre el tema de la providencia filipina entre los pueblos filipinos en tierra baja, que fue su tesis doctoral en Lovaina publicada como *And God Said, «Bahala Na!»: The Theme of Providence in The Lowland Filipino Context* (Quezon 1979). Para de Mesa, no hace falta recurrir a categorías escolásticas u occidentales en orden a expresar la fe cristiana que los filipinos recibieron de los misioneros españoles, sino que ellos deberían recrear su teología utilizando material indígena haciéndola relevante para su propio contexto y problemas.

BIBL. *Why Theology is Never Far From Home* (Manila 2003); *Doing Theology: Basic Realities and Processes* (Quezon City 1990, con Lode Wostyn); *Isang Maiksing Katekismo Para Sa Mga Bata: A Study in Indigenous Catechesis* (Manila 1984).

M. Ofilada

DE VAUX, Rolando (1903-1971)

Dominico francés, profesor de la Escuela Bíblica de San Esteban, de Jerusalén, especialista en arqueología y en historia del antiguo Israel. Ha sido uno de los arqueólogos e investigadores principales de los descubrimientos del mar Muerto (Qumrán), como ha venido mostrando en las informaciones científicas que ha publicado en la *Revue Biblique*.

BIBL. Ha escrito dos obras de referencia básica para el estudio de Israel y el Antiguo Testamento: *Historia antigua de Israel* I-II (Madrid 1974), donde estudia los orígenes de Israel hasta el establecimiento de la monarquía e *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1985), donde ofrece el primer análisis institucional completo del pueblo de la Biblia.

DE WETTE, Wilhelm Martin Leberecht (1780-1849)

Filósofo, historiador y teólogo alemán. Fue profesor de las universidades de Heidelberg, Berlín y Basilea, y uno de los mejores conocedores de ↗ Lutero, cuyas obras editó. Vinculó el estudio científico de la Biblia con su propia confesión religiosa (protestante), en contra de una parte considerable de sus contemporáneos, que tendían a identificar el estudio científico de la Biblia con el agnosticismo. Sus trabajos sobre el sentido de las tradiciones bíblicas y sus análisis de textos jurídicos del Pentateuco, en los que muestra un hondo conocimiento de la legislación comparada de los pueblos del entorno, han sido fundamentales para el estudio de la historia de Israel y para la fijación del surgimiento de los textos del Antiguo Testamento.

BIBL. *Beitrage zur Einleitung in das Alte Testament* (1806-1807); *Kommentar über die*

Psalmen (1811) *Lehrbuch der hebraisch jüdischen Archaeologie* (1814). De tipo teológico: *Lehrbuch der christlichen Dogmatik* (1813-1816); *Christliche Sittenlehre* (1819-1821); *Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsform und ihr Einfluss auf das Leben* (1827); *Das Wesen des christlichen Glaubens* (1846).

DEISSMANN, Gustav Adolf (1866-1937)

Filólogo y exegeta alemán, de tradición protestante. Se ha especializado en el estudio del Nuevo Testamento, pero se le recuerda especialmente por sus trabajos de religión comparada, que sitúan el cristianismo a la luz de la filosofía y la religiosidad popular antigua. El estudio de los papiros de tiempos del principio del cristianismo, en los que se reflejaba el pensamiento y lenguaje normal de entorno de Israel, le ha permitido conocer las condiciones culturales y sociales de las primeras iglesias helenistas. Su obra clave, *Luz desde el Oriente* (*Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tubinga 1908), sigue siendo, tras un siglo, uno de los textos básicos para el estudio del trasfondo religioso del primitivo cristianismo.

DELGADO VARELA, José María (n. 1917)

Teólogo católico español, de la Orden de la Merced. Estudió en el Monasterio de Poio (Pontevedra) y en la Universidad Gregoriana de Roma, doctorándose con una tesis sobre *La Mariología en los autores españoles de 1600 a 1650* (Roma 1951), donde ha desarrollado especialmente los principios mariológicos de Silvestre de Saavedra, poniendo de relieve la elevación físico-sobrenatural de María al estado de maternidad, entendida en forma de relación especial y constituyente de una criatura con Dios, desde la perspectiva trinitaria. A su juicio, la maternidad de María sólo se entiende allí donde se vinculan y complementan la potencia generativa de Dios con la potencia engendradora de la humanidad, que se concreta y despliega en ella. En los años que van de 1950 a 1965, Delgado Varela realizó una inmensa labor teológica, introduciendo en la teología el método y principios filosóficos de ↗ Amor Ruibal, en contra del tomismo dominante en España. Participó en los Congresos Mariológicos y en las Semanas de Teología, organizadas por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid, con aportaciones que siguen siendo sorprendentes por su audacia teológica y su actualidad social. Pero tras el Concilio Vaticano II (1962-1965) se sintió alejado de los círculos teológicos antiguos (que se estaban disolviendo) y no pudo o no quiso entrar en los nuevos círculos teológicos, que parecían empeñados en crear una ruptura en el campo del pensamiento teológico. Por eso, al comienzo de los años setenta abandonó la teología académica y se trasladó a Guatemala, donde ha realizado una inmensa labor cultural y social, al servicio de los encarcelados y como dirigente de diversos movimientos de tipo pentecostal católico y de inserción social.

Lo que desde entonces ha realizado en Guatemala pertenece más al campo de la acción pastoral y de la divulgación teológica, por otra parte admirable, que al despliegue del pensamiento cristiano. Allí ha venido convocando a varios miles de personas, todas las semanas, para escuchar, comentar y celebrar la Palabra de Dios, publicando y distribuyendo miles de mini-libros, para formación de voluntarios y catequista. Él ha sido mi mejor profesor de teología y me honro de haber merecido su amistad y de haber recibido su aliento para realizar mi andadura teológica, que, con su compañía, no he realizado nunca a solas.

BIBL. Ha publicado decenas de trabajos en varias revistas como *Estudios*, *Estudios Marianos* y *Revista de Teología*. Entre ellos, como ejemplo: «Fr. Silvestre de Saavedra y su concepto de Maternidad divina», *Estudios Marianos* 4 (1945) 520-559; «Maternidad formalmente santificante (origen y desenvolvimiento de la controversia)», *Estudios Marianos* 8 (1949) 131-184; «El sistema teológico de Ángel Amor Ruibal», en *XIV Semana Española de Teología* (Madrid 1955, 485-505); «La doctrina trinitaria en Amor Ruibal», *Revista Española de Teología* 16 (1956) 437-474; «El correlativismo ante la crítica», *Estudios* 19 (1963) 255-282; «Dos estudios sobre Amor Ruibal», *Estudios* 19 (1964) 121-126; «Naturaleza de la Sagrada Escritura según el correlativismo», *Estudios* 20 (1964) 217-245; «La persona de Dios, según Angel Amor Ruibal», *Pensamiento* 25 (1969) 351-369; «Criteriología. (Sistema agnóstico y sistema monista)», *Estudios* 18 (1962) 3-30; «Naturaleza y Sobrenaturaleza de Ángel Amor Ruibal», *Estudios* 13 (1957) 249-30; «Evolución Dogmática I-III», *Estu-*

dios 13 (1957) 505-571; 14 (1958) 103-161; 16 (1960) 253-289; «Dogmatismo correlativista», *Estudios* 16 (1960) 417-431. Entre sus libros: *La eucaristía, misterio de vida* (Madrid 1955); *La gracia divina en el correlativismo* (Madrid 1961). Estos trabajos son anteriores a 1970.

DELUMEAU, Jean (n. 1923)

Historiador católico francés, especializado en el estudio de las mentalidades religiosas y en la historia del cristianismo. Es profesor de la École pratique des Hautes Études de París de la Soborna. Ha editado un libro en colaboración sobre *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones* (Madrid 1995). Pero sus obras más significativas están dedicadas a la historia del cristianismo en Europa, desde la perspectiva de la vida real.

BIBL. Delumeau ha estudiado, por ejemplo, el sentido del miedo, desde una perspectiva social y cristiana (*El miedo en Occidente: siglos XIV-XVIII,* Madrid 1989). También se ha ocupado de la visión del paraíso y la esperanza, en una obra enciclopédica titulada *Historia del paraíso* I-III (Madrid 2005). En ese contexto ha estudiado igualmente el sentido del pecado y del perdón (*La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión en los siglos XIII-XVIII* (Madrid 1997). Le ha interesado *La Reforma* (Barcelona 1985) y *El caso Lutero* (Barcelona 1988). Sus estudios históricos le han permitido ofrecer un visión prospectiva de lo que puede ser *El cristianismo del futuro* (Bilbao 2007).

DENIFLE, Friedrich (1844-1905)

Teólogo e historiador católico austriaco, de la Orden de los Dominicos. Fue profesor en Graz e investigador de los Archivos Vaticanos, especialista en la historia de la Edad Media; estudió, de un modo especial, la figura de Lutero, en una línea todavía polémica, pero llena de observaciones históricas de gran interés, que han ayudado a situar la Reforma luterana en su contexto histórico y teológico.

BIBL. *Charlutarium universitatis Parisiensis* I-IV; *Luther uun Luthertum* I-II (Maguncia 1904-1909); *Luther in rationalistischen und christlichen Beleuchtung* (Maguncia 1904).

DENZINGER, Heinrich (1819-1883)

Teólogo católico, de la Compañía de Jesús. Estudió en Wurzburgo y en Roma, siendo después profesor de Dogmática de la Universidad de Wurzburgo, partidario de una teología positiva, que quiere fundarse en las declaraciones del magisterio, más que en la reflexión creyente y en el estudio directo de la Biblia. Entre sus obras: *De Philonis philosophia et schola Judaeorum Alexandrina* (Wurzburgo 1840); *Über die Echtheit des bisherigen Textes der Ignatian. Briefe* (Halle 1849); *Die spekulative Theologie Günthers* (Wurzburgo 1853). Pero la más significativa, por la que se conserva su nombre en el estudio de la teología, es el *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Wurzburgo, 1854), llamado popularmente el Denzinger, una «suma» donde ha recogido los textos conciliares y los documentos papales más importantes de la historia de la Iglesia católica. Ella ha marcado el estudio de la teología católica durante más de cien años, rindiendo así un gran servicio a generaciones de teólogos. Ésta es, sin embargo, una obra que ha podido volverse «engañosa», pues ha corrido el riesgo de limitar el despliegue de la fe a un tipo de «definiciones» conciliares y papales, separadas de su contexto social, cultural y religioso, haciendo suponer que si algo no está en el «Enquiridion» (un compendio parcial y limitado) no tiene importancia teológica. Su obra ha sido actualizada por Adolf Schönmetzer (Roma 1965) y últimamente por P. ↗ Hünermann. Es la edición que citamos en este diccionario, con la sigla DH: E. Denzinger y P. Hünermann (eds.), *El magisterio de la Iglesia. Enchiridium Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999.

DERISI, Octavio (1907-2002)

Pensador y obispo católico argentino. Estudió en la Universidad de Buenos Aires y fue profesor en la de La Plata. Fue fundador y director de la revista *Sapientia,* un órgano importante de difusión del tomismo en el mundo de habla hispana. En 1948 intervino en la fundación de la Sociedad Tomista Argentina, vinculada a la Union Mondiale des Sociétés Catholiques de Philosophie. Fue encargado de la fundación de la Universidad Católica Argentina (la UCA), el año 1958, siendo nombrado obispo el año 1970. En 1984 se retiró como obispo auxiliar de La Plata y como

rector emérito de la UCA. Derisi ha sido un filósofo y pensador escolástico que dialoga con el conjunto de la filosofía actual. Ha colaborado en casi todas las revistas de filosofía tomista del mundo.

BIBL. *Concepto de Filosofía cristiana* (Buenos Aires 1979); *La estructura noética de la Sociología* (Buenos Aires 1938); *Los fundamentos metafísicos del orden moral* (Buenos Aires 1980); *La formación de la personalidad* (Buenos Aires 1941); *Filosofía moderna y filosofía tomista* (Buenos Aires 1941); *La doctrina de la inteligencia: de Aristóteles a Santo Tomás* (Buenos Aires 1980); *Tratado de existencialismo y tomismo: reflexiones críticas sobre el existencialismo y los problemas de la existencia humana a la luz del realismo intelectualista de Santo Tomás* (Buenos Aires 1956); *Ontología y epistemología de la Historia* (Madrid 1984); *Santo Tomás de Aquino y la filosofía actual* (Buenos Aires 1975).

DESCARTES, René (1596-1650)

Científico y filósofo católico francés, de línea racionalista, uno de los fundadores y representantes del pensamiento moderno. Estudia con los jesuitas y participa en la Guerra de los Treinta Años. Tiene una experiencia filosófico-religiosa (vinculada al descubrimiento de su método) que cambia el rumbo de su vida y peregrina para dar gracias a Dios al santuario de la Virgen de Loreto, en Italia. Para escribir con más libertad se establece en Holanda y después en Suecia, donde muere. La reflexión de Descartes ha tenido una gran importancia no sólo en la filosofía y en la ciencia, sino en la visión del pensamiento cristiano de los cuatro últimos siglos. A continuación exponemos los temas de su reflexión.

1. *Método*

En el principio de la filosofía y de la religión anterior se hallaba, en general, la admiración y el agradecimiento ante el don de la vida. En contra de eso, la actitud primera de Descartes será la duda. Nada hay seguro en el mundo, nada puede tomarse como cierto sin más, todo se debe discernir y discutir, incluso la existencia de la realidad y de Dios, pues podemos ser objeto de engaño en todo lo que vemos y conocemos. Desde esa base, la mayor novedad del pensamiento de Descartes está en la forma y lugar donde se encuentra la primera de todas las certezas, es decir, el propio pensamiento, el «yo-pienso». A su juicio, en el principio de la vida propiamente humana no se encuentra ninguna institución social ni religiosa, ni Iglesia ni Estado, sino el razonamiento, de tal forma que el «yo pienso» puede tomarse como una versión secular del «yo-creo» de ↗ Lutero. Frente al derrumbamiento de todas las realidades externas no se encuentra ya el orden objetivo de la realidad, sino el subjetivo de la propia «idea». Nos hallamos ante un cambio copernicano (↗ Copérnico); no es el hombre el que gira en torno al mundo de Dios (el cosmos divino-eclesial), sino que es el mundo el que gira en torno al propio pensamiento humano.

2. *De las ideas innatas a Dios*

Lógicamente, las certezas básicas del hombre no pueden venirle de fuera, sino de su propia realidad pensante; el hombre nace con ellas, de manera que ellas le hacen ser lo que él es. Eso significa que, en último término, Dios depende del hombre y no el hombre de Dios (al menos en el orden del conocimiento). Ésta es la gran paradoja cartesiana (y de todo el pensamiento cristiano de Occidente): Dios está al servicio del hombre; pero, en otro sentido, para ser quien es, el hombre necesita de un Dios en quien apoyarse (en quien fundar la certeza de su pensamiento). Éste es el núcleo de la demostración de la existencia de Dios, según Descartes. Estrictamente hablando, antes de Descartes no existían «pruebas» estrictas de la existencia de Dios, sino caminos, vías, experiencias simbólicas. Ahora es necesaria una demostración estrictamente dicha. Ante la duda universal, que pone una interrogación sobre el valor objetivo y normativo de las propias ideas, resulta necesaria la apelación a Dios: sólo si existe un Dios que garantiza la correspondencia entre las ideas y la realidad (y el valor del orden de las ideas) puede darse ciencia y filosofía. Este Dios cartesiano ha entrado así dentro del orden y equilibrio de conjunto de la realidad. Estrictamente hablando, es un Dios que está al servicio del conocimiento humano. Parece que ése no es ya el Dios de la Biblia, la trascendencia original del judeocristianismo. Desde esa base debe entenderse el valor y el riesgo del sistema cartesiano para la modernidad.

BIBL. *Oeuvres complètes* I-XI (París 1996). Todas sus obras han sido y siguen siendo traducidas y editadas en castellano, en di-

versas editoriales y ciudades. Cf. en línea. *Obras completas*: http://www.bibliojuridica.org/libros/libro.htm?l=1566. También la bibliografía sobre el fondo religioso del pensamiento de Descartes resulta inabarcable: J. Maritain: *Tres reformadores* (Madrid 1987); Jean-Luc Nancy, *Ego sum* (Barcelona 2007); J. García, *El conocimiento de Dios en Descartes* (Pamplona 1976); J. R. Recuero, *La cuestión de Dios: diálogos con Descartes, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Ratzinger* (Madrid 2008).

DESTRO, Adriana (n. 1937)

Antropóloga y teóloga católica italiana. Es catedrático de Antropología Cultural en la Facultad de Letras de Bolonia. Se ha especializado en estudios sobre el judaísmo y sobre el sentido y función de la mujer en las religiones, especialmente en la historia del cristianismo. Sus obras son importantes para el conocimiento real de las instituciones cristianas, en contra de lo que han dicho las instituciones oficiales (M. ↗ Douglas) y de su forma de «pensar» y de actuar.

BIBL. *In caso di gelosia. Antropologia del rituale di Sotah* (Bolonia 1989); *Le politiche del corpo* (Bolonia 1994); *Donne e microcosmi culturali. Materiali Etnografici Italiani* (Bolonia 1997); *La famiglia islamica* (Bolonia 1998). Está casada con Mauro Pesce y ha escrito con él varias obras muy significativas sobre el sentido del cristianismo. Entre ellas, cf. *Antropologia delle origini cristiane* (Bari 1995); *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni* (Bari 2000; versión cast. *Cómo nació el cristianismo Joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan,* Santander 2002); *Forme culturali del cristianesimo nascente* (Brescia 2008).
WEB: www.adrianadestro.net/IT/

DÍAZ FERNÁNDEZ, Carlos (n. 1944)

Filósofo católico español, de orientación personalista, que ha militado y milita en instituciones al servicio de la identidad y comunión cristiana. Estudió en las universidades de Salamanca, Madrid y Múnich. Es catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, donde enseña Filosofía de la Religión y Cristianismo. Es fundador del Instituto E. ↗ Mounier, de Madrid. Ha publicado muchos libros sobre temas políticos, religiosos y filosóficos, y se ha vinculado a diversas instituciones católicas, de tipo tradicional, sin haber abandonado los movimientos libertarios. Es el director de la Fundación ↗ Mounier y dirige la revista *Acontecimiento*. También ha sido de los fundadores de la revista *Communio* (patrocinada por U. von ↗ Balthasar y J. Ratzinger), formando parte de su comité de redacción desde el comienzo de su edición en España (el año 1979). Carlos Díaz es quizá el autor católico español que más ha escrito y publicado en España, tanto en revistas de investigación como de divulgación, sobre temas muy variados de apologética cristiana y pedagogía, de filosofía de la religión y literatura, de sociología y militancia católica.

Especial mención merecen tres de sus trabajos. 1. *El hombre, animal no fijado* (Madrid 2001). Los animales siguen inmersos en un gran proceso, que se expresa a través de mutaciones, algunas de las cuales quedan seleccionadas y se expanden en un proceso de adaptación, que, en su conjunto, podemos definir como evolución de las especies. Superando ese nivel, el hombre tiene que buscar y crear su propio mundo, en un camino de libertad. Los restantes animales nacen insertos en un medio, no necesitan desarrollar una «fantasía», pues tienen sus respuestas programadas por la vida. El hombre, en cambio, ha tenido que descubrir y desarrollar un segundo mundo, cultural o simbólico, para sobrevivir y mantenerse en el primero. Por eso puede preguntarse y se pregunta por el origen y fuerza que le impulsa y por el deseo que le hace vivir, esto es, por Dios. 2. *Preguntarse por Dios es razonable. Ensayo de Teodicea* (Madrid 1989). C. Díaz presenta en esta obra el sentido de Dios en la historia y en la cultura de la humanidad, desde una perspectiva ética y metafísica, abierta al personalismo. Retoma los argumentos y caminos tradicionales de la escolástica católica, dando un valor muy especial al argumento ontológico de san ↗ Anselmo. A su juicio, Dios es razonable, pero no sólo en un plano de teoría, sino también en el nivel del conocimiento afectivo y del compromiso social. 3. *Manual de historia de las religiones* (Bilbao 1989); *Religiones Personalistas y Religiones Transpersonalistas* (Bilbao 2003). Estas obras constituyen un tratado básico de fenomenología e historia de las religiones, elaborado desde una perspectiva personalista y cristiana. Carlos Díaz ha puesto de relieve las convergencias y

diferencias de las religiones, y las ha clasificado teniendo en cuenta la forma en que ellas expresan el rostro de Dios, estableciendo así una especie de «jerarquía», a partir de la forma más o menos personal en que ellas ven a Dios. En la cumbre de esa jerarquía de religiones estaría el cristianismo, porque destaca y despliega el rostro personal de lo divino, apareciendo así como culminación del despliegue religioso:

> «Un rostro agapeístico y sempipaterno en donde lo anicónico paterno es diacónico filial y diacónico espiritual. Por la *dimensión trinitaria*, una doble condición anicónico-icónica preside el cristianismo, a diferencia de las demás religiones. Por una parte el Padre es anicónico. Por otra parte Cristo es icono del Padre, a quien nadie sino Cristo ve y al cual nos revela. Por fin el hombre es icono de Cristo, que siendo divino es a la vez persona humana. *Anicónico Dios Pantocrator*: del Dios Padre afirman los cristianos el atributo de su omnipotencia, tanto más grande cuanto más compartida: "Dios Padre todopoderoso, creador de cielo y tierra, de todo lo visible y lo invisible", comparte en gesto sin par y sin precedentes a su propio Hijo (icono del Padre, diácono de los humanos) con los humanos y de esta forma les convierte también a ellos mismos en hijos suyos, hijos y amigos, que no esclavos. El poder se convierte ahora en poder compartido como servicio, es decir, en diacónico».

BIBL. Cf. también *Ilustración y religión* (Madrid 1991); *Preguntarse por Dios es razonable* (Madrid 1996); *Memoria y deseo* (Santander 1983); *El sueño hegeliano del estado ético* (Salamanca 1987); *De la razón dialógica a la razón profética* (1999); *La política, como justicia y pudor* (Madrid 1992).

DÍAZ-RODELAS, José Miguel (n. 1952)

Sacerdote y teólogo católico español, nacido en Canarias e incardinado en la diócesis de Valencia. Estudió en Tenerife y en Roma, graduándose como doctor en Ciencias Bíblicas. Es profesor de la Facultad de Teología de Valencia y Director de la Asociación Bíblica Española. En 2009 fue nombrado miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Su tesis doctoral, titulada *Pablo y la ley. La novedad de Rom 7,7-8,4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley* (Estella 1994), se centra en el tema de la Ley, que se ha convertido en centro de especial interés entre los estudiosos de Pablo, y lo hace desde una perspectiva exegética, teniendo en cuenta los elementos de la crítica textual y del análisis filológico y retórico, con las estructuras y recursos estilísticos mayores y menores, que marcan el sentido del texto. Ha escrito también un comentario a *La primera Carta a los Corintios,* en la colección de Guías de lectura del Nuevo Testamento (Estella 2007), para facilitar la comprensión de la primera Carta a los Corintios, ya que en el discurso paulino es frecuente el uso de vocablos, expresiones, imágenes y recursos literarios ajenos al modo de hablar y de expresarse de nuestra época. Díaz Rodelas ha dirigido, finalmente, el *Homenaje al profesor D. Vicente Collado Bertomeu: Aún me quedas tú* (Estella 2009).

BIBL. Entre sus trabajos de especialidad, cf. «La generación divina de los creyentes en los escritos joánicos», *Estudios Bíblicos* 66 (2008) 369-386.

DÍAZ-SALAZAR, Rafael (n. 1956)

Intelectual católico español, doctor en Sociología y profesor de la Universidad Complutense de Madrid. Se ocupa de un modo especial de la sociología de la religión, desde una perspectiva cristiana, en una línea que podría llamarse de «izquierdas», al servicio de la solidaridad y la justicia entre los pueblos. Es un analista muy lúcido de la situación cultural y religiosa de la sociedad española. Colabora activamente con la HOAC (Hermandad Obrera de la Acción Católica) y con diversas ONG de tipo cristiano, al servicio de la transformación social, en una línea que anunció ya su primer libro: *El proyecto de Gramsci* (Barcelona 1991). Ha puesto de relieve «la estrategia de los *neocons* eclesiásticos» españoles, que consiste en la formación de un bloque católico unido dogmáticamente para crear un polo social público que desde la sociedad civil genere un tipo de discurso cultural y una fuerte presión política. Esta estrategia necesita un liderazgo fuerte que ahogue el pluralismo interno en la Iglesia. En contra de eso, García-Salazar aboga por la creación de un pensamiento y compromiso cristiano de tipo dialogal, abierto a la transformación social desde la justicia y la solidaridad.

BIBL. *Redes de solidaridad internacional* (Madrid 1996); *La izquierda y el cristianis-*

mo (Madrid 1998); *¿Todavía la clase obrera?* (Madrid 1990); *España laica* (Madrid 2008); *Nuevo socialismo y cristianos de izquierda* (Madrid 2001); *Justicia global: las alternativas de los movimientos del foro de Porto Alegre* (Fundación Intermón Oxfam, Barcelona 2002); *Democracia laica y religión pública* (2007); *Formas modernas de religión* (Madrid 2006).

Dibelius, Martin (1883-1947)

Exegeta y teólogo alemán, de tradición protestante. Publicó en 1919 su obra programática *Die Formgeschichte des Evangeliums* (versión cast. *La historia de las formas del evangelio,* Valencia 1984), que ha dado nombre a la «escuela» de la *historia de las formas,* que analiza las formas evangélicas de un modo sintético y constructivo, a partir de las necesidades de la *predicación* cristiana. Dibelius es con R. ↗ Bultmann y K. L. Schmidt el representante más significativo de esa escuela, que analiza minuciosamente los varios textos del Nuevo Testamento y en especial los evangelios, destacando su trasfondo literario, social y religioso, desde la perspectiva de los pequeños textos o perícopas, en gran parte de origen oral, que han dado lugar a los textos redaccionales más extensos y unitarios (evangelios, Génesis, etc.). Dibelius ha introducido también algunos términos exegéticos que se han hecho más tarde populares, como paradigma, parénesis, analogías, etc. Sus trabajos sirven para situar el mensaje de Jesús y la historia de las primeras comunidades cristianas en el trasfondo social y cultural, religioso y literario en que han brotado.

Bibl. Cf. también *Die Lade Yahwes. Eine religiongeschichtiliche Untersuchung* (Tubinga 1906); *Jesus* (Múnich 1939); *The Sermon on the Mount* (Nueva York 1940).

Dídimo el Ciego (310-393)

Teólogo y educador cristiano. A pesar de haber quedado ciego cuando tenía pocos años, fue uno de los hombres más cultos de su tiempo y dirigió la Escuela Catequética de Alejandría durante más de cincuenta años (del 340 hasta su muerte). Entre sus discípulos se encuentran ↗ Jerónimo y Rufino, que sintieron una gran veneración por él. Fue defensor del credo de Nicea y de la teología de ↗ Atanasio. Pero, al mismo tiempo, mantuvo varios elementos significativos de la teología de ↗ Orígenes (como la preexistencia de las almas y la visión de la apocatástasis o reconciliación final de todas las cosas), por lo que fue condenado por algunos concilios, apareciendo así en las listas «oficiales» de herejes, como en el Sínodo de Letrán del 649, que le condena, poniéndole al lado de «Sabelio, Arrio, Eunomio, Macedonio, Apolinar, Polemón, Eutiques, Dioscuro, Timoteo el Eluro, Severo, Teodosio, Coluto, Temistio, Pablo de Samosata, Diodoro, Teodoro, Nestorio, Teódulo el Persa, Orígenes y Evagrio» (DH 519; cf. además los concilios de Constantinopla del 553 y del 681 y el de Nicea del 787). Esta desgraciada condena ha impedido que la mayoría de sus escritos se hayan transmitido y valorado como se merece. De su gran producción se conserva sólo un escrito significativo, el *Liber de Spiritu Sancto* (del que sólo conservamos la versión latina de ↗ Jerónimo), que ha sido traducida al castellano: *Tratado sobre el Espíritu Santo* (Madrid 1997). Se trata de un trabajo muy importante sobre el tema y nos invita a introducirnos en la dinámica de la vida trinitaria, dejando que la imagen de Dios llegue en nosotros a su pleno desarrollo.

> «Y como el Hijo es imagen del Dios invisible y la forma de su sustancia, todos aquellos que están configurados y conformados a esta imagen o a esta forma alcanzan la semejanza de Dios y obtienen este tipo de forma o de imagen conforme al vigor del progreso humano. De una forma enteramente paralela, como el Espíritu es el sello de Dios, todos aquellos que reciben la forma e imagen de Dios con el sello que viene del Espíritu logran recibir también por el Espíritu el sello de Cristo, quedando llenos de sabiduría, de ciencia y, lo que es más, llenos de fe» (*Traité de Saint-Esprit,* SCh 386, pp. 233-235).

Bibl. Sus obras en PG 39, 269-1818.

Díez Macho, Alejandro (1916-1984)

Historiador, exegeta y sacerdote católico español, de la Congregación de los Misioneros del Sagrado Corazón. Estudió en Roma (Universidad Gregoriana) y en Barcelona, especializándose en Filología Semítica. Fue miembro del Consejo Superior de Investigaciones Científicas de Madrid y trabajó en la catalogación y lectura de manuscritos en

la Universidad de Oxford y en el Vaticano. Ha sido profesor de la Universidad de Barcelona y ha publicado numerosos trabajos en revistas españolas (como *Sefarad, Estudios Bíblicos*) y de diversos países (especialmente de Estados Unidos e Inglaterra).

Desde el punto de vista histórico-filológico, sus obras fundamentales, que han marcado los estudios bíblicos posteriores, son éstas.

1. *Enciclopedia de la Biblia* I-VI, Barcelona 1963-1965 (en colaboración con S. Bartina), obra monumental, una de las mayores aportaciones de investigación bíblica hispana en la edad contemporánea. Ciertamente, ha sido superada en varios aspectos (sobre todo en el literario y teológico), pero sigue siendo de referencia obligado para el estudio del trasfondo histórico y cultural de la Biblia.

2. Descubrimiento y edición del *Neophyti 1. Targum Palestinense. Ms de la Biblioteca Vaticana,* I-VI, traducción francesa por R. Le Déaut e inglesa por M. McNamara (Madrid-Barcelona 1968-1979. Díez Macho ha contribuido, de esta forma, de manera decisiva al conocimiento del judaísmo palestino del siglo I-II d.C., con lo que ello implica para la interpretación de la vida de Jesús y del cristianismo primitivo. En esa misma línea se sitúan otras publicaciones como: *Targum to the Former Prophets. Codex Nueva York 229 from the Library of the Jewish Theological Seminary of America* (edición facsímil, Jerusalén 1974); *The Pentateuch with the Masorah Parva and the Masorah Magna and with Targum Onkelos, MS Vat. Heb. 448,* I-V (Jerusalén 1977); *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Madrid 1982).

3. Díez Macho ha preparado y dirigido la publicación de los *Apócrifos del Antiguo Testamento* I-V, Madrid 1982-1984 (en colaboración de M. A. Navarro, M. Pérez y A. Piñero). Se trata de una obra monumental, aún no culminada, que se divide en cinco volúmenes. a) Introducción general. b) Textos de tipo histórico. c) Textos de tipo sapiencial. d) Ciclo de Henoc. e) Testamentos o discursos de adiós. El mismo Díaz Macho ha escrito el primer volumen (Introducción) que ofrece la mejor visión panorámica de los apócrifos del Antiguo Testamento que existe en castellano.

DÍEZ-ALEGRÍA, José María (n. 1911)

Teólogo católico español, que ha pertenecido a la Compañía de Jesús. Ha estudiado Filosofía, Teología y Derecho en diversas facultades de la Compañía de Jesús, especialmente en la Gregoriana de Roma. Fue profesor de Ética en Alcalá de Henares desde 1955 hasta 1961 y después profesor de Doctrina Social Católica en la Gregoriana de Roma hasta el 1972, creando allí una escuela de pensamiento social que ha influido en la teología y sociología posterior de la Iglesia católica. Tras la publicación de su libro *Yo creo en la esperanza* (Bilbao 1972) y a causa de unas declaraciones sobre la libertad de los cristianos y contra la injerencia de la Iglesia en temas vinculados al poder, fue expulsado de la Universidad y tuvo que abandonar la Compañía de Jesús, viviendo, sin embargo, como amigo y hermano, en residencias de la misma Compañía, en Alcalá, Madrid y Asturias. Su obra gira en torno a las cuestiones sociales y a la forma de presencia de la Iglesia en la sociedad, que ha de ser a modo de fermento, en línea de justicia y de vinculación con los más pobres.

BIBL. *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en Luis de Molina y en los Maestros de la Universidad de Évora de 1565 a 1591* (Barcelona 1951); *Ética, Derecho e Historia* (Madrid 1963); *La libertad religiosa* (Barcelona 1965); *Actitudes cristianas frente a los problemas sociales* (Barcelona 1967); *Teología frente a sociedad* (Barcelona 1972); *La cara oculta del cristianismo* (Bilbao 1983); *¿Se puede ser cristiano en esta iglesia?* (Bilbao 1987); *Cristianismo y propiedad privada* (Bilbao 1988); *Yo todavía creo en la esperanza* (Bilbao 1999).

DILTHEY, Wilhelm (1833-1911)

Hermeneuta y filósofo alemán, de origen protestante. Estudió Teología en Heidelberg y Berlín, pero se especializó más tarde en Filosofía de la cultura y del arte, tema sobre el que enseñó (sobre todo) en la Universidad de Berlín. Fue enemigo del racionalismo y de un tipo de metafísica, entendida como un conocimiento sistemático de la realidad. También rechazó la teología de su tiempo, porque, a su juicio, ella había abandonado el estudio básico de sus fundamentos históricos y su identidad antropológica. En su perspectiva, la religión y, en especial el cristianismo, se

identifica con los valores de las ciencias del espíritu. Asumió básicamente los ideales del primer ↗ Schleiermacher y entendió la religión como una manifestación de la naturaleza humana, que se identifica con el Todo Sagrado del Universo divino. Desde esa base terminó identificando la religión con un tipo de sentimiento estético que estaría en la base de todos los dogmas y de todas las religiones positivas. Dilthey escribió una investigación muy significativa, titulada *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), donde distingue de un modo consecuente las ciencias del espíritu, que deben separarse, por método y finalidad, de las ciencias de la naturaleza. Sus mejores obras se han traducido al castellano.

BIBL. *Teoría de la concepción del mundo* (México 1945); *Vida y Poesía* (México 1945); *Introducción a las ciencias del espíritu* (Madrid 1986); *Teoría de las concepciones del mundo* (Madrid 1988).

DIODORO DE TARSO († 392)

Originario de Atenas, fue durante mucho tiempo monje en Antioquía y dirigió su famosa escuela exegética, donde se cultivaba una interpretación histórico-literal de la Biblia (a diferencia de la escuela de Alejandría, de tipo más alegórico: ↗ Orígenes, Dídimo). Entre sus discípulos se encuentran ↗ Juan Crisóstomo y Teodoro de Mompsuestia. Fue asceta y defensor del Credo de Nicea. El emperador Valente lo desterró de Antioquía, pero a su muerte quedó libre y fue elegido obispo de Tarso (desde el año 381). Escribió muchos trabajos de exégesis y teología (controversias contra judíos, paganos y herejes), pero la mayor parte se han perdido, por disputas eclesiales (a las que aludiremos a continuación). Comentó diversos libros del Antiguo y Nuevo Testamento (en especial Romanos y 1 Juan), utilizando un método histórico y poniendo de relieve el sentido literal de las palabras (buscando ante todo su sentido propio) y destacando, según eso, la naturaleza humana de Jesús y su arraigo en la historia de los hombres. Desgraciadamente, muchos años después de su muerte, el 438, san ↗ Cirilo de Alejandría le acusó de heterodoxo (lo mismo que a ↗ Teodoro de Mopsuestia), presentándolo como impulsor de la herejía de ↗ Nestorio, como había hecho un Sínodo de Roma del año 382, en su canon 6 (cf. DH p. 112), y como hará el de Letrán del año 649:

> «Can. 18. Si alguno, de acuerdo con los Santos Padres, a una voz con nosotros y con la misma fe, no rechaza y anatematiza, de alma y de boca, a todos los nefandísimos herejes con todos sus impíos escritos..., esto es, a Sabelio, Arrio, Eunomio, Macedonio, Apolinar, Polemón, Eutiques, Dioscuro, Timoteo el Eluro, Severo, Teodosio, Coluto, Temistio, Pablo de Samosata, Diodoro, Teodoro, Nestorio, Teodulo el Persa, Orígenes, Dídimo, Evagrio, y en una palabra, a todos los demás herejes que han sido reprobados y rechazados por la Iglesia católica, y cuyas doctrinas son engendros de la acción diabólica... ese tal sea condenado» (DH 518-520).

Se trata, como es evidente, de una condena generalizante, que engloba y vincula con Diodoro, en un mismo rechazo, a pensadores tan beneméritos y tan distintos como ↗ Teodoro, Orígenes o Evagrio (estos dos últimos de tendencia exegético-teológica muy distinta). Una condena de conjunto como ésta resulta demasiado difusa y no puede entrar en matices, ni precisar el objeto de su rechazo, de forma que, en principio, puede tomarse como poco justificada. De todas formas, ella ha tenido una consecuencia lamentable, pues ha impedido que la obra y doctrina de Diodoro haya sido aceptada, conocida y desarrollada en la Iglesia posterior. A consecuencia de eso, prácticamente todas sus obras (algunos autores antiguos citan más de sesenta) se han perdido, de manera que el pensamiento cristiano ha quedado muy disminuido. El triunfo de un tipo de ortodoxia alejandrino-romana sobre el conjunto de la Iglesia (y en especial sobre la exégesis de tipo antioqueno) ha sido una desgracia para la historia posterior del cristianismo.

BIBL. Referencia a las obras perdidas de Diodoro en PG 33, 1559ss.

DIOGNETO (finales del s. II d.C.)

Destinatario de un escrito apologético, a favor del cristianismo, redactado entre el siglo II y el III d.C. El texto se había mantenido desconocido hasta su descubrimiento en el siglo XV, de manera que no ha dejado ninguna huella en el cristianismo antiguo. No conocemos a su autor ni a su destinatario,

aunque se han trazado diversas hipótesis. Algunos han pensado que Diogneto (que al parecer habría preguntado por la identidad y sentido de los cristianos) es el mismo emperador Adriano, o un tal Claudio Diogneto, procurador de Egipto, o un tutor del emperador Marco Aurelio. Lo cierto es que el escrito pasó inadvertido en el cristianismo antiguo, a pesar de ser un texto de gran fuerza, uno de los testimonios más ricos y sorprendentes de la identidad cristiana, que empieza así: «Preguntas, Diogneto, qué Dios es ese en el que confían los cristianos y qué género de culto le tributan para que así desdeñen el mundo y desprecien la muerte» (Dg 1). El centro de su argumentación es el siguiente:

> «Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra, ni por su lengua, ni por sus costumbres. En efecto, en lugar alguno establecen ciudades exclusivas suyas, ni usan lengua alguna extraña, ni viven un género de vida singular. La doctrina que les es propia no ha sido hallada gracias a la inteligencia y especulación de hombres curiosos, ni hacen profesión, como algunos hacen, de seguir una determinada opinión humana, sino que habitando en las ciudades griegas o bárbaras, según a cada uno le cupo en suerte, y siguiendo los usos de cada región en lo que se refiere al vestido y a la comida y a las demás cosas de la vida, se muestran viviendo un tenor de vida admirable y, por confesión de todos, extraordinario. Habitan en sus propias patrias, pero como extranjeros; participan en todo como los ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; toda tierra extraña les es patria, y toda patria les es extraña. Se casan como todos y engendran hijos, pero no abandonan a los nacidos. Ponen mesa común, pero no lecho. Viven en la carne, pero no viven según la carne. Están sobre la tierra, pero su ciudadanía es la del cielo. Se someten a las leyes establecidas, pero con su propia vida superan las leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los desconoce, y con todo se los condena. Son llevados a la muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos. Les falta todo, pero les sobra todo. Son deshonrados, pero se glorían en la misma deshonra. Son calumniados, y en ello son justificados. Se los insulta, y ellos bendicen. Se los injuria, y ellos dan honor. Hacen el bien, y son castigados como malvados. Ante la pena de muerte, se alegran como si se les diera la vida. Los judíos les declaran guerra como a extranjeros y los griegos les persiguen, pero los mismos que les odian no pueden decir los motivos de su odio» (Dg 5; texto en D. Ruiz, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, 850).

Se trata de un texto que podemos llamar «evangélico», pues centra la identidad cristiana en la raíz del evangelio, entendido como un modo de vida y no de pensamiento (en plano teórico), de organización eclesial (en plano administrativo) o de separación social (sea en plano gnóstico, sea en plano apocalíptico). Otros escritos de aquel tiempo han podido perder su actualidad. La *Carta a Diogneto* ofrece, sin embargo, un testimonio plenamente actual de la identidad cristiana.

Dionisio Areopagita (ss. v-vi)

Nombre con el que se conoce a un teólogo y filósofo neoplatónico (helenista), probablemente originario de Siria, cuya obra se atribuyó a aquel Dionisio a quien Pablo habría convertido tras su discurso en el Areópago de Atenas (según Hch 17,34). Sus libros fueron escritos entre finales de siglo v y principios del vi en Siria, por un filósofo convertido al cristianismo, que combinaba un fuerte espiritualismo griego, de tipo jerárquico, con doctrinas procedentes de un cristianismo espiritualista, más vinculado a la contemplación que a la acción, a la unión con el Todo divino que a la transformación social directa de la sociedad.

Se le suele tomar como el primer exponente de la teología «negativa», según la cual no podemos decir lo que Dios «es», sino solamente lo que *no es*. Su fuerte pensamiento ha marcado poderosamente la historia de la piedad y teología cristiana, vinculando el platonismo con el evangelio, de forma mística y jerárquica. En Occidente, su obra fue traducida al latín por ↗ Juan Escoto Erígena en el siglo ix, influyendo en casi toda la espiritualidad y mística posterior, especialmente en los grandes autores de la escuela del Císter (↗ Aelredo de Rielvaux, Guillermo de Saint-Thierry), en los maestros franciscanos (↗ Buenaventura) y en los

creadores de la mística especulativa renana (como ↗ Eckhart). Se conservan cuatro obras suyas, que constituyen un verdadero «corpus» o compendio de vida cristiana: 1. *De los nombres de Dios*, donde se investiga la esencia y los atributos divinos. 2. *De la teología mística*, donde se trata de la unión del alma con Dios. 3. *De la jerarquía celestial*, que versa sobre los ángeles y su agrupación en diversas tríadas. 4. *De la jerarquía eclesiástica*, en que haciendo un paralelismo con aquellas tríadas se habla de tres sacramentos, de tres grados en el orden sacerdotal y de tres grados en los laicos. Pondremos de relieve tres de sus rasgos: teología negativa, visión de la Trinidad, orden sagrado de la Iglesia.

1. *Teología mística. Divina tiniebla*

Dionisio es el maestro de la *teología negativa*, que consiste en afirmar negando, abriendo ante Dios un silencio (en la línea de ↗ Gregorio de Nisa). En este contexto, el lector puede recibir la impresión de que la economía de la salvación histórica (en Cristo) queda en segundo plano, de tal forma que el contemplativo debe abrirse al silencio-oscuridad de Dios más allá de todo lo que puede vivirse o entenderse dentro de la historia. En esa línea, se ha podido decir que Dionisio ha sido, de hecho, uno de los impulsores de una teología contemplativa minusvalora la humanidad de Dios, el compromiso del hombre en la vida concreta y en la historia. Emerge así un pensamiento de separación y de distancia, que es propio sólo de iniciados.

> «Ésta es mi oración. Timoteo, amigo mío. Entregado por completo a la contemplación mística, renuncia a los sentidos, a las operaciones intelectuales, a todo lo sensible y a lo inteligible. Despójate de todas las cosas que son y aun de las que no son y elévate así, cuanto puedas, hasta unirte en el no saber con aquel que está más allá de todo ser y de todo saber. Porque por el libre, absoluto y puro apartamiento de ti mismo y de todas las cosas, arrojándolo todo y del todo, serás elevado en puro éxtasis hasta el Rayo de tinieblas de la divina Supraesencia. Pero ten cuidado de que nada de esto llegue a oídos de los no iniciados, aquellos que se apegan a las cosas, que se imaginan que no hay nada más allá de lo que existe en la naturaleza física, individual. Piensan, además, que con su mística razón pueden conocer a aquel que "puso su tienda en las tinieblas". Y si ésos no alcanzan a comprender la iniciación a los divinos misterios, ¿qué decir de quienes son verdaderos profanos, de aquellos que describen la Causa suprema de todas las cosas por medio de los seres más bajos de la naturaleza y proclaman que nada es superior a los múltiples ídolos impíos que ellos mismos se fabrican? En realidad, debemos afirmar que siendo Causa de todos los seres habrá de atribuírsele todo cuanto se diga de los seres, porque es supraesencial a todos... Aquella Causa trasciende y es supra-esencial a todas las cosas, anterior y superior a las privaciones, pues está más allá de cualquier afirmación o negación» (*Teología mística*, en *Obras completas*, Madrid 1995, 371ss).

2. *Trinidad, la vía negativa*

Dionisio es un cristiano, pues acepta y despliega al misterio de Dios-Trinidad, vinculado al Jesús de la historia. Pero ese Jesús histórico queda en un segundo plano. No parece necesario para hablar del Dios Trinidad, que así aparece como centro y meta de la teología apofática, como un misterio que se esconde más allá de lo que puede comprender la mente. Por eso, sólo la vía negativa (que consiste en conocer negando, en el silencio del que brotan todas las palabras) puede mostrar el sentido de su Deidad. No conocemos a Dios y, sin embargo, le llamamos unidad y trinidad, porque lo es:

> «La Deidad trascendente ha de ser exaltada, al mismo tiempo, como Unidad y Trinidad. Pero, en realidad, ella no puede ser conocida, ni por nosotros, ni por ningún otro ser, ni como Unidad ni como Trinidad. A fin de celebrar con toda verdad lo que en ella se identifica con el Uno en sí mismo, es decir, con este Principio que engendra en la deidad realidades divinas, con Aquel que está por encima de todo Nombre..., nosotros le atribuimos al mismo tiempo el nombre de Unidad y el de Trinidad. En verdad, ni uno, ni tres, ni ningún otro nombre, ni unidad, ni fecundidad, ni ninguna demostración tomada de los seres o de las nociones accesibles a los seres, será capaz de revelar el misterio de la

Deidad supra-esencial, que es totalmente trascendente (porque sobrepasa toda razón y toda inteligencia)... Los teólogos han atribuido más importancia al método negativo, porque sirve para liberar al alma de los objetos que le son familiares y, a través de estas intelecciones divinas, que son inferiores en sí mismas a Aquel que trasciende todo nombre, toda razón, todo saber, ese método vincula al alma de algún modo con Aquel, en la medida en que los hombres pueden acceder a tal tipo de unión» *(De los nombres divinos)*.

3. *Estructura eclesial*

Dionisio no ha influido sólo en la formulación de la experiencia mística, sino en la forma de entender la estructura de la Iglesia, desde una perspectiva jerárquica, que respondería al mismo ser de Dios y a su revelación a través de una escala de peldaños descendentes, que comienzan por la misma Trinidad, hasta llegar a lo más bajo del mundo. El gran todo divino-humano (y dentro de ese todo la Iglesia) es como *un orden gradual,* que proviene de Dios y *desciende*, a través de las Ideas o planos intermedios (Logos, Alma), hasta el mundo inferior de la materia, de manera que los creyentes pueden *ascender de nuevo* a lo divino, siguiendo ese mismo orden. En ese contexto resultan esenciales las estructuras jerárquicas de la Iglesia, de las que el Nuevo Testamento no había dicho nada. a) *El obispo* posee la ciencia de las Escrituras, en clave de perfección: por eso puede revelar su conocimiento y santidad desde lo alto, siendo signo de *tearquía* o poder divino, porque está directamente iluminado por Dios. b) *Los sacerdotes (presbíteros)* reciben la iluminación del obispo y la transmiten a los estamentos inferiores: ellos ofrecen los símbolos divinos a los fieles y purifican a los «profanos», haciéndoles nacer a la gracia a través de los sacramentos. c) *Los ministros (diáconos)* van dirigiendo a esos profanos hacia la purificación de los sacerdotes, para que pueda realizarse la obra divina, dentro de un todo armónico donde el orden y estructura del conjunto aparece como un gran canto de misterio (*Jerarquía eclesiástica* V, 1).

Los ministerios eclesiales se integran según eso en una visión orgánica de la realidad, presidida por la veneración al Todo divino y por la sumisión religiosa, que ahora aparece como virtud esencial de los cristianos. El sometimiento (más sacral que social, aunque ambos son inseparables) se convierte en signo supremo del cristianismo: la realidad se entiende y expresa como jerarquía, sistema de música y belleza en el que Dios domina y dirige desde arriba los movimientos y melodías del conjunto, a través de los clérigos, portadores de autoridad sagrada. De esa forma, abandonando de algún modo la inspiración igualitaria del evangelio, la Iglesia se integró en una cultura y espiritualidad de tipo neoplatónico, que parecía universal, pero que ratificaba un tipo de sacralidad jerárquica, contraria al mensaje de Jesús. En aquel contexto de unidad sagrada parecía lógico que fieles y presbíteros se subordinaran a unos obispos (e incluso a un obispo central, el de Roma), entendido como culmen o clave de bóveda de la jerarquía sagrada.

El influjo de Dionisio en la tradición teológica de Oriente y Occidente ha sido inmenso, no sólo por el contenido de su obra, sino por su (supuesto) origen casi apostólico. A partir de Escoto Erígena, casi todos los espirituales de Occidente dependen de Dionisio.

BIBL. Texto griego de su obra en PG 3. Edición castellana, *Obras completas: Los nombres de Dios. Jerarquía celeste. Jerarquía eclesiástica. Teología mística. Cartas varias* (Madrid 2002). Cf. V. Muñiz, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum* (Salamanca 1975); R. Roques, *L'Univers dionysien* (París 1954); J. Pépin, «Univers dionysien et univers augustinien», en *Recherches de Philosophie* 2 (1956) 179-224; J. Vanneste, *Le Mystère de Dieu. Essai sus la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite* (París-Lovaina 1959); M. Schiavone, *Neoplatonismo e Cristianesimo nello Pseudo-Dionigi* (Milán 1963).

DIONISIO CARTUJANO (1402-1471)

Monje cartujo flamenco (de la actual Bélgica) y teólogo místico, que ha tenido un gran influjo en los siglos posteriores. Estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Colonia y escribió diversas obras de tipo teológico y de controversia contra los musulmanes, pero, sobre todo, diversos tratados exegéticos y teológicos. Es quizá el autor medieval que ha dejado una obra escrita más extensa, que podemos dividir así: 1) *Comentarios exegéticos*. Dionisio ha glosado casi todos los libros de la Bi-

blia, en sentido literal y espiritual, escribiendo unos trabajos en la línea de lo que se ha llamado la «lectio divina», es decir, una lectura religiosa de la Biblia en la que se vinculan el aspecto literal y espiritual. 2) *Obras filosófico-teológica.* Dionisio escribió un comentario literal y místico al *De Consolatione philosophiae* de ↗ Boecio, y también un estudio sobre las proposiciones básicas del pensamiento en general, titulado *Elementatio philosophica.* En una línea más teológica están sus comentarios a la obra de Pedro ↗ Lombardo *(Commentaria in IV Libros Sententiarum)*. También escribió una *Summa fidei ortodoxae*, donde resume la Summa de santo Tomás, ofreciendo una visión de conjunto de la teología cristiana. 3) *Obras ascético-místicas.* Son las que más han influido en la tradición espiritual de comienzos de la edad moderna. Entre ellas destaca su libro *De Contemplatione*, que se ha traducido a diversas lenguas y ha servido de lugar de referencia y fuente de inspiración para los maestros de la espiritualidad hispana del siglo XVI.

BIBL. Sus *Opera omnia* han sido editadas por M. Leone, en 42 volúmenes (Montreuil-sur-mer/Tournai 1896-1935).

DIONISIO DE ALEJANDRÍA († 264/265)

Director de la escuela catequética (desde el año 231) y desde el 247 obispo de Alejandría. El año 250, en la persecución de Decio, huyó de la ciudad con algunos familiares y fieles, pero le hicieron prisionero, siendo liberado después por unos campesinos, volviendo a Alejandría el 251. En la nueva persecución de Valeriano (año 257) fue desterrado a Libia, con muchos cristianos de su Iglesia, y sólo pudo volver a su sede el 262. Fue el discípulo más importante de ↗ Orígenes y uno de los teólogos más influyentes de la Escuela de Alejandría, en un momento en que el cristianismo empezaba a extenderse masivamente por Egipto. Se le conoce por su participación en varias controversias. 1. Se opuso al *quiliasmo de Nepos,* obispo de Arsinoe (de la costa de Libia), que defendía una visión materialista de la profecía de los «últimos mil años» (Ap 20). De esa forma se opuso al mesianismo más judío de los primeros cristianos, distinguiendo el Apocalipsis (que no proviene del mismo autor del Evangelio) y el evangelio de Juan, que ahora aparece ya como base indiscutible del cristianismo alejandrino (centrado en un Logos de tendencia más griega que hebrea). En esa línea, él afirmó que las profecías del Apocalipsis hay que entenderlas en un sentido espiritual. 2. Se opuso también al rigorismo de ↗ *Novaciano* y de los partidarios de un cristianismo radical, centrado en la fidelidad profética y en la oposición a los riesgos de «contaminación» con el mundo. Optó, según eso, por un tipo de compromiso con el orden social dominante, manteniendo una postura más abierta ante el tema de los *lapsi* (es decir, de aquellos que habían apostatado), afirmando que no hacía falta bautizarles de nuevo. Rechazó de esa manera una visión elitista de la Iglesia, de la que sólo podrían formar parte los «puros». 3. Mantuvo también una controversia con ↗ *Dionisio de Roma* sobre cuestiones cristológicas. Parece que los teólogos de Roma (incluso su obispo) se inclinaban más hacia un tipo de modalismo, destacando de tal manera la unidad de las tres personas trinitarias que Jesús tendía a perder su humanidad. Por el contrario, Dionisio de Alejandría tiende a inclinarse más bien hacia un tipo de subordinacionismo, separando así a Jesús hombre del Dios trascendente, con el riesgo de convertirle en una criatura de Dios (en una línea que ↗ Arrio desarrollará más tarde, en la misma Alejandría).

El año 262, Dionisio Papa dirigió una carta a Dionisio de Alejandría, acusándole veladamente de admitir en Dios tres dioses. Dionisio de Alejandría le respondió con otra obra en la que ponía de relieve su fe trinitaria, diciendo en ella que no ha separado las divinas Personas, pues quien nombra al Padre, nombra también al Hijo, que es eterno como el Padre, lo mismo que el rayo es tan eterno como el sol del que proviene. Esta controversia entre los dos «dionisios» sigue siendo una de las más significativas de la historia del pensamiento cristiano, pues nos sitúa ante los límites de toda teología.

BIBL. Entre las obras de Dionisio de Alejandría (editadas en PG 10), cf. *Perì physeôs* (contra el atomismo de los epicúreos); *Perì epaggelion* (contra los quiliastas); *Elenjos kaì apología* (defensa frente a Dionisio de Roma).

DIONISIO DE ROMA († 268)

Intelectual y dirigente eclesial, de origen griego, que se trasladó a Roma en tiempo de la controversia de los «lapsi» (cristianos que habían apostatado en tiempo de la persecución). Era un teólogo de gran formación y fue obispo (Papa) del año 259 al 268, teniendo que asumir no sólo la tarea de la reorganización de su Iglesia (logrando un tipo de amnistía de parte del emperador Galieno), sino también la de enfrentarse con los dos riesgos de herejía que parecían amenazar a su Iglesia: el modalismo de ↗ Sabelio, que identificaba de tal modo las personas divinas que convertía la Trinidad en cuestión de nombres, y un tipo de triteísmo, que separaba tanto las personas que tendía a defender la existencia de tres dioses distintos. El año 262 escribió una carta a ↗ Dionisio, obispo de Alejandría, rechazando esos dos riesgos básicos: el triteísmo de tipo pagano y el modalismo sabeliano. En esa carta se oponía igualmente a la distinción marcionita (gnóstica) entre el Dios del Antiguo Testamento y el Dios de Jesucristo. Su texto no es un credo propiamente dicho, sino un documento teológico, pero tiene mucha importancia porque ofrece la primera reflexión amplia del Magisterio cristiano latino sobre el tema trinitario, en una línea que asumirán los documentos posteriores de la Iglesia de Roma. En esa línea se apunta ya lo que será la gran teología occidental, pues empieza hablándose de la Trinidad, recapitulada en Dios Padre, en vez de hablar del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, como hace el Símbolo de los Apóstoles y como hará el Niceno-Constantinopolitano:

> «*Sabelio* blasfema diciendo que el mismo Hijo es el Padre y viceversa; los marcionistas, en cambio, predican, en cierto modo, tres dioses, pues dividen la santa Unidad en tres hipóstasis absolutamente separadas entre sí. La doctrina de *Marción*, hombre de mente vana, que corta y divide en tres la unidad de principio, es enseñanza diabólica y no de los verdaderos discípulos de Cristo y de quienes se complacen en las enseñanzas del Salvador. Éstos, en efecto, saben muy bien que la Trinidad es predicada por la divina Escritura, pero ni el Antiguo ni el Nuevo Testamento predican tres dioses... Ni se debe dividir en tres divinidades la admirable y divina unidad, ni disminuir con la idea de creación la dignidad y suprema grandeza del Señor; sino que hay que creer en Dios Padre omnipotente y en Jesucristo su Hijo y en el Espíritu Santo, y que en el Dios del universo está unido el Verbo... Porque de este modo es posible mantener íntegra tanto la divina Trinidad como la santa predicación de la unidad de principio». Texto conservado por san Atanasio, *De decretis Niceni Synodi* 26, PG 25, 462ss y recogido por Denz 49-51; DH 112-115.

BIBL. Cf. B. Studer, *Dionigi Papa*: DPAC 984-985. F. W. Bautz: *Dionysius Papst*, BBK I (1990) 1318; L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 1998, 173-176); M. Simonetti, «Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi», en *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma 1993).

DODD, Ch. Herald (1884-1973)

Exegeta y teólogo inglés, de tradición anglicana. Algunas de sus obras han influido mucho en el estudio de varios temas básicos de Jesús y del cristianismo primitivo. A su juicio, el mensaje de Jesús ha de entenderse desde una perspectiva de escatología trascendente: el Reino de Dios no es un puro futuro (en contra de la visión apocalíptica), ni es tampoco un presente existencial (en contra de la visión de R. ↗ Bultmann), sino que ofrece el descubrimiento de la dimensión divina de la vida humana. En esa perspectiva ha podido estudiar la tradición del evangelio de Juan, superando aquellas visiones que quieren entender el cuarto evangelio de manera puramente gnóstica. Cf. *Interpretación del Cuarto Evangelio* (Madrid 1978) y *Tradición histórica del Cuarto Evangelio* (Madrid 1978). Pero su obra más influyente ha sido un comentario a las parábolas (cf. *Las parábolas de Jesús,* Madrid 1974; texto original de 1935), que él ha entendido como expresión del carácter eterno del mensaje de Jesús, en línea de escatología realizada, es decir, como expresión de la llegada del fin de los tiempos. Desde esa base ha escrito una pequeña obra maestra sobre los elementos básicos de la vida y obra de Jesús, a quien define, de manera muy precisa, como *El Fundador del Cristianismo* (Barcelona 1977).

BIBL. Cf. también *The Meaning of Paul for Today* (1920); *The Mind of Paul: A Psychological Approach* (1933); *The Bible and the Greeks* (1935); *Gospel and Law* (1951); *La Biblia y el hombre de hoy* (Madrid 1973); *La predicación apostólica y sus desarrollos* (Madrid 1974) y *El evangelio y la ley de Cristo* (San Sebastián 1967).

DODDS, Eric Robertson (1893-1979)

Investigador y escritor anglo-irlandés, de tradición protestante. Su padre era calvinista y su madre anglicana, y estudió en Dublín, Belfast y Oxford, especializándose en el conocimiento de los autores grecolatinos. Enseñó Literatura Clásica en la Universidad de Oxford. Tuvo una vida compleja, desde el punto de vista político y social, y por su apoyo al partido republicano irlandés y al socialismo. Entre los numerosos libros que escribió, traducidos al castellano, hay dos que han marcado el estudio del pensamiento cristiano. Uno es *Los griegos y lo irracional* (Madrid 2008), donde pone de relieve el aspecto religioso, místico y mágico de gran parte del pensamiento griego, en contra de una opinión común que identifica el mundo griego con el racionalismo. Más importancia ha tenido aún un trabajo titulado: *Paganos y cristianos en una época de angustia: algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino* (Madrid 1975); como su título indica, Dodds ha situado el despliegue del cristianismo en el mundo romano dentro de un contexto de miedo ante la pérdida de sentido de la vida, de desfondamiento generalizado. El cristianismo no responde simplemente a las preguntas racionales del hombre, sino también a los miedos que han dominado y dominan su vida.

DÖLLINGER, Ignaz von (1799-1890)

Teólogo e historiador católico alemán, profesor de Historia y Derecho Canónico en la Universidad de Múnich. En sus primeras obras defendió la institución y supremacía del papado en el conjunto de la Iglesia, dentro de un esquema de comunión (*Die Reformation, ihre innerer Entwickelung und ihre Wirkungen*, 1846-1848; *Luther, eine Skizze*, 1851). Pero después se opuso a la soberanía temporal del Papa sobre los Estados Pontificios (afirmando que no era esencial para la Iglesia católica) y también a la infalibilidad del Papa, tal como fue definida en el Concilio Vaticano I (1870). «Como cristiano, teólogo, investigador de la historia y ciudadano» se negó a aceptar ese tipo de infalibilidad que, a su juicio, rompía la comunión de las iglesias, siendo excomulgado. Fue uno de los fundadores del cisma de los «Viejos Católicos», que quieren volver al catolicismo primitivo, en comunión con las iglesias orientales, pero sin aceptar la nueva infalibilidad papal, creando desde el año 1872 una Iglesia episcopal, católica y tradicional, cuyos fieles se han extendido de un modo especial por Holanda y Alemania. Desde su nueva perspectiva eclesial, Döllinger escribió diversos trabajos sobre la historia de la Iglesia y sobre el Vaticano.

BIBL. *Beiträge zur Sektengeschichte des Mitelalters* (1890) y *Briefe und Erklärungen über die vatikanischen Dekrete* (1890).

DOMINGO DE GUZMÁN (1170-1221)

Religioso, predicador popular y fundador de la Orden de los Predicadores (llamada también de los dominicos). Nació en Caleruega de Burgos, en Castilla, y fue canónigo de Burgo de Osma. Estudió y enseñó en el Estudio General de Palencia (que se convertiría después en la Universidad de Salamanca). Siendo ya canónigo, acompañó a su obispo como embajador ante el Rey de Dinamarca y después se estableció en el sur de Francia como predicador, para la instrucción y «conversión» de los cátaros. Fundó para ello una Orden de Hermanos Predicadores, mendicantes (sin abadías ni propiedades), escribiendo las normas básicas de la Orden y organizando la vida de los religiosos, con un régimen democrático de fraternidad, que ha influido después en la vida social y religiosa de la cristiandad. La vida y obra de Domingo de Guzmán sigue siendo uno de los testimonios más intensos de búsqueda de verdad y de fraternidad en la Iglesia. Él y sus primeros compañeros descubrieron que las diferencias entre católicos y cátaros no podrían resolverse por la fuerza: no hay cruzada que convenza, ni ejército que pueda conquistar la paz por medio de la guerra. Ellos supieron también que resultaba contraproducente (y contraria al evangelio) una misión cristiana que se apoye en el poder y la riqueza. Por eso se establecieron

como mendicantes, sin más autoridad que la palabra y el ejemplo de su vida de pobreza.

En esa línea, los Hermanos de la Orden de los Predicadores (OP, dominicos) de Domingo estudian y predican en libertad, sin vivir vinculados a grandes monasterios. Viven en pobreza, rezan juntos y caminan por los pueblos: son mensajeros ambulantes de Jesús y de su vida. De esta forma redescubren y explicitan la verdad central del evangelio, quedando en manos de los hombres y mujeres que acogen (o rechazan) su mensaje (cf. *Liber Consuetudinum,* prólogo, en M. Gelabert y J. M. de Garganta, *Santo Domingo de Guzmán,* Madrid 1947, 864). Los predicadores de Domingo de Guzmán no llevan espada, ni alforja (dinero), ni van provistos de grandes medios de tipo cultural o social (vestidos especiales, libros propios de los grandes monasterios...). Son mensajeros mendicantes de Jesús, portadores de su Palabra. Pasando el tiempo, algunos Hermanos Predicadores de Domingo se harán Padres Maestros y Doctores, buscando una manera coherente y más «científica» de anuncio cristiano, en la línea de la *Summa* de Tomás de Aquino. Posiblemente ganan en lógica pero pierden en radicalidad cristiana. Más aún, en cierto momento, algunos tenderán a imponer su verdad por algún tipo de fuerza, con inquisiciones y exigencias vinculadas a la espada (en contra de la inspiración original de su movimiento). Pero el testimonio de Domingo y de sus primeros compañeros sigue siendo una de las fuentes que ha inspirado inspirado y sigue inspirando el pensamiento católico, que sería impensable sin ellos (como muestra el índice de autores dominicos que citamos al final de este libro).

DOMINGO MORATALLA, Agustín (n. 1962)

Filósofo cristiano español. Ha estudiado en la Universidad Católica de Lovaina y ha sido Secretario General y Vicepresidente de la Comisión Justicia y Paz. Ha enseñado en la Universidad Pontificia de Salamanca y es profesor titular de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia. Le han interesado sobre todo los temas de la justicia y de la igualdad social, con el desarrollo personal, desde una perspectiva cristiana. Su tesis doctoral (*El arte de poder no tener razón. La hermenéutica dialógica de Gadamer*, Salamanca 1991) es un espléndido trabajo de hermenéutica aplicada al conocimiento de las realidades morales y religiosas.

BIBL. *Un humanismo del siglo XX. El personalismo* (Madrid 1985); *Responsabilidad bajo palabra* (Valencia 1995); *Ética y Voluntariado* (Madrid 1998); *Ética. Una introducción* (Bilbao 2001); *Calidad Educativa y Justicia Social* (Madrid 2002); *Ética de la vida familiar: claves para una ciudadanía comunitaria* (Bilbao 2006).

DONATO († 355)

Obispo del norte de África (probablemente de Cartago), que da el nombre a un movimiento cismático (donatismo), que surge como reacción frente al relajamiento de costumbres de muchos cristianos de su tiempo. A su juicio, sólo los sacerdotes cuya vida fuera intachable podían administrar los sacramentos, tanto la penitencia (conversión) como la eucaristía; por otra parte, los pecadores que no se convirtieran plenamente no podían ser miembros de la Iglesia. Los seguidores de ese movimiento se llamaban «iglesia de los mártires», pero después tomaron el nombre de donatistas, por su representante más significativo. El donatismo fue rechazado por la Gran Iglesia, que defendió el valor «objetivo» de los sacramentos *(opus operatum)*, que son válidos por la acción de la Iglesia y no por la santidad personal de los ministros *(opus operantis)*. Los donatistas fueron condenados por el Concilio de Arlés (año 414) y por san ↗ Agustín, que les impuso duras penas, pidiendo a las autoridades civiles que les impidieran extenderse, incluso por la fuerza. Este cisma dividió a la Iglesia del norte de África, no sólo por cuestiones religiosas y sociales, pues el donatismo tenía rasgos de levantamiento popular, como si fuera una lucha de las clases pobres (que sólo podían contar con el carisma) contra las ricas (que aparecían como dueñas de la institución). Los donatistas acentuaban más el aspecto personal de la Iglesia, vinculada a la santidad de sus ministros. En contra de eso, los partidarios de la Iglesia católica acentuaban más los valores objetivos e institucionales de la misma Iglesia. A pesar de diversas intervenciones políticas a favor de la Gran Iglesia, el donatismo pervivió

en el norte de África hasta la llegada de los musulmanes, en el siglo VII d.C., y fue quizá una de las causas de la conversión de la cristiandad africana al islam.

DONOSO CORTÉS, Juan (1809-1853)

Político y pensador católico español, de tendencia tradicionalista. Entró en contacto con movimientos políticos de inspiración católica, de tipo conservador, tanto en España como en Francia. En nombre de la tradición y de la Iglesia, se opuso al liberalismo y al socialismo, que a su juicio conducían a la destrucción de la cultura y de la paz social. Interpretó el cristianismo como orden social, cultural y religioso. Lógicamente, Donoso Cortés fue defensor de un Estado fuerte, en contra del caos que, a su juicio, se avecinaba, con la caída de las instituciones tradicionales y el surgimiento de un «nuevo régimen» fundado en la libertad de los ciudadanos. Su pensamiento, vinculado al de ↗ Bonald y De Maestre, sigue influyendo en la visión política y religiosa de los medios tradicionales de la Iglesia y de sociedad europea. A su juicio, los riesgos de la revolución sólo se pueden evitar a través de una religión fuerte y de la sumisión a los dictados de la Iglesia católica. A pesar del carácter conservador e incluso reaccionario de muchas de sus reflexiones, la visión del futuro político de Europa, que D. Cortés describió con tintes apocalípticos, sigue siendo digna de reflexión. Ella ofrece un conocimiento básico de uno de los elementos importantes del pensamiento político y social del cristianismo (en especial) del catolicismo europeo de los dos últimos siglos.

BIBL. Además de *Obras completas* I-II (Madrid 1970), cf. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (Barcelona 2004).

DOSTOIEVSKY, Fiódor (1821-1881)

Novelista y pensador cristiano de Rusia. De joven estuvo implicado en un movimiento político contrario al Zar y fue condenado a muerte por actividades antigubernamentales. Conmutada la pena, pasó varios años en campos de concentración en Siberia. Su misma experiencia personal le llevó a recrear de forma literaria las tradiciones del cristianismo ortodoxo, escribiendo varias obras maestras, que se encuentran profundamente influidas por valores cristianos, desde la perspectiva de una visión sagrada de la tradición de Rusia. Su obra madura es un testimonio de la capacidad liberadora de la doctrina de Jesús y se expresa en una galería impresionante de personajes y figuras de ficción que luchan y se debaten entre la obediencia al ideal de Dios y la opresión de lo diabólico, expresando, mejor que ningún dictamen político o social, la situación en que se hallaba en ese tiempo Europa. Su pensamiento está marcado por un fuerte tono apocalíptico, es decir, por la experiencia de una lucha entre Dios y el Diablo, y por la llegada de los últimos tiempos. Oponiéndose a las fuerzas del mal, que se expresaban de un modo hipertrófico en la sociedad rusa de su tiempo, Dostoievsky se alzó en contra de un tipo de racionalismo occidental, que, a su juicio, había destruido la experiencia de Dios y que había condenado al hombre a la soledad y la locura interior.

1. *El Gran Inquisidor y las tentaciones de Jesús*

El influjo de Dostoievsky en la comprensión de Jesús y en la forma de entender el cristianismo ha sido muy grande y puede rastrearse en autores tan distintos como F. ↗ Nietzsche (que recrea la figura de Jesús en la línea del *Idiota*), Y. M. ↗ Congar o J. ↗ Moltmann. Ese influjo se funda en una serie de obras geniales que van marcando los diversos elementos de la desintegración social y de la búsqueda cristiana de muchos cristianos de su tiempo: *El Idiota, Crimen y Castigo, Los Posesos*... Pues bien, entre ellas, la más significativa desde el punto de vista cristiano (al lado de la parábola de Jesús que ofrece *El Idiota*) es quizá *Los hermanos Karamazov,* que se centra de algún modo en la parábola de *El Gran Inquisidor,* que ofrece un ejemplo privilegiado de su forma de entender el cristianismo, desde la perspectiva de Jesús y de la historia de Occidente. En esa parábola, Dostoievsky supone que gran parte de los cristianos de la modernidad, llamándose seguidores de Jesús, han optado por el Diablo, conforme al testimonio de las tentaciones de Jesús que aparecen en los evangelios (Mt 4 y Lc 4). Esas tres tentaciones constituyen el mejor paradigma de la

identidad del mensaje y de la de Cristo, a quien la misma Iglesia de Occidente, aliada al dinero, al poder y al milagro, ha rechazado:

> «Si hubo alguna vez en la tierra un milagro verdaderamente grande fue aquel día, el día de esas tres tentaciones. Precisamente, en el planteamiento de esas tres cuestiones se cifra el milagro. Si fuese posible idear, sólo para ensayo y ejemplo, que esas tres preguntas del Espíritu terrible se suprimiesen sin dejar rastro en los libros y fuese menester plantearlas de nuevo, idearlas y escribirlas otra vez, para anotarlas en los libros, y a este fin se congregase a todos los sabios de la tierra... ¿piensas tú que toda la sabiduría de la tierra reunida podría discurrir algo semejante en fuerza y hondura a esas tres preguntas que, efectivamente, formuló entonces el poderoso e inteligente Espíritu en el desierto?... Porque en esas tres preguntas aparece compendiada en un todo y pronosticada toda la ulterior historia humana y manifestadas las tres imágenes en que se funden todas las insolubles antítesis históricas de la humana naturaleza en toda la tierra» (*Los hermanos Karamásovi*, en *Obras completas*, III, Aguilar, Madrid 1964, 208).

Así habla uno de los Karamazov, a quien Dostoievsky presenta como pensador moderno, ateo de tipo hegeliano, precursor de un tipo de marxismo, a su hermano monje Aliocha, que es el símbolo del buen cristianismo ruso. El pensador construye una parábola, reescribiendo la historia de las parábolas desde la perspectiva del Diablo que ha venido y actúa en Sevilla, tomando los rasgos de un Gran Inquisidor, signo de la modernidad anticristiana, que dice seguir a Jesús (y apela a su figura) para oponerse mejor a su mensaje. Conforme a esa parábola, la cristiandad occidental de tipo católico-protestante habría tomado partido por el Diablo, llamándose cristiana para destruir así mejor la obra de Cristo. Todo nos permite suponer que el inquisidor de Sevilla es el signo del Papa y que Sevilla es Roma. Más aún, Dostoievsky supone que el Papa y Hegel se han aliado, catolicismo con protestantismo, con un Papa que en el fondo es un tipo de Pontífice Marxista (en la línea de un ↗ Comte combativo). Éste es el argumento del Diablo, asumido por el Gran Inquisidor, en contra de Jesús, como indica cada una de las tres tentaciones:

2. *Tentación del pan. Economía*

«Si eres hijo de Dios di a esas piedras que se vuelvan alimento» (cf. Lc 4,3). Así argumenta el Diablo, con lógica perfecta: si Dios nos ha creado y sacado de Egipto (esclavitud) es evidente que debe alimentarnos. Son millones los hambrientos: si hay Dios, debe resolver su problema. Jesús ha respondido que «no sólo de pan viven los hombres» (Lc 4,4), sino, y sobre todo, del don creador de la gracia y de la libertad, es decir, de unas nuevas relaciones humanas. Dostoievsky ha interpretado así la razón del Satán, con las palabras del Inquisidor, que visita a Jesús en la cárcel del subsuelo de Sevilla donde la tiene encerrado, mientras arriba, en la inmensa ciudad, domina él, con su técnica y su pensamiento:

> «Tú quieres irle al mundo, y le vas con las manos desnudas, con una ofrenda de libertad que ellos, en su simpleza y su innata cortedad de luces, ni imaginar pueden... porque nunca en absoluto hubo para el hombre y para la sociedad humana nada más intolerable que la libertad. ¿Y ves tú esas piedras en este árido y abrasado desierto?... Pues conviértelas en pan, y detrás de Ti correrá la Humanidad como un rebaño, agradecida y dócil. Pero tú no quisiste privar al humano de su libertad y rechazaste la proposición, porque ¿qué libertad es esa –pensaste– que se compra con pan?» (*ibíd.,* 208-209).

Tanto en tiempos de Jesús como en la modernidad, el problema del hambre resultaba intolerable. Jesús mismo pertenecía a la clase de los campesinos sin tierra, de los artesanos precarios, hallándose cerca de los mendicantes y mendigos de diverso tipo. ¿Qué significaba en ese contexto dar de comer, convertir las piedras del desierto en alimento? Los terratenientes se habían convertido en dueños de un pan que ellos empleaban para imponerse con violencia sobre los pobres. Pues bien, Jesús no tomar el poder de terratenientes y ricos, para dar comida a todos, pues él piensa que ese camino acabaría siendo destructor, pues reduciría la vida a una pura cuestión de lucha económica, como ha hecho gran parte de la modernidad occidental.

En contra de Jesús, que no quiso convertir las piedras en pan, el Diablo

(Inquisidor) de Dostoievsky confiesa que «sólo construye del todo el que da de comer» y dice a Jesús: «de haber optado por el pan habrías respondido al general y sempiterno pensamiento humano: ¿ante quién adorar?». La primera tarea de Dios (de Jesús) tendría que haber sido dar de comer a todos los hambrientos; la respuesta de la humanidad tendría que haber sido adorarle, adorando así en el fondo a la Mamona.

Ésta es la primera propuesta del Diablo, para quien el hombre es ante todo economía (quiere comer) y sometimiento (necesita adorar). Pues bien, en contra de eso, para Jesús el hombre es básicamente libertad para el amor; no es economía ni sometimiento, sino comunicación amorosa. Por eso, él rechaza la propuesta del Diablo, que conoce bien el problema del pan, pero que lo ha presentado de forma equivocada, entendiendo pan en forma de imposición y «milagro» externo. Jesús sabe también que el tema del pan es importante y por eso lo ha puesto en el centro de su proyecto mesiánico, pero no como medio para la imposición y división de clases (para el poder y sometimiento), sino para la comunión, desde la perspectiva de la palabra, pues el hombre vive de la palabra de Dios y esa palabra se expresa en forma de comunicación del pan, como pondrá de relieve la historia que sigue.

3. *Tentación del reino. Política*

«Mostrándole los reinos de la tierra, dijo el Diablo: todo te lo ofrezco...» (Lc 4,5-6). Largos siglos lleva esperando Israel, con la certeza de que, frente a los imperios despiadados de la tierra, frente a reyes y señores injustos que han regido perversamente el orbe, se cumplirá un día la esperanza y llegará el nuevo príncipe, el Mesías. Su imperio será universal; su duración, eterna. Sobre esa base son lógicas las palabras del inquisidor de Dostoievsky que dice Jesús, en nombre del Diablo:

> «Siempre la Humanidad, en su conjunto, se afanó por actuar de un modo universal. Muchos fueron los pueblos grandes con una gran historia; pero cuanto más grandes, tanto más intensamente que los otros han sentido el anhelo de la fusión universal de los humanos... Si hubieras aceptado el mundo y la púrpura del César, habrías fundado el imperio universal y dado la paz al mundo» (*ibíd.,* 212-213).

Podemos extender el argumento. No existiría más carrera de armamentos ni más guerra; vivirían los pueblos en concordia, reinaría la justicia... Y, sin embargo, Jesús ha rechazado la propuesta porque el poder que se consigue y ejerce dominando a los demás (postrándose ante el Diablo) tiene un carácter perverso. La supresión de disturbios y guerras, la unidad entre los pueblos no se pueden lograr por la violencia. El Dios mesiánico no quiere autómatas ni esclavos, sino amigos e hijos. Por eso, Jesús sabe que el despotismo «pacificador» del Diablo destruye a los hombres: Surgiría un espléndido rebaño, habría muerto el ser humano.

Ciertamente, Jesús se sabe y quiere ser Mesías, en la línea de David, pero no para conquistar el mundo, como lo hace el César de Roma, sino para ofrecer vida a los hombres en libertad.

No ha querido el poder del pan, evidentemente no puede aceptar el reino, entendido como imposición del Diablo, pues toda imposición es destructora. Éste es el enigma del camino de Jesús: alcanzar todo el poder en cielo y tierra (cf. Mt 28,16-20), pero no como dominio sobre los demás (como dice el Diablo, que se autoproclama señor universal), sino como servicio gratuito, en amor, como el de Dios.

Dostoievsky nos sitúa de esa forma en el centro de la historia cristiana: Jesús no ha querido tomar el poder para hacerse Mesías, pues para ello debería haberse aliado con el Diablo. En contra de eso, él quiere y tiene autoridad, para crear vida y para amar, para enseñar y curar, para prometer y abrir caminos de esperanza... Pero no quiere un poder de imposición, porque ese tipo de poder destruye: «Los reyes de las naciones las dominan, y los que ejercen el poder se hacen llamar bienhechores. Pero vosotros nada de eso; al contrario, el más grande entre vosotros sea el menor de todos y el que dirige sea el que sirve» (Lc 22,25-26). Con esta parábola del Inquisidor, «Mesías del Diablo» que domina en Sevilla, Dostoievsky afirma que el cristianismo de Occidente ha optado por el Diablo, en contra de Jesús. El Gran Inquisidor ha tomado el poder para dominar sobre las naciones, rechazando de esa forma el camino de Jesús. Eso significa que, a su juicio, la historia del Occidente cristiano ha quedado en manos del Diablo.

4. *Tentación del milagro. Ideología, religión*

«Si eres hijo de Dios, lánzate abajo» (cf. Lc 4,9). El Diablo ha llevado a Jesús sobre el pináculo del templo. Los fieles se agitan al fondo, buscando en los rituales un consuelo espiritual, una receta de seguridad en el comercio angustiante de la vida. Le dice que se tire, ante los ojos de todos, y así todos podrán ver la forma a los ángeles de Dios que le sostienen, mostrando así que Dios ama a su Hijo. De esa forma, Jesús obtendrá el poder religioso, que se encuentran vinculado a un tipo de milagro.

Pero Jesús sabe que ese tipo de milagros son del Diablo, no de Dios, y que los ángeles que le sostendrían son los de Satán, no los de Dios. Sabe también que el poder religioso que así se consigue es del Diablo, no de Dios, y por eso responde: «¡No tentarás al Señor tu Dios!» (Lc 4,12). Tentación son los medios de engaño que se emplean para dominar a los demás, en nombre de Dios, como pedían algunos judíos (Mt 12,38-39; 16,1) y cristianos (cf. 1 Cor 1,22; Mc 13,22).

El Inquisidor ha optado por el Diablo, ratificando de esa forma la estrategia de aquellos que quieren convertir la religión en poder. Pues bien, en contra de eso, Jesús sabe que la religión verdadera es un puro regalo, es la misma vida entregada en amor, gratuitamente, en un camino que culminara en la Cruz. Una verdad que se impone no es verdad, un mesianismo que obliga no es mesianismo, una religión a la fuerza no es religión, como sabe, en el fondo, el mismo Inquisidor/Diablo de Dostoievsky, que es el único que conoce el secreto de su mentira:

> «Pero tú sabías que en cuanto el hombre rechaza el milagro, inmediatamente rechaza también a Dios, porque el hombre busca no tanto a Dios como el milagro. Y no siendo capaz el hombre de quedarse sin milagro, fue y se fraguó él mismo nuevos milagros y se inclinó ante los prodigios de un mago o los ensalmos de una bruja, no obstante ser cien veces rebelde, herético y ateo. Tú no bajaste de la cruz cuando te gritaron: "¡Baja de la cruz y creeremos que eres Tú!". Tú no descendiste, tampoco, porque también entonces rehusaste subyugar al humano por el milagro y estabas ansioso de fe libre... Te lo juro: el hombre es una criatura más débil y pequeña de lo que tú imaginaste. Al estimarlo en tanto tú te condujiste como si dejases de compadecerlo, pues le exigías demasiado. De haberlo estimado en menos, menos le hubieses exigido, y esto habría estado más cerca del amor, porque más leve habría sido su peso» (*ibíd.*, 211).

Dostoievsky ha trazado de esta forma la parábola de la historia cristiana de Occidente, que, a su juicio, en realidad, ha optado por el Diablo, en contra de lo que había hecho Jesús. Eso significa que, en el fondo, el gran pensamiento de Occidente es pura «ideología», un pensamiento de mentira. Occidente ha sido y sigue siendo, según eso, una inversión del cristianismo. No es un continente o cultura simplemente «no-cristiana», sino una cultura anticristiana, que se ha puesto en manos del Diablo de las tentaciones de Jesús. El inquisidor sabe la verdad y, sin embargo, miente. Puede hacerlo por tres razones que, en el fondo, son complementarias. a) Por oponerse a Dios, ocupando su lugar. Por eso, el Diablo es Diablo y el Inquisidor su representante. No soporta que haya Dios y por eso ocupa su lugar, realizando su obra, de un modo torcido, invertido. b) Por deseo de poder: el Diablo quiere ser el dueño del dinero, del poder y del milagro, dominándolo todo con su fuerza. De esa forma, el Inquisidor, que se ha hecho Papa/Rey de ese Dios, tiene todos los poderes de la tierra. c) ¿Por ayudar a los hombres? En un momento dado, el Inquisidor del Diablo puede presentarse como «compasivo», frente al Dios que no tiene compasión y que, por eso, deja a los hombres hundidos en el hambre, en la impotencia y en la falta de seguridad. Tiene «compasión» por los hombres; por eso les resuelve desde fuera todos los problemas.

Este Inquisidor del Diablo no es un ignorante, alguien que peca por cortedad de luces, sino por un tipo de plan creador y dominador. ¿Quiere hacer «su» mundo, pensando y actuando desde sí mismo, interpretando la religión como un poder de liberación a través de la imposición. Pero, en último término, ¿por qué engaña, por qué miente? Por las tres razones arriba señaladas, pero en último término por mantener el dominio sobre los hom-

bres, en una línea de pensamiento, de economía y de sumisión sacral.

Éste es, a juicio de Dostoievsky, el sentido final del gran pensamiento «cristiano» de Occidente: una filosofía y teología al servicio del Diablo, no de Cristo. Más que un diccionario del pensamiento cristiano, deberíamos escribir un diccionario del pensamiento anticristiano, que se ha sometido así a los poderes, que son la economía, el poder político, la ideología. Pues bien, en contra de eso, el monje de Dostoievsky continúa optando por el Dios cristiano, que ha llamado y sigue llamando a los hombres en amor y respeto, sin forzarles con dinero, poder o milagro. Jesús no ha querido imposición, porque «nos ha estimado en mucho», como sabe el mismo Diablo, que, a fin de cuentas, aparece como el mejor de todos los abogados defensores de Jesús. Así lo ha visto Dostoievsky. Nadie había logrado presentar con su misma lucidez los temas básicos y los riesgos del pensamiento cristiano, desde la perspectiva de un cristianismo que quiere volver a la piedad originaria, sin pactos con el mundo.

BIBL. F. Dostoievsy, *Obras completas* I-III (Madrid 1964). Bibliografía básica: R. Guardini, *El universo religioso de Dostoievsky* (Barcelona 1958); L. Pareyson, *Dostoievsky. Filosofía, novela y experiencia religiosa* (Madrid 2007).

DOUGLAS, Mary (1921-2007)

Antropóloga británica, de origen cristiano (católico). Estudió en la Universidad de Oxford y fue profesora en varias universidades del Reino Unido y de Estados Unidos. Su aportación más significativa en el campo del pensamiento judeocristiano (bíblico) fue su estudio sobre el Levítico, contenido en *Purity and Danger* (1966), donde muestra que las leyes alimentarias y de pureza del antiguo Israel no han de entenderse como medidas de higiene o como mandatos arbitrarios de Dios, sino que tienen la finalidad de trazar fronteras simbólicas entre diversos tipos de población. En *Natural Symbols* (1970) mostró el sentido religioso con el que se construyen las claves relacionales de los hombres y mujeres en una sociedad, ofreciendo así las bases para un tipo de ética social. Finalmente, en *How Institutions Think* (1986) ha ofrecido las bases para un mejor conocimiento de las instituciones religiosas (en especial de las iglesias cristianas). Éstas y otras obras han influido poderosamente en el análisis cultural e institucional como un elemento clave del pensamiento cristiano.

BIBL. *Cómo piensan las instituciones* (Madrid 1996); *El Levítico como literatura* (Barcelona 2006); *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto* (Barcelona 1998); *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales* (Barcelona 1996); *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Madrid 2000); *Símbolos naturales: exploraciones en cosmología* (Madrid 1988).

DREWERMANN, Eugen (n. 1940)

Psicólogo, filósofo y sacerdote católico. Se ha dedicado básicamente al estudio de los textos bíblicos y de la tradición cristiana desde una perspectiva psicoanalítica y terapéutica. Ha enseñado en la Universidad de Paderborn y ha querido abrir para miles de cristianos un camino de liberación personal, a través de una opción de personal, sanada. Ha insistido en los riesgos de una religión interpretada como medio de sometimiento personal y/o sacral, poniendo especialmente de relieve los riesgos de una jerarquía católica que parece fundar algunos de sus poderes en un tipo de represión de los valores personales, como ha mostrado en una obra de gran impacto titulada precisamente *Clérigos. Psicodrama de un ideal* (Madrid 1995). Por esta obra y, en general, por el conjunto de su pensamiento, ha recibido fuertes críticas de la jerarquía católica, teniendo que abandonar su cátedra en la Facultad de Teología y su función como sacerdote oficial de la Iglesia. Esa condena y la forma en que, a su juicio, se están desarrollando los procesos de magisterio y de poder dentro de la Iglesia le han llevado a abandonar no sólo el sacerdocio, sino la misma pertenencia oficial a la Iglesia, para cultivar así mejor el ideal evangélico de la vida de Jesús.

1. *Acusaciones contra Drewermann*

Ha sido quizá el teólogo más leído y discutido de los últimos decenios. Las acusaciones contra él son ya antiguas, y así aparecen en un libro de U. Birnstein y K. P. Lehmann, *Phänomen Drewermann. Politik und eine Kultfigur*

(Fráncfort 1994). Los autores del libro confiesan que Drewermann ha llegado a ser «una figura de culto» para un público de clase media, materialmente saciado pero psíquicamente aislado, que lee con pasión sus libros, desde dentro y fuera de la Iglesia. A su juicio «el Dios de Drewermann no es una realidad extrapsíquica; sin embargo, la fe en su existencia es psicológicamente necesaria». El Dios en sí desaparece, convertido en un «tapa-agujeros», un medio para el auto-descubrimiento y despliegue del ser humano.

Birnstein y Lehmann piensan que Drewermann no toma en serio el mensaje de la Sagrada Escritura, ni las creencias de otras religiones, sino que las interpreta en función de sus propios esquemas de psicología profunda, partiendo de la psicología de C. G. Jung en sus rasgos antijudíos (contrarios al Antiguo Testamento) y antipotestante (el valor de la fe). Drewermann absolutizaría el valor de la imagen (en el sueño o en el culto) a costa de la palabra, entrando en conflicto con la Biblia. En sentido último, su teología sería pagana, pues identifica el mundo y la vida con Dios. Al buscar la satisfacción interior, eliminando el mundo histórico y social, Drewermann destruiría todo compromiso ético, el sentido de la redención. De esa manera, privaría a Jesús de su identidad y anularía la diferencia real entre las religiones.

2. *El fenómeno Drewermann*

Las acusaciones anteriores, que pueden elevarse desde un punto de vista católico y protestante, muestran la inmensa importancia que ha tenido su obra, especialmente su libro *Clérigos* (Madrid 1995, original de 1989). Se trata de un psicoanálisis del estado clerical en la Iglesia católica. Su afirmación central es que los clérigos, estado en el que por definición incluye a sacerdotes diocesanos, religiosos y religiosas, experimentan una «inseguridad ontológica» que los hace incapaces de vivir auténticamente su propia existencia. Por esta razón se refugian en el «superego» institucional que llega a sustituir el propio «yo» debilitado. La consecuencia es que viven manejados desde «fuera», en la imposibilidad de crecer y madurar como personas. Así, su vida personal e interior está en todo determinada por la institución: su manera de vestir, de pensar, de orar, y cómo se mueven en el espacio social que les ha sido asignado. Hablan constantemente de una «salvación» que ellos mismos no pueden experimentar, porque toda experiencia propia les ha sido reemplazada por el «rol» oficial. El dilema se ve sobre todo en los llamados «consejos evangélicos»: el celibato, la pobreza y la obediencia. Drewermann busca liberar a los clérigos para una auténtica «humanidad», y recalca que en la manipulación clerical de parte de la Iglesia jerárquica se maneja la imagen de un Dios cruel que exige a sus servidores más cercanos un vaciamiento de la propia personalidad, algo que está en contra del mensaje evangélico (información de B. ↗ Andrade).

Drewermann sigue siendo una de las figuras emblemáticas del pensamiento cristiano de la actualidad, no sólo en Alemania, sino en todo el mundo occidental. Él entiende el cristianismo como palabra de sanación y principio de libertad interior e interpreta la Iglesia como institución al servicio de la madurez, de la libertad y de la salud humana. A su juicio, el mensaje de Jesús es ante todo una experiencia de gratuidad y de terapia sanadora, al servicio de la creación, en todos sus aspectos, con todos sus valores. El hecho de que haya abandonado la institución oficial de la Iglesia católica nos sitúa ante un problema clave no sólo en su persona, sino en la misma institución eclesial, incapaz quizá de dialogar con hombres como Drewermann, que había insistido en el riesgo psicológico y humano de un tipo de vida clerical separada del mundo real, a través de un celibato que estaría fundado en un tipo de dependencia materna y en una fijación institucional de poder. De esa forma había querido y quiere presentar el cristianismo como experiencia y camino de libertad y maduración personal, por encima de la rigidez de unas instituciones dogmáticas y de unas estructuras impositivas, como las actuales. Ciertamente, se pueden y deben discutir sus presupuestos psicológicos, que dependerían de una mezcla de S. Freud y de G. Jung; se puede discutir también su antropología de fondo, tal como se expresa sobre todo en sus comentarios al Génesis y al evangelio de Marcos. Pero es evidente que su obra

sigue siendo un reto creador para el pensamiento católico.

BIBL. *Strukturen des Bösen. Die jahwistische Urgeschichte* I-III (Paderborn 1977-1986); *Das Markusevangelium* I-II (Olten 1991). Entre sus obras traducidas al castellano: *Giordano Bruno o El Espejo del infinito* (Barcelona 1996); *El mensaje de las mujeres. La ciencia del amor* (Barcelona 1996); *Psicoanálisis y teología moral* I-III (Bilbao 1996-1997); *Lo esencial es invisible. El Principito de Saint-Exupery: una interpretación psicoanalista* (Barcelona 1994); *No os dejéis arrebatar la libertad. Por un diálogo abierto en la iglesia* (con Herbert Haag, Barcelona 1994); *La palabra de salvación y sanación. La fuerza liberadora de la fe* (Barcelona 1996); *Dios Inmediato: Conversaciones con Gwendoline Jarczyk* (Madrid 1996).
WEB: drewermann-eugen.webs.com

DREWS, Arthur (1865-1935)

Filósofo e historiador alemán, defensor de un monismo panteísta, uno de los representantes fundamentales de la teoría mítica, según la cual Jesús no habría existido realmente, sino que fue un invento de las comunidades cristianas más antiguas. Su pensamiento en sí no es profundo, pero ha tenido y sigue teniendo un gran influjo, sobre todo entre aquellos que quieren combatir al cristianismo diciendo que Jesús no ha existido. Fue profesor de Filosofía en la Universidad de Karlsruhe y suscitó diversas controversias, no sólo por sus ideas poco «ortodoxas» en materia de cristianismo, sino también por su polémica en contra de la filosofía de Nietzsche. Aunque no fue abiertamente nazi, algunas de sus ideas parecen inclinarse en esa línea, como muestra su libro *Deutsche Religion* (1934). Lo que más fama le ha dado es su manera de situarse ante el «mito de Jesús», en el que niega su misma existencia histórica. A su juicio, la figura de Cristo (nunca hubo un Jesús de Nazaret) surgió como una canalización de ideas y esperanzas apocalípticas y mesiánicas que circulaban en aquel tiempo, como proyección mesiánica. Esas ideas de Drews causaron un gran impacto, de modo que el mismo A. ↗ Schweitzer les dedicó un capítulo de su libro sobre la investigación de la vida de Jesús. Ellas no han sido aceptadas por el mundo académico, pero se siguen extendiendo entre los medios opuestos al cristianismo, como muestra la traducción castellana de *El mito de Jesús* (Madrid 1988).

BIBL. Cf. también *Die Religion als Selbstbewußtsein Gottes. Eine philosophische Untersuchung über das Wesen der Religion* (Jena 1906); *Die Christusmythe* (Jena 1909); *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Stellvertreter* I-II (Jena 1908); *Der Sternenhimmel in der Dichtung und Religion der alten Völker und des Christentums. Eine Einführung in die Astralmythologie* (Jena 1923); *Hat Jesus gelebt?* (Maguncia 1924); *Die Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu in Vergangenheit und Gegenwart* (Karlsruhe 1926).

DUCH, Lluis (n. 1936)

Teólogo católico español, monje benedictino de Montserrat. Ha estudiado en Tubinga e imparte clases en la Universidad Autónoma de Barcelona. Se ha especializado en antropología de la religión, desde la perspectiva de la «vida cotidiana», poniendo de relieve los grandes cambios culturales y religiosos de la modernidad. Ha insistido en la necesidad de recrear las estructuras básicas de acogida que dan sentido a la vida humana (en el entorno de la familia y el grupo social). También ha puesto de relieve la importancia de la liturgia, como signo sagrado en una sociedad marcada por la secularidad, como es la de Occidente. Define el cristianismo como experiencia de projimidad y desde esa perspectiva ha mantenido y sigue manteniendo un intenso diálogo con personas de credos y culturas distintas, partiendo de una base antropológica de encuentro con el pasado y con las diversas formas de vida presente.

BIBL. *Ciencia de la religión y mito* (Montserrat 1974); *Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión* (Barcelona 1979); *Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos* (Montserrat 1988); *Antropología de la religión* (Barcelona 2001); *Antropología de la vida cristiana. Simbolismo y salud* (Madrid 2002).

DULLES, Avery (n. 1918)

Teólogo católico norteamericano. De origen protestante, convertido al catolicismo a los veintidós años. Ingresó en la Compañía de Jesús y estudió Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, realizando después una intensa labor cultural y social. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional y fue nombrado cardenal de la Iglesia católica el año 2001. Es quizá el pensador más representativo de la Iglesia católica en Estados unidos, en la

que ha influido de un modo decisivo, a través de sus diversas obras, a partir de 1974 en que publicó *Models of Church*. Ha desarrollado diversos temas de eclesiología, insistiendo en la necesidad de poner de relieve el modelo de «pueblo peregrino», que le parece más apropiado que el de iglesia-comunidad y el de iglesia-servidora (sin negarlos). Ciertamente, los cristianos son servidores de los hombres (como Jesús) y se reúnen en comunidades, pero ellos son, ante todo, seguidores de Jesús a lo largo de una peregrinación que les dirige al Reino de Dios. En esa línea, ha insistido en la necesidad de entender la revelación como un proceso de iluminación simbólica, superando un modelo puramente doctrinal, en el que Dios aparecería como alguien cuya tarea consiste en ofrecer a los hombres unas enseñanzas de tipo teórico.

BIBL. *Revelation Theology. A History* (Nueva York 1968); *A Church to believe in* (Nueva York 1982); *Models of Revelation* (Nueva York 1983). Traducciones al castellano: *Modelos de Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975); *El oficio de la teología. Del símbolo al sistema* (Barcelona 2003).
WEB: averydulles.blogspot.com

DUNN, J. D. G. (n. 1939)

Exegeta y teólogo británico, de tradición protestante. Ha sido durante muchos años profesor de la Universidad de Durham y presidente de la Studiorum Novi Testamenti Societas. Es actualmente uno de los investigadores bíblicos más significativos, desde una perspectiva científica y creyente. Vincula un amplio conocimiento crítico con una visión profunda del cristianismo como experiencia de libertad y plenitud humana. Podemos distinguir en su obra tres momentos básicos, que no se suceden estrictamente en un sentido cronológico, pero que marcan su obra.

1. *En un primer momento,* Dunn se ha centrado en el estudio del Espíritu Santo y de los orígenes de la cristología del Nuevo Testamento. En esta línea fue muy significativa su primera obra, traducida pronto al castellano (*Jesús y el Espíritu Santo,* Salamanca 1975) y que él mismo vino a presentar a Salamanca, donde puso de relieve el aspecto carismático y experiencial del cristianismo, vinculando así el momento crítico y sapiencial de la exégesis. En esta línea se sitúa su segunda gran obra *Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Londres 1980), donde analiza en plano histórico y teológico varios títulos de Jesús (*Cristo, Hijo de Dios, Hijo de Hombre, Último Adán, Espíritu* o *Ángel, Sabiduría* y *Palabra de Dios*), poniendo de relieve la novedad cristiana de la encarnación. De esa forma ha destacado los aspectos carismáticos de la vida y mensaje de Jesús, en su relación con el Espíritu (Jesús carismático), insistiendo en la importancia del comienzo de la Iglesia.

2. *En un segundo momento*, el profesor J. D. G. Dunn ha destacado la vida y obra de Pablo, como muestran algunas de sus obras más significativas: *Romans I-II* (Waco Tex 1988); *Jesus, Paul, and the law: studies in Mark and Galatians* (Louisville Ky 1990); *The theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids 1990). En este contexto, Dunn ha vinculado un fino análisis lingüístico, con una visión teológica profunda de las implicaciones del mensaje de Pablo que, a su juicio, no puede separarse del movimiento de Jesús.

3. *En un tercer momento* podemos destacar sus trabajos de síntesis sobre el origen y desarrollo del cristianismo. En esa línea se sitúa una obra ya antigua y muy significativa: *The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity* (Londres 1991); en ella quiso poner de relieve la unidad original y la diferencia posterior entre cristianismo y judaísmo rabínico, a partir del siglo II d.C. Desarrollando esa intuición y toda su teología anterior, Dunn ha comenzado a elaborar su nueva trilogía monumental: *Christianity in the Making (27-150 CE)* (versión cast. *El cristianismo en sus comienzos*), que constará de tres volúmenes. El primero se titula *Jesus Remembered* (Grand Rapids MI 2003, versión cast. *Jesús recordado,* Estella 2009) y trata de la historia de Jesús, tal como ha sido recordada por los cristianos. El vol. 2 (*Beginning from Jerusalem,* Grand Rapids 2009, *Comenzando desde Jerusalén*) trata de los primeros cristianos y del nacimiento de la Iglesia, desde la muerte de Jesús hasta el año 90 d.C. El vol. 3 se ocupará de los orígenes del cristianismo en cuanto tal, es decir, de la historia que va desde el año 90 hasta el surgimiento de la Gran Iglesia, en torno al año 150 d.C.

Dupont, Jacques (n. 1915)

Monje benedictino belga (de la Abadía de Saint-André), que ha dedicado una obra monumental al estudio de las bienaventuranzas: *Les beatitudes I-III* (París 1969-1973; versión it. *Le beatitudini* I-II, Turín 1992). Hay una versión sintética de la obra en castellano: *El mensaje de las bienaventuranzas* (Estella 1993). Para una visión de conjunto de la vida y obra de J. Dupont, cf. *A cause de l'Evangile: études sur les Synoptiques et les Actes: offertes au P. Jacques Dupont, O.S.B. à l'occasion de son 70e anniversaire* (París 1985). Todos los que de un modo o de otro hemos tenido que estudiar el tema del mensaje de Jesús y el desarrollo moral del cristianismo primitivo somos deudores de la obra de Dupont, a quien seguimos reconociendo como maestro indiscutible. Sus visiones sobre el sentido de la pobreza en el contexto social y religioso de Jesús y de la Iglesia son fundamentales para situar y entender el movimiento cristiano. Por encima de las cambiantes modas exegéticas y teológicas, la obra Dupont es un homenaje elevado a la identidad del cristianismo.

Dupuis, Jacques (1923-2004)

Teólogo católico belga, de la Compañía de Jesús. Ha trabajado largos años como misionero y profesor en la India. Posteriormente ha enseñado en la Universidad Gregoriana de Roma, siendo reconocido como uno de los grandes investigadores católicos de las religiones comparadas. Se le suele presentar como partidario de una visión inclusiva de las religiones, conforme a la cual el cristianismo es verdadero, pero no en sentido excluyente (en contra de otras religiones), sino en comunión con las otras religiones. Ciertamente, él sabe que el cristianismo es religión verdadera, de forma que para sus creyentes constituye la revelación definitiva de Dios; pero eso no implica que las restantes religiones sean falsas, sino que pueden ser y son caminos de manifestación del único Dios, de manera que todas convergen y se vinculan (al menos desde la perspectiva del cristianismo). Esta postura ha suscitado diversas reacciones críticas, la más significativa de las cuales ha sido una nota de cautela (condena) de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que presentaremos después de hacer ofrecido el pensamiento básico de su teología, fijándonos de un modo especial en *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso* (Santander 2000).

1. *Algunos temas centrales*

A juicio de Dupuis, las religiones, son caminos convergentes de revelación del único Dios y de su Cristo. Ciertamente, son distintas, pero poseen relaciones profundas, de manera que pueden y deben compararse entre sí, como muestra esta página donde él se ocupa de la Trinidad y de las tríadas religiosas y antropológicas de las religiones. Según eso, aquello que parece más exclusivo del cristianismo (la trinidad) viene a presentarse como expresión de una experiencia compartida también, a su manera, por otras religiones.

> «Merece la pena examinar qué relación hay entre el concepto del Brahman como *saccidananda* y el concepto cristiano de la Trinidad. La primera observación que se debe hacer es que la tradición cristiana ha usado las mismas perfecciones trascendentales de la Divinidad para expresar el misterio de las personas de la Trinidad: Padre, Hijo, Espíritu. Es bien conocida la "analogía psicológica" de la Trinidad; todavía hoy sigue siendo una de las intuiciones teológicas más profundas del Misterio divino. San Agustín desarrolló las tríadas *mens, notitia, amor* y *memoria, intelligentia, voluntas,* cuyos tres miembros corresponden respectivamente al Padre como ser, al Hijo como conciencia y al Espíritu como amor...»

En sí mismo, el concepto hindú transmite simplemente las perfecciones trascendentales de lo divino accesibles a la razón humana independientemente de cualquier manifestación personal por parte de Dios. Estas perfecciones se realizan en grado absoluto en el Brahman; éste es por sí mismo ser-conciencia-beatitud. Pero la tradición cristiana ha usado las perfecciones trascendentales de lo divino para expresar –analógicamente– el misterio de la Trinidad divina revelada en Jesucristo... La «teoría de la presencia del misterio en Cristo» está dispuesta a reconocer en el concepto hindú de *saccidananda*, que es más que una espera humana de lo divino. Dupuis reconoce

en la experiencia espiritual de la mística hindú indicios de una automanifestación divina y, por tanto, de una presencia escondida y activa del misterio de Dios y de Cristo» (*Hacia una Teología* 404-408). Para Dupuis, el estudio de otras religiones no es sólo un modo de saciar nuestra curiosidad intelectual, sino que el conocimiento de esas religiones nos ayuda a entender y vivir mejor el cristianismo. Desde esa base se puede evocar la teología de las relaciones trinitarias, pues ellas no se limitan a ofrecer un modelo de identidad y reflexión intracristiana (que sólo los seguidores de Jesús pueden entender), sino que abren un abanico de experiencia y pensamiento que puede hallarse en el fondo de diversas experiencias religiosas:

> «La tentación de reducir las relaciones interpersonales y multipersonales con Dios al nivel de las relaciones entre personas humanas es real. La intimidad que caracteriza nuestras relaciones con Dios en Jesucristo sólo hace que este peligro sea más real. Pero reducir a Dios a nuestras dimensiones significa recrearlo a nuestra imagen y semejanza –transformarlo en un ídolo, olvidando la trascendencia inalienable de la divinidad–. Es aquí donde los valores de la interioridad, cultivados por la tradición hindú, pueden venir en ayuda del cristiano. Dios es el totalmente Otro, pero la alteridad divina no hay que situarla fuera de nosotros, como sobre un plano horizontal. Hay que interiorizar la relación entre el ser humano y Dios a medida que crece. Esta interiorización es obra del Espíritu de Dios en el espíritu del ser humano».

La tradición hindú del Atmán puede ayudar al cristiano a interiorizar la experiencia cristiana del Dios de la historia. El Espíritu Santo aparecerá entonces más como el misterio de la intimidad y la interioridad divinas, del ser-junto-a, es decir, de la no dualidad *(advaita)* del Padre y el Hijo y, consiguientemente, de la no dualidad *(advaita)* de Dios y el ser humano. La experiencia de la unidad del ser puede ser necesaria para que la invocación, por parte del ser humano, del Absoluto como «Tú» de la comunión interpersonal no corra el riesgo de reducirse subrepticiamente a las dimensiones de una relación Yo-Tú entre los seres humanos... El misterio de Dios es comunidad en la no dualidad. El misterio del ser humano es el de nuestra inserción, por medio de Jesucristo, en esta comunión divina. Si la comunión es la aportación específica e inalienable de la revelación de Dios en Jesucristo, la unidad que necesariamente subyace en ella puede ser reforzada por la experiencia de la no dualidad *(advaita)* de la mítica hindú (*ibíd.,* 409-410).

2. *Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe*

El 24 de enero de 2001, la Congregación para la Doctrina de la Fe publicó una Notificación crítica a propósito de la obra de J. Dupuis, acompañada de un extenso *Artículo de comentario,* donde no sólo presenta los errores o riesgos de su pensamiento (como ha sido usual en el Santo Oficio y en la Congregación), sino que desarrolla las «buenas ideas contrarias a esos errores», que podrían ayudar a Dupuis a seguir el buen camino, ofreciendo así también un tipo de material de ayuda para los que estén interesados en situarse ante el tema desde la perspectiva de la Congregación. La Notificación se sitúa en la línea del documento *Dominus Iesus* (año 2000) de la misma Congregación y condensa su material en cinco puntos.

> «a) *A propósito de la mediación salvífica única y universal de Jesucristo.* 1. Debe ser creído firmemente que Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, crucificado y resucitado, es el mediador único y universal de la salvación de la humanidad. 2. También debe ser creído firmemente que Jesús de Nazaret, hijo de María y único Salvador del mundo, es el Hijo y Verbo del Padre. Para la unidad del plan de salvación centrado en Jesucristo, se debe retener además que el operar salvífico del Verbo se actúa en y por Jesucristo, Hijo encarnado del Padre, cual mediador de la salvación de toda la humanidad. Por lo tanto, es contrario a la fe católica, no solamente afirmar una separación entre el Verbo y Jesús, o entre la acción salvífica del Verbo y la de Jesús, sino también sostener la tesis de una acción salvífica del Verbo como tal en su divinidad, independientemente de la humanidad del Verbo encarnado.
>
> b) *A propósito de la unicidad y plenitud de la revelación en Cristo*. 3. Debe ser creído firmemente que Jesucristo es mediador, cumplimiento y

plenitud de la revelación. Por lo tanto, es contrario a la fe de la Iglesia sostener que la revelación de o en Jesucristo sea limitada, incompleta e imperfecta. Si bien el pleno conocimiento de la revelación divina se tendrá solamente el día de la venida gloriosa del Señor, la revelación histórica de Jesucristo ofrece ya todo lo que es necesario para la salvación del hombre, y no necesita ser completada por otras religiones. 4. Es conforme a la doctrina católica afirmar que las semillas de verdad y bondad que existen en las otras religiones son una cierta participación en las verdades contenidas en la revelación de o en Jesucristo. Al contrario, es opinión errónea considerar que esos elementos de verdad y bondad, o algunos de ellos, no derivan, en última instancia, de la mediación fontal de Jesucristo.

c) *A propósito de la acción salvífica universal del Espíritu Santo*. 5. La fe de la Iglesia enseña que el Espíritu Santo, operante después de la resurrección de Jesucristo, es siempre el Espíritu de Cristo enviado por el Padre, que actúa de modo salvífico tanto en los cristianos como en los no cristianos. Por lo tanto, es contrario a la fe católica considerar que la acción salvífica del Espíritu Santo se pueda extender más allá de la única economía salvífica universal del Verbo encarnado.

d) *A propósito de la ordenación de todos los hombres a la Iglesia*. 6. Debe ser creído firmemente que la Iglesia es signo e instrumento de salvación para todos los hombres. Es contrario a la fe de la Iglesia considerar la diferentes religiones del mundo como vías complementarias a la Iglesia en orden a la salvación. 7. Según la doctrina de la Iglesia, también los seguidores de las otras religiones están ordenados a la Iglesia y están todos llamados a formar parte de ella.

e) *A propósito del valor y de la función salvífica de las tradiciones religiosas*. 8. Según la doctrina católica, se debe considerar que «todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones, tiene un papel de preparación evangélica (cf. Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 16)». Por lo tanto, es legítimo sostener que el Espíritu Santo actúa la salvación en los no cristianos también mediante aquellos elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones; mas no tiene ningún fundamento en la teología católica considerar estas religiones, en cuanto tales, como vías de salvación, porque además en ellas hay lagunas, insuficiencias y errores acerca de las verdades fundamentales sobre Dios, el hombre y el mundo. Por otra parte, el hecho de que los elementos de verdad y bondad presentes en las distintas religiones puedan preparar a los pueblos y culturas a acoger el evento salvífico de Jesucristo no lleva a que los textos sagrados de las mismas puedan considerarse complementarios al Antiguo Testamento, que es la preparación inmediata al evento mismo de Cristo» (en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/doc_doc_index_sp.htm).

3. *Reflexión conclusiva*

J. Dupuis no ha querido responder a esa notificación ni al *Artículo de comentario* de la misma Congregación, con lo que ignoramos si ha podido servirle de ayuda. Por otra parte, mirando las cosas de un modo objetivo, debemos poner de relieve el hecho de que ese «artículo de comentario» posee un tono de clara «autodefensa», que no es usual en este tipo de documentos.

> «La eficacia de la *Notificación*, tanto en su comprensión como en su llamamiento a la adhesión de fe, reside precisamente en el tono. Lo repetimos: no es el tono de la imposición, sino el tono de la manifestación y de la celebración solemne de la fe».

Eso es lo que dice el «artículo». Es como si, de pronto, los teólogos de la Congregación se sintieran avergonzados de la tarea que realizan y tuvieran que defenderse, mostrando un tono de «no-imposición». Pero, inmediatamente después, como para evitar esa impresión, ellos se sintieran obligados a repetir que su notificación se mantiene en la línea de la tradición de la Iglesia. Esta «excusatio non petita» da la impresión de ser una acusación:

> «Por tanto, ciertamente sería erróneo considerar que el tono declarativo-afirmativo de la Declaración *Dominus Iesus* y de la presente *Notificación* marca una inversión de tendencia con respecto al género literario y a la índole expositiva y pastoral de los Documentos magisteriales del Concilio

Vaticano II y de otros sucesivos. Sin embargo, sería igualmente erróneo e infundado considerar que, después del Concilio Vaticano II, el género literario de tipo afirmativo-censorio debe quedar abandonado o excluido en las intervenciones autorizadas del Magisterio».

Nos hallamos sin duda en uno de los campos de litigio más importantes del pensamiento católico y cristiano de la actualidad. No existe todavía una respuesta común entre los teólogos, ni hay un acuerdo entre los teólogos y la Congregación para la Doctrina de la Fe. Lo único cierto es que pensadores como J. Dupuis han abierto un camino, a pesar de las cautelas de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Se trata, sin duda, de un camino que, en formas distintas, pero complementarias, debe recorrer el conjunto de los fieles cristianos, con la ayuda de los teólogos y de la Congregación, pero sin cerrarse nunca en posturas preconcebidas.

BIBL. Cf. también *Jesucristo al encuentro de las religiones* (Madrid 1991); *Introducción a la cristología* (Estella 1994); *El cristianismo y las religiones. Del desencuentro al diálogo* (Santander 2002). Extensa bibliografía en línea en: http://latinoamericana.org/2003/textos/bibliografiapluralismo.htm. Quiero destacar de un modo especial: J. J. Alemany, *El diálogo interreligioso en el magisterio de la Iglesia* (Bilbao 1995); J. C. Basset, *El diálogo interreligioso* (Bilbao 1999) y el homenaje que D. Kendall (ed.) ha dedicado a Dupuis: *Dupuis in Honor. In Many and Diverse Waiss* (Maryknoll 2003).

DUQUOC, Chistian (1926-2008)

Teólogo católico francés. Pertenece a la Orden de los Dominicos. Ha sido profesor de Teología en el Instituto Católico de París. Su trabajo más significativo fue la *Cristología I-II* (Salamanca 1972, original 1968), de corte bíblico-dogmático. En la primera parte estudia extensamente los títulos de Jesús: *Profeta, Siervo, Mediador (Hijo de Hombre, Sumo Sacerdote), Cristo (en cuanto Verbo y como Hijo de Dios)*. En la segunda se fija más bien en el proceso cristológico: Pasión, Exaltación, Redención, Mesianismo, Parusía (y Revelación). Sigue siendo una obra clásica. A partir de entonces, Duquoc ha escrito diversas obras de tipo exegético y dogmático, en las que destaca la precisión de su análisis y su modo de situarse ante los problemas culturales y sociales de la actualidad. Más que por su extensión, su obra se distingue por la capacidad de situarse ante los temas básicos de la experiencia humana, desde el cristianismo.

BIBL. *Jesús, hombre libre* (Salamanca 1974); *Dios diferente. Ensayo sobre la simbólica trinitaria* (Salamanca 21998); *Cristianismo: memoria para el futuro* (Santander 2003); *El único Cristo* (Santander 2005).

DURANDO DE SAINT-POURÇAIN (1275-1333)

Filósofo y teólogo francés, de la Orden de Santo Domingo. Fue maestro del Sagrado Palacio del papa Juan XXII en Aviñón y obispo de Meaux. Es uno de los representantes del nominalismo, que rechaza las «ideas» eternas de la escolástica anterior. Pone de relieve el valor del conocimiento sensible de las realidades particulares y defiende el carácter individual de las cosas, en cuanto entidades concretas. Defiende la existencia de un conocimiento natural de la realidad, distinto de la revelación. A su juicio, la teología no es una ciencia estrictamente dicha, pues se funda en la fe, no en los principios del conocimiento racional. Durando confiesa que todo proviene de Dios, pero añade que ese Dios no influye directamente en las acciones de los hombres, que son también libres como él es libre. El orden de la realidad deriva por tanto de la voluntad de Dios y no de alguna estructura o esencia inherente. En esa línea, al tratar de los sacramentos, Durando puso de relieve su carácter moral (ejemplar), abandonando la forma de causalidad física que les atribuía la escolástica anterior. Por otra parte, él pone en duda el carácter sacramental cristiano del matrimonio y admite la posibilidad de que siga existiendo la sustancia del pan y del vino en las especies de la Eucaristía, pues lo que importa no es la cosa en sí, sino el sentido que ella tiene para aquellos que la emplean o se valen de ella.

Escribió unos comentarios a las *Sentencias* de Pedro ↗ Lombardo y un famoso tratado sobre el estado de las almas tras la muerte *(De statu animarum)* que fue muy discutido en tiempo del papa ↗ Juan XXII. Tuvo una importancia enorme en el estudio de la teología del siglo XVI, pues en muchas universidades (como en la de Salamanca) se creó una

cátedra de Durando, para la enseñanza del nominalismo. Así, por ejemplo, en Salamanca regentaron esa cátedra teólogos tan importantes como ↗ Báñez, Luis de León o Medina. De un modo que resulta normal, ↗ Lutero y otros teólogos protestantes fueron sucesores del nominalismo de Durando, mientras que los escolásticos católicos de la segunda mitad del siglo XVI fueron abandonando sus enseñanzas, para defender un esencialismo aún más intenso que el anterior.

DUSSEL, Enrique (n. 1934)

Teólogo católico de origen argentino. Reside durante un tiempo en Palestina, estudia en París (Instituto Católico, la Sorbona) y en Maguncia y Münster, especializándose en Teología e Historia. Enseña en Argentina, pero tiene que abandonar el país por su compromiso político (año 1985) y desde entonces reside básicamente en México. Es un gran conocedor de la filosofía occidental, que él ha querido recrear, partiendo de una perspectiva semita (de fidelidad a la historia) y desde una experiencia dialogal (todo pensamiento es a su juicio un ejercicio de relación personal), recibiendo el influjo de autores judíos como E. Levinas. Ha sido uno de los iniciadores de la Teología de la Liberación, que él ha elaborado desde una perspectiva histórica, como animador y presidente del CEHILA (Comisión de Historia de la Iglesia de América Latina), que ha reinterpretado la historia de América, tras la conquista hispana, desde la perspectiva de los derrotados y los pobres. Es un hombre brillante, capaz de un diálogo intelectual especializado con los más hondos problemas de la modernidad occidental, manteniendo, al mismo tiempo, un fuerte compromiso ético al servicio de los desposeídos de la sociedad. Su ética de la liberación ha sido y sigue siendo una de las referencias básicas del pensamiento cristiano del siglo XX.

BIBL. *Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia* (Buenos Aires 1968); *Humanismo semita* (Buenos Aires 1968, en diálogo con el pensamiento judío de la actualidad); *Método para una filosofía de la liberación* (Salamanca 1974); *El humanismo helénico* (Buenos Aires 1975); *Las metáforas teológicas de Marx* (Estella 1993); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid 1998); *Hacia una filosofía política crítica* (Bilbao 2002); *Ética del discurso y ética de la liberación* (con K. O. Apel, Madrid 2005). Ha sido el editor de *Historia general de la Iglesia en América Latina* I-XII (Salamanca 1981-1995).
WEB: www.enriquedussel.org



EBELING, Gerhard (1912-2001)

Teólogo luterano alemán. Ha sido uno de los últimos grandes teóricos de la tradición protestante germana, en la línea de E. ↗ Brunner y de R. Bultmann. Ha estudiado en Zúrich y Berlín, ha enseñado en Zúrich y Tubinga. Formó parte de la Iglesia Confesante y ha dedicado su vida a la elaboración de una Teología Dogmática donde ha querido vincular los impulsos de K. ↗ Barth (reflexión de conjunto de la fe) y de R. ↗ Bultmann (hondura existencial). Ha centrado su reflexión en el poder de la Palabra de Dios, entendida no sólo como medio, sino como centro y contenido (esencia) de la misma revelación. Ebeling identifica de algún modo el despliegue de la Palabra con el acontecimiento de la Revelación, entendida ya como un fenómeno lingüístico. De esa forma vincula a Dios con la Palabra, sabiendo que ella brota del hombre, siendo, al mismo tiempo, aquel principio superior (divino) que fundamenta y define al ser humano; eso significa que el hombre nace de la Palabra. Para el cristiano, la revelación de Dios (que es Palabra) se identifica con el acontecimiento Jesucristo, que no habla de «otra cosa», sino que es la misma Palabra de Dios. No hay un objeto exterior a la revelación, porque la misma Revelación es la verdad divina. En esa línea, Ebeling ha querido superar todo objetivismo (y todo subjetivismo), identificando a Dios con el despliegue de la Palabra en la que se constituye y define el ser humano en Jesucristo.

BIBL. *Das Wesen des Christichen Glaubens* (Tubinga 1959); *Wort und Glaube* I-II (Tubinga 1960-1969); *Dogmatik des christilichen Glaubens* I-III (Tubinga 1979-1982). En castellano: *La esencia de la fe cristiana* (Madrid 1974).

EBNER, Ferdinand (1882-1931)

Pensador católico austriaco. Nació en Wiener Neustadt, cerca de Viena, y fue maestro de escuela. A pesar de no formar parte de los grandes círculos universitarios y de su débil salud, se interesó por todos los aspectos de la cultura y de la sociedad en crisis que le tocó vivir, la Europa de principios del s. XX, llegando a dominar como autodidacta amplios campos del saber tanto clásico como moderno, desde la filosofía a la literatura, desde la psicología a las bellas artes. Es, junto con Martin Buber, Franz Rosenzweig y G. ↗ Marcel, uno de los exponentes más significativos del llamado «personalismo» o filosofía del diálogo. El paso del tiempo ha permitido tener la suficiente perspectiva para apreciar la enorme aportación que este grupo de pensadores realizó a la filosofía y al pensamiento religioso y teológico de nuestro tiempo. Pusieron los cimientos para iniciar un nuevo modo de pensar desde su afirmación del yo del hombre como esencialmente orientado al otro, al tú, y desde la afirmación, por tanto, de la razón humana como lenguaje, como razón dialogante. F. Ebner murió de tuberculosis a los 49 años de edad, en 1931, atendido por su esposa, Maria Mizera, y por sus amigos, en su casa de Gablitz. En el cementerio de este hermoso pueblo cercano a Viena puede leerse en la lápida vertical de su tumba una expresión que lo define como «der Bedenker des Wortes», «el pensador de la palabra».

1. *La palabra como dimensión constitutiva del ser humano*

Ebner afirma con Max Scheler que el hombre es un ser personal porque tiene la palabra. Y ésta, dice Ebner, es el vehículo de la relación entre el yo y el tú. La palabra entendida como lenguaje ilumina así el ser constitutivamente relacional de la persona humana. Es una afirmación importante para la antropología filosófica y para la antropología teológica, pues Ebner afirma con Hamann el origen divino del lenguaje.

«La palabra viene de Dios.» Ebner afirma el origen trascendente de la palabra a la vez que reconoce en Cristo, en una opción de fe, la Palabra reveladora del Padre, el hacerse hombre de Dios, que es el Tú último de nuestro yo. El Prólogo del evangelio de Juan ilumina su doctrina de la palabra. Dado que su fe cristiana es siempre una fe atormentada, en camino y en búsqueda, y crítica respecto a los aspectos institucionales concretos de la Iglesia, su reflexión no ha dejado de interesar tanto a los representantes de un pensamiento abierto al misterio como a los creyentes que tratan de renovar el lenguaje teológico y de transmitir y testimoniar en la Iglesia con fidelidad el mensaje evangélico. A pesar de su fuerte crítica a la Iglesia de su tiempo, como podemos ver en sus artículos en la revista *Der Brenner,* y siendo considerado por algunos de sus contemporáneos como «ateo» y «anticlerical», Ebner era un hombre de Evangelio y de sincera fe cristiana que no dudó en llamar, en su lecho de muerte, dando así testimonio de la dimensión comunitaria de su fe, al nuevo párroco de Gablitz, H. Hofstätter, que, contrariamente a otros párrocos que le precedieron, era un hombre dialogante, abierto, con el que Ebner había simpatizado desde el primer momento.

2. *Ideas fundamentales*

El pensamiento básico de Ebner, que él expone en el prólogo de *La palabra y las realidades espirituales* (Innsbruck 1921), puede resumirse así: «Si la existencia humana tiene un significado espiritual más allá de las condiciones perecederas de este mundo, si hay algo espiritual en la persona humana, entonces esta realidad espiritual está esencialmente determinada por el hecho de estar orientada de un modo radical, fundamental a algo espiritual fuera de ella misma en virtud de lo cual y en lo cual existe. La expresión objetiva de esa realidad es el hecho de que el ser humano hable, la palabra. En la actualidad de su ser pronunciada, en la situación que la palabra hablada crea, se da la relación de lo espiritual en nosotros con lo espiritual fuera de nosotros, la relación del yo y del tú» (cf. *Schriften,* I, 80-81).

A partir de aquí va desarrollando Ebner, aunque de una forma fragmentaria, su antropología, el pensamiento que algunos han llamado *dialógico,* como Bernhard Casper, *Das Dialogische Denken – Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber* (Múnich 2002) y Bernhard Langemeyer, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie* (Paderborn 1963) o *personalista,* como A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Personales Sein und Wort. Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners* (Viena 1985). A Ebner se le puede incluir en la corriente que también se ha denominado como *filosofía del encuentro,* como han puesto de relieve Josef Böckenhoff, *Die Begegnungs-philosophie* (Múnich 1970), y A. López-Quintás, *El poder del diálogo y del encuentro* (Madrid 1997). En esa línea se sitúan también las reflexiones sobre la *alteridad* (el otro) (cf. P. ↗ Laín Entralgo *Teoría y realidad del otro* y E. Lévinas, en obras como *Le Temps et l'Autre, Totalité et Infini, Autrement qu'être*, etc.).

Ebner inicia un nuevo método o modo de pensar, ya que al afirmar la relación esencial de las personas entre sí, serán la palabra y el amor, o sea, la aceptación y la afirmación del otro, las claves para penetrar en el secreto de la vida personal y del mundo habitado por el hombre. La palabra precede al pensamiento, pues son los otros los que despiertan mi conciencia. Y puesto que la palabra es de origen divino, tener la palabra es tener, de alguna manera, religión. La razón humana es antes que nada «oído espiritual». Es a través de la palabra que le interpela como el hombre adquiere conciencia de sí mismo, del otro, y del totalmente Otro, de Dios, aunque esto no pueda demostrarse científicamente. En este pensamiento profundamente religioso la búsqueda de la verdad se realiza en el encuentro interpersonal, en el que ha de procurarse pronunciar la *palabra justa* que es la que crea verdadera comunidad. Una reflexión fundamental en una sociedad plural y para el diálogo entre las religiones.

El pensamiento desde la soledad del yo, en el que reina *la idea*, pero no la realidad de la vida espiritual, que no puede ser más que un «sueño del espíritu» y «un soñar con el espíritu» *(Traum vom Geist)* aunque genere grandes manifestaciones y productos culturales, se hace aquí diálogo y *praxis* en la apertura al tú humano y al Tú

divino. Se establecen así complejos y solidarios vínculos sociales en los que nos realizamos como personas. Es entonces cuando la creación humana cultural y artística adquiere también todo su sentido, porque la ponemos al servicio de la persona, de un mundo humanizado, de las *realidades espirituales*, que somos nosotros los hombres, más allá de toda estética y de toda ética, en la dimensión religiosa que de modo implícito o explícito, dice Ebner, ejemplificamos en el mensaje y en la persona de Cristo, en el que Dios se hace presente y se identifica con los más pequeños (Mt 25,40): «cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (cf. I, 268; II, 197).

3. *El entorno. Una época de crisis*

El ambiente histórico y social en el que nacen estas ideas es el que ya ha asimilado las ideas de Kierkegaard, de Marx, de Nietzsche y de Freud. Ebner hará su crítica cultural señalando la insuficiencia de esas propuestas para la solución del problema de la existencia humana. Recibirá impulsos de todos ellos y elogiará singularmente la obra de S. Kierkegaard *La enfermedad mortal* (1849). Señaló igualmente la insuficiencia del pensamiento idealista para explicar nuestra necesidad de vida espiritual, y se opuso al antifeminismo y al antisemitismo de la obra del joven pensador Otto Weininger *Sexo y carácter* (1903).

La guerra europea le muestra a Ebner con toda claridad los límites del hombre y de su confianza ciega en la ciencia, los límites del *cientificismo,* diríamos hoy. Su yo afirma con humildad su relación esencial al Tú. Ebner es el pensador del anhelo *(Sehnsucht)* y de la búsqueda de un Tú benévolo, de una palabra que libere a nuestro yo de su soledad existencial *(Ich-einsamkeit)*. Por eso se le ha descrito como *pensador existencial* (Th. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens*), *el pensador de la palabra* (Anita Bertoldo, *Il pensatore della parola*), se ha hablado de su *nostalgia* o anhelo de la palabra (Silvano Bucal, *Ferdinand Ebner, La «nostalgia» della parola*). Alguno se ha referido a él usando los términos de *testigo de la luz y profeta* (J. Puente López), aludiendo también a descripciones que Ebner hace de sí mismo.

Todos estos apelativos hacen referencia a la circunstancia personal de nuestro autor, tan decisiva para explicar su obra. Si la guerra y el derrumbamiento de la cultura europea que ello significó (de sus ruinas y escombros nos habló Ebner y luego lo hará W. Benjamin con gran fuerza literaria) fueron importantes en la génesis de su pensamiento, no lo fue menos la falta de horizontes, la soledad existencial y el sufrimiento físico y psíquico que le acompañaron. Ebner encontró en el mensaje de Cristo, en su evangelio y en la opción de fe, en su apertura al tú humano inseparable del Tú divino, la respuesta al problema de la existencia. La superación de la soledad existencial de su yo, en la apertura al tú y a un mundo con el que finalmente se encuentra reconciliado y que ya puede aceptar en toda su complejidad estética y cultural a pesar de sus contradicciones, se aprecia en su última obra *Aphorismen 1931* (cf. I, 909-1015).

4. *Un cristianismo con rostro humano*

El influjo de Ebner en el pensamiento del siglo XX, especialmente en la reflexión ética y teológica, ha sido grande. Él ha sido «el secreto inspirador filosófico de la teología moderna», en palabras de J. Moltmann en el prólogo de la obra por él editada *Los orígenes de la teología dialéctica*. De D. Bonhöffer a Th. Steinbüchel y B. Häring, de E. Brunner y F. Gogarten a R. Guardini, K. Rahner y J. Moltmann, la huella de Ebner puede rastrearse en numerosas obras y autores. El mismo Martin Buber tuvo oportunidad de leer el libro de Ebner *La palabra y las realidades espirituales*, que apareció en 1921, antes de dar al público su librito *Yo y tú* en 1923. Antes de que el papa Juan XXIII y el Concilio Vaticano II dieran importancia a la categoría de «los signos de los tiempos» Ebner habló en su obra repetidamente de la necesidad de escuchar esa indicación de Mt 16,3 y de Lc 12,56-57. Nos invita a poner en práctica lo que la Iglesia no había permitido nunca a los creyentes: «juzgar por nosotros mismos lo que es justo» (cf. I, 563). Se reivindica así la madurez del laicado cristiano, el papel de la razón humana dialogante capaz de escuchar la voz de Dios y de discernir los signos de los tiempos.

Con un lenguaje distinto lo que aquí se está proponiendo es la *hermenéutica* frente a los fundamentalismos. Ebner se constituye en defensor de una fe *razonable*, del papel central de la conciencia personal en la decisión de la fe, en el seno de un cristianismo ciertamente comunitario, atento a la palabra que custodia y celebra toda la comunidad cristiana, pero un cristianismo con rostro humano, de servicio (Mc 10,41-45), no autoritario y dogmático. En la Iglesia nadie debe atar nuestras conciencias (cf. I, 562) ni convertir el cristianismo en teología y dogma por más inevitable que esto parezca, sino que debemos esforzarnos en reunir a todos los hombres en un mismo espíritu de caridad, de amor a Dios y al prójimo, ayudándonos mutuamente a practicar el perdón y la misericordia (cf. Lc 10,25-37) en la realización del reino de Dios anunciado por Cristo.

También se adelantó Ebner al Concilio Vaticano II (cf. *Gaudium et Spes*, 22: «Cristo... manifiesta plenamente el hombre al propio hombre») al recordarnos que «Cristo es el que nos hace saber lo que es el hombre» (I, 529), de la misma manera que en él también se nos ha revelado Dios (cf. I, 530). Recogiendo las enseñanzas bíblicas Ebner nos hizo ver que son las categorías dialógicas y personalistas las que mejor nos ayudan a describir las realidades de nuestra *fe* como encuentro personal con Cristo y de la *revelación* como diálogo de Dios con el hombre. Nos lo recordó el joven teólogo J. Ratzinger en su comentario a los textos conciliares.

El hombre, nos dice también Ebner inspirándose en los apóstoles Pablo y Santiago, es «oyente de la palabra» y «agente o cumplidor de la palabra», y K. Rahner nos lo recordará en su conocida obra *Hörer des Wortes* («Oyente de la palabra»). J. B. Metz, discípulo de K. Rahner, coincidirá con Ebner al poner de relieve el grito de desamparo de Cristo en la Cruz y su importancia para la memoria del sufrimiento de las víctimas inocentes *(memoria passionis)*, con las que se identifica el crucificado en el instante en que vemos de forma absoluta la «encarnación de Dios», el «hacerse hombre de Dios» (cf. I, 391).

Ebner habla del «otro que sufre» *(der leidende Andere)* y de la cercanía *física*, por así decir, de Dios en él, haciendo de Mt 25,31-46 y de la parábola del Buen Samaritano los lugares privilegiados de su comprensión del mensaje cristiano. No era la salvación del alma el centro de la Buena Nueva de Cristo, sino el anuncio del reino de Dios, «que viene sin dejarse sentir» (Lc 17,20), lejos de alardes fastuosos, multitudinarios y de poder social, y al que pertenecen sobre todo los pobres y los excluidos (cf. I, 515). Estos impulsos los desarrollará luego la llamada teología de la opción por los pobres y la teología de la liberación, pues Ebner levantó su voz contra los que querían enriquecerse a costa de los trabajadores y de los oprimidos. «Más claramente que nunca –decía– tenemos que reconocer que el hombre no puede servir al mismo tiempo a Dios y al dinero» (I, 503).

5. *La necesaria renovación*

Los estudiosos de Ebner podrán un día profundizar en los aspectos críticos y proféticos de la obra de Ebner. Anheló una reforma de las estructuras de la Iglesia y de los modos de actuar de sus miembros en la sociedad civil. Conocía bien los intereses temporales y los aspectos negativos del poder religioso y de muchas de sus doctrinas. «El hombre europeo y los católicos –escribió– no pueden evitar un conflicto religioso con la Iglesia» (I, 525). «Por mucho que ella en su núcleo cristiano sea la que custodia y guarda la Palabra, la envoltura de ese núcleo se nos muestra siempre de nuevo como una negación del cristianismo» (I, 523). Eran años preconciliares. El Concilio Vaticano II estudiaría posteriormente algunas de estas críticas.

Ebner abogó por una sociedad donde el sentimiento de *humanidad* fuera lo prioritario, donde los derechos humanos (*Menschenrechte*, I, 1003) fueran respetados. Consecuentemente, por ejemplo, se mostró a favor de la emancipación de la mujer. Fue también partidario de una separación entre la Iglesia y el Estado, sin que éste pretendiera tener una Iglesia estatal ni aquélla un Estado confesional. La sociedad debe ser laica a la vez que respetuosa con todo tipo de creencias religiosas que reconozcan esos derechos humanos y esa laicidad. Según Ebner, nada hay más nefasto para la causa del evangelio que la mezcla de las causas religiosas y políticas, cuando la Iglesia se empeña en que el Estado apoye con

sus leyes su visión del mundo, o cuando el Estado quiere dirigir las conciencias de los ciudadanos y recortar sus libertades y derechos fundamentales. No entendía el culto al líder político o religioso ni la adoración de ningún «nosotros», sea éste una iglesia, un partido o una nación. Defendió la fe razonable, el ejercicio del sentido común y de la razón abierta a la trascendencia, y combatió el fanatismo religioso, el dogmatismo y el sectarismo.

La visión que tenía Ebner de la persona humana y de la sociedad habría servido para liberar al mundo de la locura del nacionalsocialismo. Pero la sociedad de su tiempo prefirió ignorar las «realidades espirituales» (que son las personas que pertenecen a este mundo físico aunque «eleven su mirada al cielo») y seguir «soñando con falso espíritu», persiguiendo sueños de poder y de intereses nacionales egoístas. La segunda guerra mundial, que Ebner como otros vio acercarse, se produjo mientras se relegaba al olvido una palabra que había resonado dos mil años antes y de la que Ebner inútilmente se había hecho eco. Una vez más los hombres prefirieron las tinieblas a la luz, una luz que Ebner se atrevió a señalar. Porque después de todo, el «revolucionario» pensamiento de su obra, «el más revolucionario que jamás pueda pensar la humanidad», no era un pensamiento suyo. Ni siquiera en su origen era un pensamiento, «sino una vida – la Vida» (I, 721-722).

El texto anterior está tomado, de un modo especial, de Julio Puente López, *Ferdinand Ebner. Testigo de la luz y profeta* (Madrid 2008), con quien he tenido el honor de precisar este tema y mi visión de conjunto de Ebner. Las obras de F. Ebner han sido publicadas en *Schriften* I-III, ed. F. Seyr (Múnich 1963-1965); a esos tres volúmenes se refieren las citas de Ebner del texto.

BIBL. Cf. también *Ühlauer Tagebuch* (Viena 2001); *Tagebuch 1916. Fragment aus dem Jahre 1916* (Viena 2007). Obra traducida al español: *La palabra y las realidades espirituales, Fragmentos pneumatológicos* (traducción de José Mª Garrido, Madrid 1995). (En *Schriften* I, 75-342). Ver más información en http://www.ebner-gesellschaft.org/ueber-ebner/

ECHEVERRÍA, Lamberto de (1918-1987)

Canonista y teólogo católico español, de origen vasco, nacido en Vitoria-Gasteiz. Doctor en Derecho Canónico por la Universidad Pontificia de Salamanca. Fue profesor de Derecho en las Universidades Pontificia y Civil de Salamanca, realizando una inmensa labor de divulgación y promoción del pensamiento cristiano. Fue redactor jefe de *Surge,* director de *Incunable* y fundador y director del sodalicio *Propaganda Popular Católica* (PPC), desde donde ejerció una amplia actividad de propaganda católica. Su vida y obra está vinculada al desarrollo del pensamiento y de la vida cristiana en España, en la segunda mitad del siglo XX.

BIBL. Su producción intelectual y su influjo social ha quedado recogido en F. Aznar (ed.), *Estudios canónicos en homenaje al Profesor D. Lamberto de Echeverría* (Salamanca 1988) y en J. F. Serrano, *La Obra Publicista de Lamberto de Echeverría y Martínez de Marigorta: Incunable y PPC en La Renovación del Catolicismo Español* (Salamanca 1999).

ECKHART, Maestro (1260-1328)

Teólogo y místico alemán, de gran influjo, no sólo en la Edad Media, sino en la actualidad, dentro y fuera de la Iglesia católica. Ingresó en la Orden de Santo Domingo, estudió en Colonia y durante el curso 1293-1294 fue ya lector del Libro de las Sentencias (↗ Lombardo) en la Universidad de París, donde regentó después (1302) una cátedra de Teología. Dejó más tarde la enseñanza universitaria y ocupó varios cargos en la Orden (fue Provincial y Predicador), dedicándose básicamente a la predicación y dirección espiritual de los creyentes.

1. *Proceso y condena*

El año 1322 fue llamado de nuevo a enseñar en el *studium generale* de los dominicos de Colonia, pero el arzobispo le acusó de propagar doctrinas peligrosas, no en las clases de Teología, sino en sus sermones populares, en lengua alemana, ante el pueblo (el año 1326), iniciando un proceso que se extendería durante los dos últimos años de su vida. La comisión nombrada por el arzobispo recogió 49 (y después 59) sentencias tomadas de sus obras latinas, de su pequeño libro alemán sobre *El Consuelo Divino (Büchlein der göttlichen Tröstung)* y de diversos sermones alemanes, acusándole de hereje. Eck-

hart apeló al Papa que residía en Aviñón, donde él mismo fue a defenderse, pero murió antes que se dictara sentencia. El proceso acabó tras su muerte, con la Bula del papa Juan XXII (*In agro dominico*, del 27 del III de 1329), donde se condenan 27 artículos o pensamientos del Maestro Eckhart, diecisiete de ellos como heréticos y diez como sospechosos de herejía. Entre ellos están los que siguen:

> «(10) Nosotros nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en Él. De modo semejante a como en el sacramento el pan se convierte en cuerpo de Cristo; de tal manera me convierto yo en Él, que Él mismo me hace ser una sola cosa suya, no cosa semejante: por el Dios vivo es verdad que allí no hay distinción alguna. (11) Cuanto Dios Padre dio a su Hijo unigénito en la naturaleza humana, todo eso me lo dio a mí; aquí no exceptúo nada, ni la unión ni la santidad, sino que todo me lo dio a mí como a Él. (12) Cuanto dice la Sagrada Escritura acerca de Cristo, todo eso se verifica también en todo hombre bueno y divino. (13) Cuanto es propio de la divina naturaleza, todo eso es propio del hombre justo y divino. Por ello, ese hombre obra cuanto Dios obra y junto con Dios creó el cielo y la tierra y es engendrador del Verbo eterno y, sin tal hombre, no sabría Dios hacer nada... (19) Dios ama a las almas y no la obra externa.
>
> (20) El hombre bueno es Hijo unigénito de Dios. (21) El hombre noble es aquel Hijo unigénito de Dios, a quien el Padre engendró eternamente. (22) El Padre me engendra a mí su Hijo y el mismo Hijo. Cuanto Dios obra, es una sola cosa; luego me engendra a mí, Hijo suyo sin distinción alguna... Algo hay en el alma que es increado e increable; si toda el alma fuera tal, sería increada e increable, y esto es el entendimiento» (DH 950-977).

Es evidente que estos pensamientos de Eckhart pueden interpretarse en un sentido panteísta puro, de manera que en ellos se niegue la libertad del hombre y su diferencia respecto a Dios, en sentido totalmente panteísta. También pueden entender en línea anticristiana (como si según ellos se negara el valor de la vida y la muerte de Cristo). Pero, en otro sentido, que los inquisidores no vieron (o no quisieron ver), esos artículos y todo el pensamiento de Eckhart puede interpretarse como expresión de un pensamiento sublime de unidad del hombre con Dios y de expansión de la obra de Cristo, que ofrece a los cristianos (a los hombres) su misma intimidad divina. En esa línea podemos añadir que el Maestro Eckhart ha sido y sigue siendo uno de los mayores pensadores cristianos y así lo reconocen muchos hombres religiosos de este tiempo, cristianos y no cristianos. Para evocar mejor su obra quiero citar con más extensión dos textos suyos.

2. *Poema de la Trinidad*

Como poeta, Eckhart ofrece en esta composición un notable resumen de la teología trinitaria. Para ello utiliza la metáfora del río, evocando así la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo. Después se ocupa de la Trinidad en sí misma y, para resaltar mejor su unidad, emplea la imagen del anillo o círculo, distinto y siempre idéntico a sí mismo. La Trinidad resulta inaccesible: pero, al mismo tiempo, ella misma nos abre un camino que nos permite llegar hasta su hondura: despojarnos de nosotros mismos, para que la misma Trinidad viva y actúe en nuestra vida, definiéndola por dentro.

> «Al comienzo, más allá de lo que podemos entender, allá está el Verbo. ¡Oh tesoro tan rico, comienzo que engendra al comienzo! ¡Oh corazón del Padre de donde con gloria tan grande fluye sin cesar el Verbo. Así es. De los dos nace un río, de fuego de amor, del lugar de los dos, lugar común de los dos, brota el muy suave Espíritu, igual en medida a los dos, inseparable. Los tres son uno. ¿Cómo? ¿Tú lo sabes? No lo sé. Sólo Él sabe lo que Él es. El círculo que forman los tres es profundo y terrible, ningún sentido logrará nunca captar sus límites: reina allí un fondo sin fondo... El desierto no tiene ni espacio ni tiempo, sino su propia manera de ser. Este desierto es el Bien que no ha hollado ningún pie, ni ha logrado alcanzarlo ningún sentido creado. Es esto, pero nadie sabe qué es. Está aquí y está allí, está lejos y está cerca, es profundo y es alto, de forma que no está ni aquí ni allí. Esta luz es la claridad y es la tiniebla, carece de nombre, no puede ser conocida, no tiene comienzo ni tiene fin. Así mora de un modo apacible, siempre desnudo, sin vestimenta. Quien conozca su

morada ¡qué suerte la suya! podrá decirnos su forma. ¡Hazte como un niño, vuélvete sordo y ciego! ¡Que todo tu ser se vuelva nada, que sobrepase todo ser y toda nada! ¡Deja todo lugar, deja el tiempo, y deja también las imágenes! Si vas por algún camino, sobre el sendero estrecho, llegarás hasta las huellas del desierto. ¡Oh alma mía, sal de ti, oh Dios, entra! Cubre con la sombra de Dios que es no-ser todo mi ser, cúbreme con tu sombra en este río sin fondo. Si me escapo de ti, tú vienes a mí. Si yo me pierdo, yo te encuentro a ti ¡oh bien sobre-esencial!» (*Granum sinapis,* París 1996, 15-29).

3. *El nacimiento del Verbo en el alma*

Entre las formulaciones más arriesgadas y profundas del Maestro Eckhart se encuentran algunas de las arriba citadas (en la condena del año 1239). Pues bien, entendidas en línea evangélica, ellas abren un camino de intensa experiencia religiosa y son muchos los teólogos y maestros espirituales que las utilizan en la actualidad en el diálogo con las tradiciones místicas de Oriente (hinduismo y budismo). Para Eckhart resulta central el nacimiento del Verbo en el alma (en línea de ampliación trinitaria). Pero debemos añadir que ese tema resulta indisociable de su teología de la gracia, como muestra este pasaje, donde hallamos una introducción a la vida trinitaria.

«El tercer amor es divino. A través de él debemos comprender cómo Dios ha engendrado eternamente a su Hijo único, y le engendra ahora y eternamente (como una mujer que engendra en este mundo)... Como dice un Maestro [es decir, un autor espiritual al que no quiere o no puede citar y que se identifica a veces con él mismo], Dios le engendra en toda alma buena que se despega de sí misma y que habita en Dios. Esta generación es su conocimiento, que brota eternamente de su corazón paternal, conocimiento en el que Dios tiene todas sus delicias. Y todo aquello que Dios puede realizar él lo consuma en el conocimiento que es su engendramiento, de manera que él no busca nada fuera de sí. Dios tiene todas sus delicias en su Hijo y sólo ama a su Hijo y todo lo que él encuentra, porque el Hijo es una luz que ha brillado eternamente en su corazón paterno. Para llegar a esa meta es preciso que ascendamos desde la luz natural a la luz de la gracia y que por ella crezcamos hacia la luz que es el Hijo mismo. Allí somos amados en el Hijo, por el Padre, con el amor que es Espíritu Santo, que brota y se expande en su nacimiento –es la tercera persona–, expandiéndose de nuevo desde el Hijo hacia el Padre, pues es su amor recíproco.

El mismo Maestro dice: yo pienso a veces en la palabra que el ángel dirigió a María: "Dios te salve, llena de gracia". ¿De qué me serviría que ella estuviera llena de gracia, si yo no lo estoy? ¿Y de qué me serviría que Dios engendre a su Hijo, si yo no lo engendro también? Por esta razón, Dios engendra a su Hijo en un alma perfecta y lo engendra con el fin de que ella lo siga haciendo nacer en todas sus obras [...]. Así debemos estar nosotros unidos por el amor del Espíritu Santo en el Hijo y conocer por el Hijo al Padre y amarnos en él y amarle a él en nosotros con su amor recíproco de Padre y de Hijo» (*Sermons* 75, Seuil, París 1979, 104-105).

BIBL. Hay varias ediciones de las obras alemanas y latinas de su obra. Cf. *Die deutschen und lateinischen Werke* I-V (Stuttgart 1987-2000). Eckhart sigue siendo un autor vivo, cuyas obras se traducen y editan en castellano. Cf. *Obras escogidas* (Barcelona 1988); *El fruto de la nada y otros escritos* (Madrid 1998); *Tratados y sermones* (Madrid 1983); *El libro del consuelo divino* (Palma de Mallorca 2002); *El silencio habla* (Madrid 2004). Los estudios sobre Eckhart son inabarcables. Entre ellos: J. Ancelet-Hustach, *Il Maestro Eckhart e la mistica renana* (Turín 1992); K. Albert, *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus Tripartitum* (Saarbrücken-Kastellaun 1987); B. Hasebrink, *Meister Eckhart. Eine Skizze zu Leben und Werk* (Múnich 1997); R. Hauke, *Trinität und Denken. Die Unterscheidung der Einheit von Gott und Mensch bei Meister Eckhart* (Fráncfort 1986); A. De Libera, *Introduction à la Mystique Rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart* (París 1984).

EFRÉN EL SIRIO (306?-373)

Monje, diácono y teólogo de la Iglesia siria. Nació en Edesa y enseñó en Nísibe y Edesa, creando una famosa escuela teológica. Sobresalió como poeta, autor de numerosos himnos sagrados, que se han empleado en las iglesias de lengua siria. Pero también escribió diversos comentarios bíblicos y otros

escritos polémicos (contra las herejías), que han sido traducidos al griego, armenio, árabe y etíope. Su exégesis se encuentra más cerca de los métodos targúmicos (judíos) que de las alegorías espiritualizantes de la tradición helenista. Su obra de más actualidad son los himnos, que recogen y expresan un tipo de pensamiento simbólico, abierto a la paradoja de la vida cristiana. En esa perspectiva, la teología se relaciona más con la poesía y el canto que con la reflexión teórica. En el texto que vamos a citar, partiendo de la metáfora del sol, de la luz y del calor, san Efrén pone de relieve la unidad de la Trinidad y explica, de esa forma, cómo los tres constituyen un solo Dios. Así presenta el misterio del Dios cristiano en formas de poesía cósmica.

> «Éstos son, pues, los símbolos: el sol es símbolo del Padre, la luz del Hijo y el calor del Espíritu Santo. Aunque sólo exista un ser divino, lo que percibimos es una Trinidad. ¿Quién podrá comprender lo incomprensible? Dios único y múltiple: Uno formado de Tres y Tres que sólo forman uno, gran misterio, maravilla manifiesta. El sol es distinto de su rayo, aunque esté unido con él; el rayo es también el mismo sol. Pero nadie habla por ello de dos soles, aunque el rayo de sol sea también sol (cuando llega hasta nosotros). Así tampoco decimos que hay dos dioses; porque también Jesús nuestro Señor es Dios sobre lo creado. ¡Distingue el sol de su irradiación, toma después el calor, separa las dos cosas, si es que puedes! El sol permanece del todo en su altura, pero su claridad y su calor se hacen presentes aquí abajo. Ciertamente, su irradiación ha descendido a la tierra y permanece en nuestros ojos, como si hubiera tomado nuestra misma carne... Nadie puede comprender cómo la luz entra en los ojos; tampoco entendemos la forma en que Nuestro Señor ha entrado en el seno de María. La luz toma al interior del ojo una bella apariencia; después se va para visitar el universo. También Nuestro Señor ha tomado un cuerpo débil a fin de venir a santificar el universo. El rayo de sol que vuelve hacia su fuente no ha estado nunca separado de aquel sol que le había engendrado. El rayo ofrece su calor a los de aquí abajo, como nuestro Señor ha dejado el Espíritu santo a sus discípulos...» (*Himno sobre la Trinidad,* en S. Brock, *L'Oeil de lumière,* París 1991, 334-337).

BIBL. *De Fide,* CSCO 154-155, 1955; *Himnos*, CSCO 174-175, 1957; *Commentaire de l'Évangile concordant*, CSCO 137.145, 1953-1954; *Hymnes sur le Paradis* (París 1968); E. Beck, *Die Theologie des heiligen Ephraem in seinen Hymnen über den Glauben* (Roma 1949); I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca* (Roma 1958).

EGERIA (s. IV)

Viajera y escritora cristiana, de la provincia romana de Gallaecia, de origen noble o, al menos, de gran importancia social. Algunos suponen que estaba vinculada al movimiento de ↗ Prisciliano, pero no hay razones que lo avalen. Era una mujer independiente, de condición económica acomodada (quizá de la familia imperial), por lo que pudo realizar un largo viaje *(peregrinatio)* por los «santos lugares» (Egipto, Palestina, Siria, Mesopotamia, Asia Menor y Constantinopla), que ella describe con precisión, dándonos a conocer los ritos y costumbre fundamentales de Jerusalén:

> «Los ocho días pascuales se hacen como los hacemos también entre nosotros... Todo está muy adornado y ordenado durante esos ocho días, como en la Epifanía, tanto en la iglesia Mayor, como en la *Anástasis,* y en la Cruz, o en *Eleona,* lo mismo en Belén y en *Lazario* o en cualquier otro sitio, porque son las fiestas pascuales. Ese primer domingo se va a la iglesia Mayor, esto es, al *Martyrium*; así como en las ferias segunda y tercera. Una vez celebrada la misa en el *Martyrium,* se va, como siempre, a la *Anástasis,* cantando himnos. La feria cuarta se trasladan a *Eleona*, la quinta a la *Anástasis*, la sexta a Sión, el sábado ante la Cruz y el domingo de la octava, nuevamente en la iglesia Mayor del *Martyrium*. Durante esos ocho días pascuales, a diario, después del almuerzo, el obispo acompañado por todo el clero y todos los niños recién bautizados y por todos cuantos suben a *Eleona*. Se cantan himnos, se dicen oraciones tanto en la iglesia de *Eleona,* donde está la gruta en la que el Señor enseñaba a sus discípulos, como en *Imbomon*, que es el lugar desde donde el Señor subió a los cielos. Acabadas las lecturas de los salmos y hecha la oración, se baja desde allí a la *Anástasis,* cantando himnos,

a eso de la hora de vísperas» (*Peregrinatio Egeriae,* cap. 39).

Egeria ha escrito la primera guía cristiana de los lugares santos de Jerusalén, un género que después ha tenido muchos seguidores, aplicándose a otros lugares «sagrados» de la cristiandad, como Roma o Santiago de Compostela). Ella es la mejor representante de eso que pudiéramos llamar un pensamiento vinculado al espacio religioso.

BIBL. Edición de su obra en A. Arce, *Itinerario de la Virgen Egeria (381-384)* (Madrid 1996).

EGIDIO ROMANO (1247-1316)

Filósofo y teólogo escolástico, de origen italiano, de la Orden de San Agustín. Fue alumno de santo Tomás, recibió el título de Maestro de Teología por París y fue General de la Orden de los Agustinos (1292-1295), siendo finalmente arzobispo de Bourges. Filosóficamente depende de Aristóteles y teológicamente de santo Tomás, aunque desarrolla un pensamiento propio, muy influido por san Agustín. A partir de él se ha fundado la escuela agustiniana de teología, cultivada de un modo especial por los religiosos de la Orden de San Agustín, que siguen comentando y editando sus obras teológicas. Cf. G. Brum, *Le opere di Egidio Romano* (Florencia 1936).

BIBL. *De erroribus philosophorum,* en la que ha puesto de relieve el influjo y los riesgos del pensamiento pagano de Aristóteles en la teología medieval. Más resonancia han tenido sus escritos sobre el poder político *(De regimine principum)* y el eclesiástico (*De ecclesiastica sive summi pontificis potestate*; edición moderna por Richard Scholz, Aalen 1929) que ha servido de base para la bula *Unam sanctam* de ↗ Bonifacio VIII (1302), y para la visión del influjo político de la Iglesia posterior. Su obra *De regimine principum* ha sido comentada desde antiguo, como muestra en España la antigua *Glosa castellana al Regimiento de príncipes de Egidio Romano* (edición moderna en Madrid 1947).

EICHER, Peter (n. 1943)

Teólogo católico suizo de cultura alemana. Ha estudiado en Tubinga, doctorándose en Teología con una tesis sobre el giro antropológico de Rahner. Ha sido profesor en la Universidad de Paderborn (Alemania) y ha trabajado sobre temas de teología fundamental, centrándose en el carácter personal y social, cognoscitivo y salvador de la revelación, promocionando el diálogo entre los diversos campos del pensamiento cristiano, en una línea abierta a la liberación integral de los hombres. A su juicio, la Palabra de Dios determina y funda la actuación de la comunidad creyente. Por eso, los teólogos han de ser oyentes de la palabra (↗ Rahner), en medio de su comunidad, no comentadores de las doctrinas de otros teólogos. A su juicio, la teología no está al servicio de la justificación de la sociedad burguesa, sino de la liberación integral del hombre.

BIBL. *Die anthropologische Wende* (Friburgo 1970); *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie* (Múnich 1977); *Theologie der Befreiung im Gespräch* (1985); *Es gibt ein Leben von dem Tod* (Múnich 1991). Ha editado el *Diccionario de conceptos teológicos* I-II (Barcelona 1990).
WEB: petereicher.de

ELIADE, Mircea (1907-1986)

Pensador de origen rumano y raíces cristianas (ortodoxas), que ha vivido y enseñado en Francia y Estados Unidos, elaborando una obra muy significativa de fenomenología de la religión. Estrictamente hablando, no se puede considerar un pensador cristiano, pero su obra ha influido en el pensamiento de muchos filósofos y teólogos cristianos, y por eso la citamos. No ha sido filósofo, sino fenomenólogo, y así ha querido describir más que interpretar la religión. No es un testigo «apasionado» de la crisis de Dios, no parece que apuesta con su vida por una nueva experiencia de Vida Divina. Por otra parte, a mi juicio, su obra expresa una intención posmoderna de ruptura y superación de las religiones nacidas tras el tiempo-eje (judaísmo, cristianismo, budismo, hinduismo, brahmánico), volviendo a destacar así el sentido y manifestación de la naturaleza divina con sus hierofanías cósmicas, propias de un neopaganismo que diviniza el poder y la vida (volviendo de esa forma a la visión del tiempo originario, a lo que sería la religión primordial, antes de las religiones culturales, como el budismo o cristianismo). Pues bien, en esa línea, él ha querido vencer de nuevo el terror de la historia en la que todo se destruye, nada queda, recuperando de algún modo (↗ Nietzsche) la experiencia del eterno retorno de la realidad.

1. *Miedo al tiempo. Eterno retorno*

A su juicio, el tema clave de los hombres ha sido y sigue siendo el terror del tiempo. Judíos y cristianos habían vencido ese terror destacando la gracia de Dios y la libertad del hombre, descubriendo en el camino de la historia el más hondo amor divino. Los ilustrados habían apelado a la razón, que apacigua a los hombres y les quita el miedo con su afirmación de un desarrollo positivo de la historia (↗ Comte). Pero Eliade busca una hierofanía o revelación más antigua, propia de las religiones que sacralizan los poderes cósmicos del eterno retorno, por encima de la historia (en contra de Hegel y Marx, que apelaban al Dios bíblico). Para vencer la destrucción y terror del tiempo, las religiones originarias han querido fundar la vida del hombre en aquello que siempre permanece, venerando a unos dioses naturales y sacralizando, como ↗ Nietzsche quiso, al insistir en el eterno retorno de la vida.

M. Eliade ha elaborado la intuición de Nietzsche, recuperando el mito del *eterno retorno* que, de formas diversas, habían superado hindúes y cristianos (con la Ilustración). Así interpreta la eternidad cíclica de la naturaleza como hierofanía principal, buscando un tipo de posmodernidad que resulta en el fondo premoderna: No hay más Dios que la naturaleza, que siempre vuelve, porque ella misma es voluntad de poder o de ser (de realidad), sobre el miedo del tiempo que devora y destruye todo lo que existe. Quienes buscan así a Dios sobre la muerte quieren superar su fragilidad humana: La religión les introduce en el Eterno Retorno de la naturaleza, que es lugar fundamental de lo divino.

2. *Más allá del cristianismo, lo premoderno y lo posmoderno*

De esa manera, lo más moderno (posmoderno) parece una vuelta a lo premoderno, como si las grandes religiones (desde el judaísmo al budismo, con el cristianismo y el islam) no hubieran aportado nada significativo. Sin duda, la modernidad ha ofrecido valores en un plano de ciencia y técnica (es decir, de sistema). Pero, conforme a la visión de M. Eliade, en el nivel filosófico-religioso no ha logrado resolver los grandes temas de la vida, de manera que, utilizando la imagen de las tres etapas de la historia (A. ↗ Comte), estaríamos de nuevo en la primera, propia del mito cósmico, cuando se pensaba que las cosas eran como eran, y volvían siempre a lo mismo, pues es inútil y nefasto pretender cambiarlas. En esa línea recuperamos el sentido antiguo del tiempo, cuando «la historia no tenía y no podía tener ningún valor en sí: cada héroe repetía el gesto arquetípico, cada guerra reiniciaba la lucha entre el bien y el mal, cada nueva injusticia social era identificada con los sufrimientos del salvador» (cf. *El mito del eterno retorno,* Madrid 1985, 137, 139).

Los cristianos habían querido superar el miedo al tiempo apelando a la gracia de Dios que se revela entrando en el mismo territorio de la muerte (encarnación de Jesús), para dar vida a los que mueren. Pero esa experiencia resulta difícil de mantenerse en la actualidad y, según Eliade, muchos cristianos han permanecido fieles al valor sagrado de la naturaleza, que gira sin fin, como eternidad perpetua, por encima de la muerte. Sin duda, esos cristianos siguen afirmando que el centro de su religión es la muerte de Jesús y añaden que Jesús resucitado ha de volver, como Cristo-Mesías, para culminar su acción y superar el eterno retorno de la muerte. Pero la mayoría no logran aceptar en la práctica la novedad de Jesús y de hecho han vuelto a un esquema de eterno retorno, sacralizando de nuevo a los dioses cósmicos de la vida sin fin. De esa forma recuperan un paganismo pre- o poshistórico, afirmando (como Nietzsche) que ninguna filosofía de la historia (al estilo de ↗ Hegel o Marx) puede superar la mordedura y el terror del tiempo.

3. *Ante una alternativa*

Ciertamente, los hombres de la actualidad aceptan los avances de la historia en el plano de la ciencia y de la técnica. Pero en su verdad más honda, a pesar de su barniz cristiano, parecen dominados por un tipo de dioses naturales, que se revelan de algún modo como «padre-madre tiempo» que lo determina todo. Desde esa base ha interpretado Eliade la situación de la modernidad occidental, que parece dividida-rasgada por dentro entre el judíocristianismo y la religión cósmica. Por eso, él nos sitúa ante la nueva (y anti-

gua) alternativa que forman los dos grandes caminos religiosos de la actualidad occidental, que no son Dios o no Dios, teísmo o ateísmo, sino Dios cristiano o religiones cósmicas:

a) *El cristianismo* (con su raíz judía) no es pre- ni posmoderno, sino afirmación de que Dios se revela en el tiempo. Supone, por un lado, que el hombre es libre, un viviente capaz de crearse a sí mismo. Por otro lado afirma que es personal y que se ha encarnado en el tiempo de la historia de los hombres, para que ellos, los creyentes, le encuentren en ella y alcancen la Vida como fidelidad, en amor concreto a los demás y en esperanza de Resurrección. El miedo a la historia (al paso del tiempo) se había vuelto especialmente doloroso en el entorno de Jesús y exigía una respuesta radical. Hoy estamos en una situación semejante: «Sólo una libertad que tiene su fuente y halla su garantía y apoyo en Dios es capaz de defender al hombre moderno del terror de la historia» (del paso del tiempo, del gusano de la muerte). Los cristianos (antiguos y modernos) pueden superar ese terror al identificarse de manera libre (por la fe) con el Dios que ha muerto y que vendrá (que ha resucitado) para liberarles de la muerte».

b) *Las religiones cósmicas* sacralizan el proceso del tiempo y superan el miedo de la muerte apelando al eterno retorno de la vida (que triunfa de la muerte). Ellas no conocen a un Dios que pueda encarnarse en la fragilidad del tiempo, en una vida humana concreta, como la de Jesús, que desemboca, por la entrega de sí en la resurrección, y por eso apelan a un tipo de fondo divino supra-histórico, buscando la salvación en el eterno retorno de la naturaleza divina. No pueden hablar de una creatividad individual o social, pues nada que los hombres consigan hacer permanece: No creamos nada nuevo, nos limitamos a repetir y/o actualizar los arquetipos de la realidad originaria, como sabían las religiones antiguas, con sus dioses naturales, que por doquier parecen retornar. Situado ante esa alternativa, el proyecto cultural de la Ilustración, que buscó la libertad del hombre a través de su creatividad racional (en el marxismo o en un tipo de neoliberalismo capitalista), ha sido equivocado: O recuperamos la raíz cristiana de la encarnación de Dios en el tiempo o retornamos a la matriz divina del cosmos, de donde, quizá, no debíamos haber salido nunca. Dios cristiano y dioses naturales (cristianismo o paganismo) son las alternativas reales de nuestro tiempo posmoderno, que ya no cree en el progreso de la ciencia, ni en los ideales de la Ilustración. O aceptamos la encarnación de Dios en el tiempo (cristianismo, esperanza judía) o volvemos al eterno retorno de la naturaleza (religiones paganas).

4. *Importancia de M. Eliade para el pensamiento cristiano*

Como pensador comprometido con su tiempo, ↗ Nietzsche empezó a optar por un tipo de nuevo paganismo, pero murió en el intento, escindido entre un Dionisio del eterno retorno de la Voluntad de Poder y Jesús crucificado, donde se revela el amor abierto a la resurrección de Dios. Como historiador y fenomenólogo, M. Eliade no ha querido optar ni decirnos el camino que debemos escoger, pero su obra parece un canto de nostalgia a las religiones de la naturaleza: al menos de un modo latente, con otros estudiosos de las religiones, parece promotor de una religión y divinidad cósmica, cercana al Todo sagrado del eterno retorno.

Ese gesto, que parece invertir el camino de las religiones que nacieron con el tiempo-eje (budismo, judaísmo...), puede parecernos regresivo. Además, la vuelta al cosmos puede ser más aparente que real, un lujo de gente ilustrada que vive bien y no quiere más dioses ni gozos que los gozos inmediatos y cambiantes de la vida, sin compromisos personales, ni sacrificios, mientras sigue muriendo de hambre un tercio de los habitantes del mundo así sacralizado.

En esa línea, el tema básico del pensamiento cristiano de la actualidad no está en superar el ateísmo, sino en descubrir la identidad de Dios y su forma de presencia en el mundo, como saben movimientos ecológicos, cultos cósmicos y formas de sacralidad difusa o de neopaganismo vitalista. Debemos saber que muchos quieren recuperar un tipo de religión cósmica. Muchos posmodernos ricos han vuelto a valorar (casi adorar) aquello que adoraban sus antepasados pobres. De esa forma, lo más posmoderno (tras la caída de las grandes utopías) parece lo premoder-

no, casi prehistórico. El Dios-cosmos (Gaia, Gea-Tierra, Diosa-Madre, Dioses naturales) se eleva de nuevo como pretendiente sagrado. Ese retorno resulta fascinante para algunos. Pero otros pensamos que implica una gran limitación, incluso angustia: Habíamos salido de la matriz cósmica y resulta arriesgado (quizá suicida) retornar a ella. Ciertamente, somos mundo, pero, cerrados en el mundo, acabamos oprimidos, condenados a su eterno retorno de muerte. En esa línea, pensamos que el camino de Dios por la historia (cristianismo) no ha sido en vano.

BIBL. Entre las obras de M. Eliade, cf. *La isla de Eutanasius* (Madrid 2005); *Erotismo místico en la India* (Barcelona 2002); *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México 2001); *El Yoga. Inmortalidad y libertad* (México 2001); *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dialéctica de lo sagrado* (Madrid 2001); *Técnicas del yoga* (Barcelona 2000); *El mito del eterno retorno* (Madrid 1985); *Historia de las creencias y las ideas religiosas* I-IV (Barcelona 1996). Sobre Eliade, cf. J. Altizer, *Mircea Eliade y la Dialéctica de lo Sagrado* (Madrid 1972); D. Allen, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions* (La Haya 1978); J. D. Cave, *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (Oxford 1992); C. Olson, *The Theology and Philosophy of Eliade* (Nueva York 1992); B. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (Albany 1996).

ELIPANDO DE TOLEDO (756-807)

Arzobispo de Toledo, España, en una zona que por entonces se hallaba políticamente dominada por los musulmanes. Defendió la independencia de la Iglesia hispánica, enfrentándose por ello con el emperador franco Carlomagno, que quería asimilarla, y propuso una doctrina cristológica que se ha llamado «adopcionismo», porque parecía negar la filiación divina (eterna, ontológica) de Jesús, tal como había sido definida por los concilios de Nicea y Calcedonia, diciendo que Jesús sería ante todo un hijo adoptivo de Dios. Esa doctrina podía quizá vincularse al arrianismo (↗ Arrio), que había sido adoptado por parte de la Iglesia hispana anterior y, sobre todo, al islam, donde Jesús aparece como profeta y no como hijo natural de Dios. Sea como fuere, a juicio de muchos, iba en contra de la tradición dogmática cristiana y fue combatido en la misma España por ↗ Beato de Liébana y Eterio de Osma, siendo condenada en el Concilio de Fráncfort por la Iglesia de los francos:

> «(Cristo) permaneció, empero, la persona del Hijo en la Santa Trinidad y a esta persona se unió la naturaleza humana, para ser una sola persona, Dios y hombre, no un hombre deificado y un Dios humanado, sino Dios hombre y hombre Dios: por la unidad de la persona, un solo Hijo de Dios, y el mismo, Hijo del hombre, perfecto Dios, perfecto hombre... La costumbre de la Iglesia suele hablar de dos sustancias en Cristo, a saber, la de Dios y la de] hombre... Si, pues, es Dios verdadero el que nació de la Virgen, ¿cómo puede entonces ser adoptivo o siervo? Porque a Dios, no os atrevéis en modo alguno a confesarle por siervo o adoptivo; y si el profeta le ha llamado siervo, no es, sin embargo, por condición de servidumbre, sino por obediencia de humildad, por la que se *hizo obediente al Padre hasta la muerte* [Phil. 2, 8]... En contra de la impía y nefanda herejía de Elipando, obispo de la sede de Toledo, y de Félix, de la de Urgel, y de sus secuaces, los cuales afirmaban que Jesucristo es hijo adoptivo de Dios...» (año 794; DH 612-615).

Sobre el adopcionismo hispano del siglo VIII, cf. Gonzalo del Cerro, adopcionismo, en http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php (agosto 2008).

BIBL. Cf. también E. Amann, *L'Adoptianisme Espagnol du VIII siècle*: *Revue des Sciences Religieuses* 16 (1936) 281-317; D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe-IXe siècles* (París 1984); J. F. Rivera Recio, *El adopcionismo en España* (s. VIII) (Toledo 1980); M. D. Verdejo, *Elipando de Toledo y el Adopcionismo* (Salamanca 1968).

ELIZARI BASTERRA, Francisco Javier (n. 1931)

Teólogo y moralista español, de origen navarro, de la Congregación de los Redentoristas. Ha estudiado y ha enseñado Teología Moral en el Instituto Superior de Ciencias Morales (de la Universidad de Comillas), desde el año 1973 hasta su jubilación, formando parte del equipo directivo. Ha sido un fino analista de la situación social y moral de España en la segunda mitad del siglo XX.

BIBL. Ha publicado sus obras en Madrid (en PPC, Perpetuo Socorro y Paulinas). Las

más significativas son *La oración litúrgica del seglar* (1962); *Nuestro bautismo* (1962); *La familia. Hacia nuevos modelos de convivencia familiar* (1978); *Pastoral de los divorciados y de otras situaciones irregulares* (1980); *El Sínodo de la familia. Un mensaje de esperanza. Selección de intervenciones de los padres sinodales* (1981); *Nueva pastoral prematrimonial* (1981); *Reconciliación del cristiano con la sexualidad* (1982); *El aborto ya es legal ¿qué hacer ahora?* (1985); *El don de la vida* (1987); *El sida: un reto para todos, un problema para la familia* (1989); *Bioética* (1991); *10 palabras clave ante el final de la vida* (Estella 2007).

ELIZONDO, Virgilio (n. 1935)

Sacerdote y teólogo católico de Estados Unidos, nacido en San Antonio, Texas, de padres mexicanos. Es una de las personalidades más importantes del cristianismo y de la vida intelectual norteamericana, donde, a su juicio, existe una sociedad y una cultura mestiza. Estudió en la Universidad de St. Mary de San Antonio, Texas, y en el Institute Catholique de París, especializándose en el diálogo de razas y culturas. Ha realizado diversos servicios pastorales en su diócesis (de San Antonio) y ha sido profesor en la Universidad de Santa Bárbara, California. Fundó el año 1972 el Centro Cultural Mexicano-Americano (MACC) como un lugar para la investigación y la formación de los líderes latinos y de personas que trabajen con los latinos de Estados Unidos. Ha estudiado de un modo especial la relación de la Iglesia católica con el pueblo mestizo de Estados Unidos. Su obra más significativa es *Galilean Journey. The Mexican American Promise* (Nueva York 2000; versión cast. *El viaje de Galilea: la promesa México-Americana*, Nueva York 2000). A su juicio, la tierra bíblica de Galilea no es simplemente una realidad geográfica, sino una categoría teológica, con un inmenso potencial para la liberación humana. Siendo galileo, Jesús fue un judío marginal, de una provincia oprimida, y así compartía muchas notas comunes con los latinoamericanos que viven en los márgenes de la sociedad de Estados Unidos. En ese contexto, descubriendo las implicaciones sociales y culturales de Jesús, la nueva teología viene a presentarse como principio y fuente de liberación e integración cultural para los americanos marginados. Las obras de Elizondo son un signo de una nueva teología que está surgiendo en Estados Unidos, lugar donde antes existía sólo un pensamiento anglosajón e importado de Europa (de Inglaterra e Irlanda, de Alemania y Francia...). Pues bien, en ese contexto están surgiendo ahora teologías nuevas, entre ellas la de origen hispano.

BIBL. *A God of Incredible Surprises: Jesus of Galilee* (Lanham 2003; versión castellana: *Un Dios de sorpresas increíbles: Jesús de Galilea*, Chicago 2007); *The Future is Mestizo: Life Where Cultures Meet* (Univ. of Colorado 2000; versión cast. *El futuro es mestizo: la vida donde se encuentra la cultura,* Colorado 2000).

ELIZONDO ARAGÓN, Felisa (n. 1942)

Teóloga católica española, de la Institución Teresiana. Estudió Filosofía y Letras (lenguas clásicas) en la Universidad de Barcelona y se especializó después en Teología, doctorándose por la Universidad de Santo Tomás de Roma con una tesis dirigida por el profesor Dalmazio Mongillo, con el título *Conocer por experiencia: un estudio sobre el tema en la Suma Teológica* (Revista Española de Teología, Madrid 1992). Es profesora de Teología en el Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca (en el Campus de Madrid), donde enseña Antropología Teológica. Pertenece a la Asociación Europea de Teología Católica y a la Asociación de Teólogas Españolas.

BIBL. Cf. también *Las mujeres en la Iglesia, una cuestión abierta* (Madrid 1997); *Jesús y la dignidad de la mujer* (Madrid 2003); «Dignidad de la persona humana», en *Nuevo Diccionario de Catequética* (Madrid 1999, 611-623).

ELLACURÍA, Ignacio (1930-1989)

Filósofo y teólogo católico, de origen vasco, de la Compañía de Jesús. Uno de los hombres más significativos de la Iglesia católica del siglo XX. Estudió en Innsbruck y en la Universidad de Madrid, y fue director del Seminario Xavier ↗ Zubiri, con quien le unían lazos de amistad, comenzando la publicación sistemática de sus obras. Fue profesor y rector de la Universidad Centro Americana (UCA) «José Simeón Cañas» de El Salvador, donde realizó una labor decisiva de dirección, organización y mentalización, colaborando estrechamente con Mons. Óscar ↗ Romero. Asumió críticamente los movimientos de liberación de América Latina, al la-

do de Jon ↗ Sobrino, convirtiéndose en la voz más significativa de la Iglesia y de la sociedad civil latinoamericana. Fue asesinado con otros compañeros y miembros de la comunidad jesuítica de El Salvadores el 16 de noviembre de 1989, siendo reconocido desde entonces como uno de los mártires cristianos del siglo XX (con Luther ↗ King, O. Romero, D. Bonhöffer y algún otro.

El pensamiento de I. Ellacuría empezó estando marcado por el realismo ontológico de X. Zubiri, vinculado a una visión de la historia como proceso de liberación. Su aportación teológica ha sido sistematizada por J. Sobrino (con otras colaboraciones) en *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la liberación* I-II, Madrid 1990. Ella puede resumirse en estos puntos: a) Hay que volver al Jesús histórico, entendido como principio y fuente de vida para los creyentes. El cristianismo no es una teoría, sino un movimiento histórico de liberación y salvación. b) El mensaje básico del Jesús histórico y de la Iglesia no es la existencia de un Reino trascendente de Dios en cuanto separado de los hombres, sino la llegada y construcción del Reino mesiánico que se encarna y expresa en las condiciones sociales e históricas de los hombres en el mundo, abriendo un proceso de liberación, desde los más pobres. c) La Iglesia de Jesús debe comprometerse, de un modo intenso (aunque no violento, ni militar), en la historia de los hombres, desde un análisis concreto de la realidad, denunciando las injusticias del sistema y de los opresores y anunciando y promoviendo una paz hecha de justicia y amor, desde los más pobres. Por eso, el aspecto místico e institucional de la Iglesia resulta inseparable de su compromiso histórico, que ha de expresarse en formas de transformación social.

Algunos adversarios le han acusado diciendo que ha empleado métodos de análisis marxista de la sociedad y que ha sido partidario de la violencia institucional. En contra de eso, podemos afirmar que su pensamiento teórico ha estado más cercano a la filosofía de X. Zubiri (no a la de Marx), poniendo de relieve un tipo de realismo crítico, abierto a la toma de conciencia de la libertad personal y social, desde la raíz cristiana. En esa línea, su pensamiento crítico y creador ha sido una expansión y aplicación del mensaje liberador de Jesús, en la nueva sociedad y cultura latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX, en oposición a la ideología dominante del sistema capitalista, que fue el inspirador y causante real de su muerte. Por escribir lo que escribió y pensar lo que pensaba fue asesinado.

BIBL. *La principalidad de la esencia en X. Zubiri* I-III (Madrid 1965); *Teología política* (El Salvador 1973); *Carácter político de la misión de Jesús* (Lima 1974); *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios* (Madrid 1984). Su obra filosófica más significativa es la *Filosofía de la realidad histórica,* publicada tras su muerte (Madrid 1991). Otros trabajos suyos han sido recogidos en *Escritos universitarios* (San Salvador 1999).

ELLUL, Jacques (1912-1994)

Sociólogo, filósofo y teólogo francés, de origen protestante y de tendencia anarquista o, más bien, anticapitalista. Se le puede considerar como uno de los «padres» de la ecología política, es decir, de una política de decrecimiento, fundado en la renuncia voluntaria a un tipo de desarrollo económico que destruye otros aspectos básicos de la vida humana. El hombre es un ser múltiple, un haz de relaciones de tipo simbólico y religioso, afectivo y técnico. Pero, en los últimos siglos, en Occidente (y desde Occidente en el mundo), la tecnología y el afán de un desarrollo económico han borrado las otras dimensiones de la vida, de tal forma que estamos ante un riesgo de destrucción. En esa línea ha escrito algunos de los libros más brillantes del pensamiento cristiano la segunda parte del siglo XX, textos proféticos en los que un análisis profundo de la Biblia le permite situarse de un modo crítico y creador ante las tareas de la cultura postecnológica, en una línea en la que recupera y recrea los rasgos básicos del anarquismo cristiano.

Muchos consideran a J. Ellul como uno de los mayores profetas cristianos del siglo XX.

BIBL. *Le fondement théologique du droit* (Neuchâtel 1946); *Présence au monde moderne: Problèmes de la civilisation post-chrétienne* (Ginebra 1948); *L'homme et l'argent (Nova et vetera)* (Neuchâtel 1954); *La technique ou l'enjeu du siècle* (París 1954); *Le vouloir et le faire: Recherches éthiques pour les chrétiens: Introduction (première partie)*

(Ginebra 1964); *Politique de Dieu, politiques de l'homme* (París 1966); *Contre les violents* (París 1972); *L'Apocalypse: Architecture en mouvement* (París 1975); *Changer de révolution: L'inéluctable prolétariat* (París 1982); *Anarchie et christianisme* (Lyon 1988); *Si tu es le Fils de Dieu: Souffrances et tentations de Jésus* (París 1991). En castellano, entre otros: *La ciudad* (Buenos Aires 1972) y *El islamismo y el judeocristianismo* (Buenos Aires 2008).

EMERSON, Ralph Waldo (1803-1882)

Escritor, filósofo y teólogo norteamericano, de una familia y de pastores de la Iglesia Unitaria. Estudió Teología en la Universidad de Harvard y fue pastor de la Comunidad Cristiana Unitaria de Boston, aunque después renunció por motivos de conciencia. Fundó un movimiento llamado Trascendentalismo, rechazando la teología tradicional de las iglesias cristianas establecidas. Su evolución religiosa, vinculada sin embargo al cristianismo, le llevó a venerar a la Naturaleza que se revela como realidad sagrada, expresándose en las diversas filosofías y religiones de tipo espiritualista. Estuvo vinculado con el neoplatonismo y con diversas filosofías de la India, lo mismo que con el idealismo alemán, especialmente el de ↗ Schellling. Emerson ha sido, quizá, el pensador más influyente y/o emblemático de Estados Unidos, el prototipo de hombre religioso abierto a los valores de la libertad y de la divinidad de la conciencia humana, en una línea de ilustración espiritual. Su «dogma» básico era la fidelidad a la propia ley interior, sabiendo que por ella cada hombre y mujer puede lograr su plenitud, vinculándose en el fondo divino de la realidad. Ha sido y sigue siendo una fuente de inspiración para la religiosidad básica (oficial) de Estados Unidos, tal como se expresa en un espiritualismo difuso, de fondo cristiano, pero abierto a todas las tradiciones religiosas, como síntesis sagrada del valor divino de la vida. Sus obras se siguen citando y editando en los grandes idiomas de Occidente.

BIBL. Hay varias ediciones completas de sus escritos: *Emerson's Complete Works* I-XII (Boston 1883-1893), reeditadas diversas veces, hasta la actualidad. En castellano, entre otros: *La conducta de la vida* (Valencia 1803-1882); *Discurso a la Facultad de Teología* (León 1994); *Ensayo sobre la naturaleza* (Santa Cruz de Tenerife 2000); *Ensayos* (Madrid 2001); *Escritos de estética y poética* (Málaga 2000).

EMMERICH, Ana Catalina (1774-1824)

Religiosa y vidente católica alemana, cuya vida y obra causó y sigue causando discusiones entre intelectuales y teólogos. El año 1802 ingresó en un convento de religiosas agustinas, pero debió abandonar, a causa de la secularización de los monasterios en la época napoleónica (el año 1812). Desde entonces, tras un tiempo en que trabajó de sirvienta de un sacerdote, vivió recogida por caridad en una casa particular y en un hospital, reviviendo en sus manos (estigmas) y en su mente (revelaciones) la historia de la pasión de Jesús. Sus visiones fueron puestas por escrito, traducidas al alto alemán (ella hablaba en dialecto) y preparadas para la publicación por un poeta romántico llamado Clemens Brentano, y, por esa razón, son muchos los que dudan de la autenticidad crítica de esos escritos, pensando que el mismo Brentano los reelaboró a su manera. Sea como fuere, es evidente que A. C. Emmerich tuvo fenómenos místicos de una gran intensidad y que gozó de una gran capacidad de conocimiento interior y de inmersión contemplativa en el misterio cristiano, de manera que pudo identificarse con el sufrimiento de Jesús, tal como ella lo iba recreando.

Sus visiones y experiencias de la vida de Jesús responden en muchas ocasiones a los datos y a las aportaciones de los evangelios apócrifos y de otros escritos religiosos del entorno de la vidente. Sea como fuere, ha sido capaz de ver y traducir de un modo unitario una forma de sensibilidad cristiana muy desarrollada en su entorno, como había hecho en un contexto distinto la M. ↗ Ágreda. De esa manera aparece como la mayor representante de un tipo de pensamiento imaginativo capaz de recrear y proyectar de un modo simbólico su experiencia de Jesús, tal como han mostrado diversos autores, empezando por W. Hümpfner, apoyándose en las aportaciones del mismo Brentano. De todas maneras, las visiones de A. C. Emmerich ofrecen una gran riqueza; son imaginativas, detallistas, doloristas. Ellas nos sirven para conocer el «imaginario» (es decir, el mundo simbólico) en el que vive y argumenta la vidente, tal como ha sido reelaborado por Brentano para aquellos que no conocen la historia de Jesús. Teniendo

eso en cuenta, esas visiones nos permiten entrar en el mundo simbólico y devocional un tipo de Iglesia católica del principio del siglo XIX. Son muchos los cristianos que siguen utilizando las visiones de Emmerich para su vinculación devocional con Jesús.

BIBL. *La amarga pasión de Nuestro Señor Jesucristo* (Madrid 1980 y 1985, Valladolid 2004); *Autobiografía* (Madrid 2008).

ENRIQUE DE GANTE (1217-1293)

Filósofo y teólogo escolástico, de origen flamenco y tendencia agustiniana. Fue canónigo en Brujas y en Tournai y colaboró con el obispo de París (E. Tempier) en la condena del averroísmo (año 1277), que distinguía y separaba dos verdades, una racional y otra revelada. Fue uno de los profesores más destacados de la Universidad de París y le llamaron el *Doctor Solemnis*. Defendió básicamente las posturas de san Agustín, en el campo de la teoría del conocimiento y de la metafísica, siguiendo la tradición anterior de la Iglesia, en contra de las «novedades» de santo ↗ Tomás.

BIBL. Entre sus obras básicas: *Disputationes quodlibeticae* I-II (París 1518); *Summa quaestionum ordinarium* I-II (París 1520). Ellas han influido poderosamente en la teología de autores posteriores como Duns ↗ Escoto, siendo objeto de muchos estudios, entre los que destacan, desde una perspectiva hispana, los de J. ↗ Gómez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante* (AnGreg 93, Roma 1958); J. M. R. Belloso, *La visión de Dios según Enrique de Gante* (Barcelona 1960).

EPIFANIO DE SALAMINA (315-403)

Monje, teólogo, obispo y santo de la Iglesia de Oriente. Había nacido en Palestina, fue monje en Egipto, obispo de Salamina y metropolita de la isla de Chipre. Se le conoce por sus trabajos contra las herejías, que a su juicio se apoyaban en la teología de ↗ Orígenes. Poseía una gran cultura y podía hablar y escribir en arameo, griego y copto e incluso en latín. Su lucha contra el origenismo, el arrianismo y otras «herejías» ha marcado la teología «ortodoxa» de las iglesias posteriores. Su obra más conocida es el *Panarion,* una especie de recetario medicinal contra todas las herejías. Hacia el año 374 compuso una *Exposición o expansión del dogma niceno*, para uso catequético, incluida en su *Ancoratus* o exposición de la fe cristiana, para responder también a los arrianos que seguían negando el *homoousios*. Ese credo ofrece un esquema salvífico: comienza con Dios Padre, viene después al Hijo y culmina en el Espíritu. Éste es el centro de su confesión, en la parte cristológica:

> «Creemos... en un *solo Señor Jesucristo,* hijo de Dios unigénito, engendrado de Dios padre, es decir, de la sustancia del Padre, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no hecho, consustancial con el Padre, por quien fueron hechas todas las cosas, lo que hay en el cielo y lo que hay en la tierra, lo visible y lo invisible, que por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó y se encarnó, es decir, fue perfectamente engendrado de Santa María siempre virgen por obra del Espíritu Santo, se hizo hombre, es decir, tomó al hombre perfecto, alma, cuerpo e inteligencia y todo cuanto el hombre es, excepto el pecado, no por semen de varón, ni en el hombre, sino formando para sí mismo la carne de una sola y santa unidad, no a la manera que inspiró, habló y obró en los profetas, sino haciéndose perfectamente hombre, porque el Verbo se hizo carne [Jn 1,14], no sufriendo cambio o transformando su divinidad en humanidad, sino juntando en una sola su santa perfección y divinidad; porque uno solo es el Señor Jesucristo y no dos; el mismo es Dios, el mismo es Señor, el mismo es rey; que padeció el mismo en su carne y resucitó y subió a los cielos en su mismo cuerpo, que se sentó gloriosamente a la diestra del Padre, que ha de venir con el mismo cuerpo, con gloria, a juzgar a los vivos y a los muertos; y su reino no tendrá fin» (PG 43, 234ss. Este credo ha sido publicado DH 42, 45, pp. 67-69).

BIBL. Sus obras en PG 41-43.

ERASMO DE ROTTERDAM (1467-1536)

Humanista, filólogo y pensador holandés, quizá el más significativo y universal del Renacimiento. Permaneció católico, pero se situó de algún modo por encima de las disputas confesionales, de manera que ha sido y sigue siendo admirado (y discutido) también en-

tre los protestantes. Se ordenó como sacerdote católico y perteneció a la Fraternidad de los Canónigos de San Agustín, pero vivió siempre con gran autonomía, aunque dependiendo de aquellos que patrocinaban su obra, pues no poseía bienes personales. Fue enemigo de la teología escolástica, porque, a su juicio, ella se había separado de las raíces de la experiencia y pensamiento del Nuevo Testamento. Quiso retornar a la pureza del evangelio, condenando y rechazando los excesos de una Iglesia que había sacralizado sus propias tradiciones y poderes. No fue teólogo en sentido estricto (como pudieron ser ↗ Cayetano o Calvino), ni renovador apasionado de la Iglesia (como ↗ Lutero o Ignacio de Loyola), sino un observador crítico, dotado de una impresionante capacidad de apertura y conocimiento de la realidad, un humanista cristiano.

No cuestionó la exactitud de la doctrina católica, ni fue enemigo del orden y de las instituciones de la Iglesia católica, pero quiso vivir con claridad dentro de ella, criticando todas las adherencias contrarias al evangelio. Admiró a Lutero, pero nunca pudo aceptar su visión del pecado radical del ser humano ni su forma de entender la soberanía de la gracia, poniendo así en peligro la libertad humana. Le parecía difícil compaginar su fe en el hombre (humanismo) con el rechazo luterano de los valores de la vida humano. No fue anticatólico ni anticlerical, como puede observarse mediante la lectura de sus libros; pero fue un hombre libre y puso su enorme inteligencia al servicio del conocimiento claro de la realidad de la Iglesia, desde el evangelio. Tuvo amigos que le ayudaron y gozó siempre de un inmenso prestigio intelectual, que le permitió viajar por toda Europa (especialmente por los Países Bajos y Alemania, por Italia, Inglaterra y Francia), manteniendo conversaciones con la mayoría de los humanistas de su tiempo. Fue muy crítico con las instituciones de la Iglesia católica, pero no con el fin de destruirla, sino de purificarla. Pensaba que la tradición filosófica y teológica de la Edad Medía había quedado anticuada y debía revisarse, a partir de la vuelta a los principios del evangelio.

Su primera gran obra fue el *Enchiridion Militiis Christiani* (1503), que se tradujo pronto al castellano con el título de *Manual del Soldado (o caballero) Cristiano*; este libro es un intento de purificar la vida cristiana, partiendo del seguimiento de Jesús. También es importante su *Edición griega del Nuevo Testamento*, con traducción latina, que sirvió de base para casi todas las traducciones posteriores de la Biblia. Su texto no fue críticamente perfecto (fue mejor el de la Políglota Complutense: ↗ Cisneros), pero contribuyó al conocimiento de la Biblia. Por otra parte, él mismo fue comentando el texto bíblico para la lectura de los fieles. Estaba convencido de que la reforma de la Iglesia podía y debía hacerse sin la ruptura y los cambios doctrinales de Lutero. En esa línea, él no aceptaba la pura justificación por la fe de Lutero, sino que apelaba también a la necesidad del libre albedrío y de la cooperación de los creyentes (en la línea católica). Acentúa la importancia del pecado original (como Lutero), pero también pone de relieve la capacidad de cooperación de los creyentes con Cristo, por medio de la Iglesia.

Por todo eso, cuando Basilea, la ciudad donde residía al fin de su vida, asumió oficialmente la Reforma protestante (1529), Erasmo tuvo que fijar su residencia en Friburgo de Alemania, que era una ciudad imperial y católica, para mantener su independencia, aunque murió después en Basilea. Su obra tuvo mucho influjo en el protestantismo, pero influyó también de un modo muy notable en la reforma de la Iglesia católica del siglo XVI, sobre todo en España.

De manera paradójica, pero consecuente, tras la fijación de la ruptura entre católicos y protestantes, las obras de Erasmo fueron censuradas por unos y por otros. La mayoría de los protestantes ortodoxos las rechazaron. Y los católicos las introdujeron en el *Índice de Obras Prohibidas* (tras el Concilio de Trento). La bibliografía sobre Erasmo, que es actualmente el «patrono» de uno de los programas culturales más importantes de Europa, resulta inabarcable.

BIBL. Entre sus libros, además del *Enchiridion*, cf. *Encomion Moriae* (*Elogio de la locura*, 1511); *Institutio Principis Christiani* (*Educación del príncipe cristiano,* 1516); *Coloquios* (1517). Para situar su obra y su influjo, cf. J. Delumeau, *La civilización del Re-*

nacimiento (Barcelona 1877), y M. Bataillon, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI* (México 1986).

Escaffre, Bernadette

Teóloga católica francesa. Nacida en torno a 1955. Es doctora por el Instituto Bíblico de Roma, donde defendía su tesis el año 1992 y es profesora de Nuevo Testamento y vicedecana de la Facultad de Teología del Instituto Católico de Toulouse.

Bibl. Ha publicado diversos trabajos, entre ellos un relato de la resurrección de Lázaro, en *Autour des récits bibliques* (Cahiers *Evangile* 127, París 2004, versión española: *En torno a los relatos bíblicos,* Estella 2005). Cf. también *Evangile de Jésus Christ selon saint Jean. 1 – Le Livre des Signes (Jn 1-12)* y *Évangile de Jésus Christ selon saint Jean, 2 Le Livre de l'Heure* (Jn 13-21) (París 2008), en los que analiza de un modo sapiencial el despliegue del evangelio de Juan, poniendo de relieve la implicación de los lectores en el texto.

Escoto, Duns (1265-1308)

Filósofo y teólogo franciscano. Nació en Escocia, estudió en Oxford y París. Enseñó Teología en Oxford. Es el más agudo y sutil de los escolásticos, uno de los filósofos más profundos de todos los tiempos. Era aristotélico, como santo ↗ Tomás, a quien combatió, pero en la línea de Avicena (más que en la de Averroes) y con elementos vinculados a la tradición profética judía. A su juicio, la filosofía trata de Dios en cuanto ser (no en cuanto Dios); por eso sólo puede llegar hasta el ser divino, no hasta la divinidad personal (como quiere gran parte de la teología). En contra de la perspectiva tomista, que pone de relieve la analogía entre las diversas realidades (Dios y el mundo), Escoto ha destacado la radical infinitud de Dios, a quien no se puede conocer a través de razonamientos tomados del mundo sensible. Por eso, a fin de poder hablar de Dios, él ha desarrollado una teoría del «ser» unívoco, concebido de un modo abstracto y universal, desligado de todas las propiedades particulares de tipo espiritual, ideal o material. Eso le ha permitido superar el nivel de las realidades sensibles, situándose en un plano de conceptos necesarios, de tipo universal, anteriores a la división aristotélica de las categorías.

En esa línea, ha distinguido dos modos de ser básicos: el finito y el infinito; ellos definen y enmarcan todas las realidades. A partir aquí, él ha desarrollado una metafísica de la infinitud, pues sólo la existencia de lo infinito (que está más allá de las limitaciones categoriales) nos permite hablar de Dios. Planteando así el tema base de la metafísica, él se sitúa cerca de la visión aristotélica desarrollada por Avicena, pero, en contra de él, afirma que el ser finito no procede por necesidad del Infinito. En esa perspectiva, acentúa la libertad de Dios, que sólo se encuentra limitado por el principio de no contradicción. Según eso, la voluntad de Dios es la fuente y base de toda realidad, pues Dios no está determinado por ningún otro principio o norma ontológica (por ninguna esencia física o espiritual). Por eso, la voluntad o querer de Dios precede al entendimiento (en contra de santo Tomás), de manera que las realidades externas y los principios morales son así porque Dios los ha querido. Al encontrarse la realidad más allá de todo entendimiento (como efecto de una voluntad originaria), los hombres no podemos descubrir ni construir ningún tipo de ontología divina (no podemos determinar sus propiedades).

En resumen, Escoto, llamado el «doctor sutil», fundador de la escuela escotista, que ha seguido cultivando y desarrollando su pensamiento hasta el siglo xx, es el filósofo y teólogo del primado de la voluntad sobre el entendimiento, el teólogo de una cristología de la gracia (Cristo se hubiera encarnado aunque los hombres no hubieran pecado) y de una antropología del amor antecedente de Dios (que se expresa, por ejemplo, en su forma de entender la Inmaculada Concepción de María). De esa manera ha puesto de relieve la importancia del principio de individuación (de la realidad individual), por encima del orden de las ideas necesarias.

Bibl. Su obra más importante, el *Opus Oxoniense,* es un comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo. La edición completa de sus obras ha sido preparada por C. Balic, *Opera Omnia* (Roma 1950). En castellano, entre sus obras menores, cf. *Tratado acerca del primer principio* (Madrid 1989); *Jesucristo y María: ordinatio III, distinciones 1-17 y lectura III, distinciones 18-22* (Madrid 2008).

Escoto Erígena, Juan (810-877)

Filósofo y teólogo de origen irlandés, que se estableció en Francia como director de la Escuela Palatina de París, refugiándose de las invasiones vikingas, y que impulsó el gran renacimiento cultural franco del siglo IX. Es quizá el mayor pensador occidental del siglo IX, el más profundo, desde san Agustín hasta los grandes escolásticos de los siglos XII y XIII. Conoce bien el pensamiento de los neoplatónicos, cuyas obras lee directamente en griego, situándose en la línea de los maestros orientales (↗ Dionisio Areopagita y Máximo), a quienes comenta y traduce al latín. Tradujo también posiblemente algún libro de ↗ Gregorio de Nisa. Su obra fundamental se titula *De Divisione Naturae* y fue compuesta entre el 862 y el 866, a modo de comentario filosófico-teológico de Gn 1-3. Desde esa base elaboró un sistema general de tipo filosófico-teológico, que quería abarcar y explicar el sentido de conjunto de la realidad, entendida como un despliegue emanativo, que brota desde la suma realidad que es Dios y que, pasando por los mundos intermedios (ángeles, hombres), llega hasta la materia. Todo forma una unidad, todo se despliega en ritmos complejos y unitarios, conforme a un esquema ternario de sustancia (que se relaciona con Dios), potencia (más vinculada a Cristo) y acto/energía (que se puede relacionar con el Espíritu Santo).

La creación es según eso un despliegue de aquello que se encuentra implícitamente en Dios, una especie de expansión luminosa, que va descendiendo desde Dios hasta la materia. En ese despliegue, las realidades superiores van iluminando a las inferiores, en un proceso descendente que se invierte después, haciéndonos capaces de ascender a lo divino, en un proceso de conocimiento racional y extático, cercano al que había puesto de relieve Dionisio Areopagita. Escoto Erígena ha organizado así de un modo total el conjunto de la realidad entendida como gran sistema que puede interpretarse de un modo más o menos cercano al panteísmo. En el principio y centro de la realidad se encuentra Dios, que es increado y creador; a continuación (vinculándose al Hijo de Dios, que es Jesús) vienen los ángeles, los hombres y las cosas sensibles y materiales, en un ámbito que se encuentra lleno de energía divina (Espíritu Santo). De Dios viene todo y a Dios retorna, al modo neoplatónico, conservando su propio ser y reintegrándolo en Dios.

Parece que, en este contexto, Escoto niega la posibilidad de una condena eterna, es decir, de un rechazo absoluto de Dios, de una ruptura total del gran proceso, en el que todo lo que nace y vuelve a Dios. Él sabe que a Dios nadie lo ha visto jamás, pero añade que podemos conocerlos, pues el Hijo y el Espíritu Santo lo han manifestado, en este mismo despliegue de la creación que, al mismo tiempo, despliegue de redención. Por eso ha vinculado en su pensamiento la hondura del misterio impenetrable con la revelación más honda de la realidad trinitaria, que se identifica en el fondo con el mismo fluir de la naturaleza y de la vida humana. Estas afirmaciones nos sitúan en el centro de la paradoja divina. Por un lado, todo es expresión de Dios, todo es presencia ternaria (trinitaria) del Dios que, siendo sustancia, es, al mismo tiempo, potencia y energía. La misma realidad es, según eso, divina. Pero, al mismo tiempo, debemos añadir al Dios en sí (que es Padre, Hijo y Espíritu Santo); nadie ha podido verlo, pues se encuentra más allá de toda esencia y de toda comprensión humana. Como ejemplo, quiero citar un texto en el que evoca el sentido de las visiones de la sustancia invisible.

> «A Dios nadie le ha visto jamás (Jn 1,18). Si estas palabras se aplicaran sólo al Padre, la cuestión se podría resolver fácilmente: podría decirse que la persona del Hijo y la del Espíritu Santo se han aparecido a menudo de forma visible, mientras que sólo el Padre es inaccesible a toda mirada. Sin embargo, estas palabras no se aplican sólo a una persona en particular, sino a la Trinidad toda entera. A Dios nadie le ha visto, es decir, nadie ha visto jamás la esencia de la sustancia de la Trinidad única, porque ella sobrepasa todo entendimiento, tanto el de las creaturas dotadas de razón como el de las creaturas dotadas de inteligencia.
>
> Resulta por tanto legítimo preguntarse sobre aquello que se aparece cuando se afirma que aparece Dios, sea de forma visible, sea de forma in-

visible. San Agustín afirma sin vacilaciones que el Hijo se ha aparecido en el Antiguo Testamento, pero no en su sustancia divina (por la que es igual al Padre), sino bajo el apoyo de una creatura visible o invisible. De la misma manera, cuando leemos que el Espíritu Santo se ha aparecido, por ejemplo bajo forma de paloma, no podemos creer que él se ha aparecido así de un modo personal y en la sustancia que él tiene en común con el Padre y del Hijo, sino que se ha aparecido solamente bajo el soporte de una creatura. Lo mismo hay que decir del Padre. En cuanto a las visiones proféticas, aquellas por las cuales se dice que los profetas han visto a Dios: ellas se producen bajo el soporte de una creatura espiritual. Pero Dionisio Areopagita afirma sin vacilación que la sustancia divina, tomada en sí misma no se les ha aparecido en modo alguno, para evitar que se pueda pensar que el Invisible y el Incomprensible haya podido ser visto o comprendido de alguna manera por los hombres» (*Comentaire sur l'Évangile de Jean,* SC 180, pp. 119-121).

BIBL. Las más importantes, además de la ya citada *De divisione Naturae,* son: *De divina praedestinatione*, año 851; *Versio Dionysii,* 851; *Versio Ambiguorum S. Maximi*, 862. Edición latina en PL 122, 125-1244 y también en CCh. Continuatio mediaevalis 50, 31. Edición moderna de su obra principal: Lorenzo Velázquez (ed.), *Juan Escoto Erígena – Sobre las naturalezas (Periphyseon)* (Pamplona 2007). Para una visión de conjunto de sus ediciones, cf. M. Brennan, «A Bibliography of Publications in the Field of Eriugenian Studies 1880-1975», *Studi medievali* 18 (1977) 401-477. Cf. también W. Beierwaltes, *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im MA und im Übergang zur Neuzeit,* en Actas del V Coloquio internacional sobre J. Escoto, Werner-Reimers Stiftung (Bad Homburg 1987); P. Lucentini, *Platonismo Medievale. Contributi per la storia dell'Eriugenismo* (Florencia 1980).

ESCRIVÁ DE BALAGUER, Josémaría
(1902-1976)

Sacerdote católico español y hombre de Iglesia, canonizado el año 2002, uno de los personajes más significativos, y discutidos, del catolicismo del siglo XX, fundador de una Hermandad Sacerdotal y de un movimiento laical cristiano, llamado *Opus Dei* (año 1928), convertido más tarde en una Prelatura u Obispado Personal, sin territorio fijo (1982). El Opus tiene como fin la santificación de sus miembros y la presencia de la Iglesia en la vida social, especialmente a través de la cultura. Surgió en un ambiente universitario y ha seguido vinculado a la enseñanza y promoción del pensamiento católico, en universidades y colegios propios. En la actualidad es uno de los movimientos básicos de la Iglesia católica en el campo de la cultura y del diálogo con la modernidad, desde una perspectiva de fidelidad a la doctrina tradicional y de presencia institucional en el mundo. Se dice que ha tenido y sigue teniendo un gran poder político y sobre todo ideológico, dentro de la Iglesia católica, siendo muy discutido por ello. El ideario cultural del Opus Dei está fundado en las obras de Escrivá, publicadas básicamente por Ediciones Rialp (Madrid). Destaca entre ellas *Camino* (escrita en los años 1932-1933), uno de los libros más leídos del siglo XX, con una espiritualidad recia de oposición al mundo y de obediencia radical a unos mandatos de Dios que vienen transmitidos por los superiores religiosos, dentro de un cristianismo de sacralidad y obediencia radical a los mandatos de Dios, transmitidos por la Institución. Se ha dicho que la mentalidad básica de *Camino* se sitúa un contexto social y religioso en el que estaban surgiendo los fascismos de los años treinta del siglo XX, como forma de lucha contra los pretendidos riesgos de una disolución cultural y social del cristianismo. Sea como fuere, el Opus constituye una respuesta católica a los problemas de la modernidad. A través del Opus, el pensamiento de Mons. Escrivá de Balaguer es actualmente uno de los más influyentes de la Iglesia católica.

BIBL. Cf. también *La Abadesa de las Huelgas* (1990); *Amar a la iglesia. Homilías* (2004); *Amigos de Dios* (2007); *Amar al mundo apasionadamente* (2008).

ESLIN, Jean-Claude (n. 1945)

Filósofo y sociólogo católico francés, profesor de Ciencias Humanas en la École européenne des Affaires, en el Centre Sèvres y en el Instituto Católico de París, miembro del comité de redacción de la revista *Esprit*.

Su libro más significativo en perspectiva de pensamiento cristiano sigue siendo *Dieu et le pouvoir. Théologie et politique en Occident* (Seuil, París 1999), un trabajo interdisciplinar, dividido en cuatro partes. 1. *Los primeros siglos. Imperio romano.* Eslin sitúa la visión política de Israel y del cristianismo (Nuevo Testamento) en el contexto del Imperio romano y la entiende como fermento de una nueva actitud ante el poder. 2. *Modelos de cristiandad, constantinismo.* La Iglesia se alía con el poder político, disfrutando las ventajas que le ofrece esa alianza. Desde esa base distingue Enslin dos modelos, el de la Iglesia oriental y el de la occidental, destacando en Occidente las aportaciones de Ambrosio y Agustín. Se fija en la reforma gregoriana y en el sistema de Tonás de Aquino, para cerrar, significativamente, este apartado con Lutero y Calvino, que aparecen de algún modo como los últimos medievales. 3. *Tiempos modernos.* A partir de Maquiavelo, el autor desarrolla la visión de los dos clásicos del absolutismo político (Hobbes y Bousset), para fijarse luego en los representantes fundamentales de la emancipación social (Espinoza, Locke, Rousseau), poniendo de relieve la ruptura de la política respecto al cristianismo. 4. *La época contemporánea).* Viene iniciada por las dos revoluciones (americana y francesa), tal como vio ya muy pronto A. de Toqueville; ambas son complementarias, aunque la americana asume la herencia cristiana, mientras la francesa parece rechazarse. Eslin se ocupa después de Marx y más extensamente de M. Weber, para estudiar finalmente los totalitarismos del siglo XX (nazismo, comunismo) y la declaración de Libertad Religiosa del Vaticano II.

La tesis básica de Eslin queda expresada en la conclusión del libro, donde ha puesto de relieve la *dualidad de principios* (uno religioso, otro político) que han terminado apareciendo como independientes. a) *El principio político* (= el orden de la Ciudad de este mundo) cobra autonomía, y así queda desacralizada, de manera que no puede entenderse ni realizarse como un absoluto. En esa línea entiende Eslin la afirmación básica de Jesús: dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios! (cf. Mc 12). Eso significa que se debe superar (y Occidente ha tendido a superar) toda sacralización de la política, sea en línea antigua (romana) o moderna (los absolutismos imperiales, el nazismo, etc.). La afirmación de Dios, concebido como trascendente, o el hueco que deja tras de sí el Dios desaparecido de nuestra cultura, impide toda divinización de la política. b) *El principio religioso* cobra también autonomía, de manera que no puede ser dominado o negado por la política. Eso significa que la religión sólo puede ser lo que ella es, una fuente de vida y experiencia superior, sin identificarse nunca con un modelo social o económico.

Allí donde la religión occidental (cristiana) ha querido invadir el espacio de la política se ha pervertido como religión y ha introducido en la política un elemento perturbador muy peligroso. Lo mismo pasa con la política: al convertirse en religión, ella se destruye y pervierte a la religión. Y, sin embargo, siendo autónomas, religión y política deben vincularse, en actitud de diálogo. Eso significa que religión y racionalidad política deben mantenerse en equilibrio tensional, siempre inestable entre los dos elementos. Así piensa Eslin, un autor que es radicalmente cristiano, aunque en su libro nunca utiliza un argumento confesional, sino que quiere mantenerse en un plano abierto a personas no creyentes. Tiene unos matices que pueden llamarse *agustinianos,* en la forma de concebir las *dos ciudades*, pero critica decididamente el endurecimiento del último ↗ Agustín, que había pedido la ayuda del *brazo secular* para sofocar unas herejías religiosas (como la de ↗ Montano), introduciendo así un germen de absolutismo en la visión de la Iglesia cristiana. Eslin ha criticado también la postura de ↗ Ambrosio, rechazando de un modo especial su manera de enfrentarse ante el tema judío.

BIBL. Entre sus libros: *La Bible, 2000 ans de lectures* (París 2003); *La Cité de Dieu de Saint Augustin I-III* (París 2004); *Hannah Arendt, l'obligée du monde* (París 1996).

ESPEJA, Jesús (n. 1931)

Teólogo católico español, de la Orden de Santo Domingo. Ha estudiado en Salamanca y en la Escuela Bíblica de Jerusalén. Ha enseñado en la Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca y es director del Aula Fray Bar-

tolomé de las Casas, en la Habana. Ha insistido de un modo especial, desde diversas perspectivas, en la investigación de la vida y obra de Jesús, interpretándola como promesa de salvación y exigencia de solidaridad, en apertura al Reino de Dios. Ha asumido de un modo consecuente la opción evangélica del servicio de los pobres, elaborando una teología y una espiritualidad sensible a ellos, en gesto de solidaridad, no de imposición. Ha mantenido el contacto con la investigación académica, pero, al mismo tiempo, ha realizado y sigue realizando su función teológica en contacto con las capas populares, recuperando así el espíritu original de Santo ↗ Domingo de Guzmán, que nació además en su misma zona de Burgos, en Castilla.

BIBL. *La Iglesia, encuentro con Cristo* (Salamanca 1962); *Jesucristo, Palabra de libertad* (Salamanca 1979); *Jesucristo, memoria y profecía* (Salamanca 1983); *Para comprender los sacramentos* (Estella 1990); *La espiritualidad cristiana* (Estella 1992); *El evangelio, un cambio de época* (Salamanca 1996).

ESTÉVEZ, Elisa (n. 1958)

Teóloga católica española, de la Institución Teresiana. Ha estudiado en la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Instituto Bíblico de Roma. Ha enseñado Teología y Ciencias de la Religión en la Universidad R. Landívar de Guatemala. En la actualidad es profesora titular del Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Ha sido presidenta de la Asociación de Teólogas Españolas (ATE). Es miembro de la Society of Biblical Literature y de la European Society of Women in Theological Research. Ha publicado su tesis doctoral con el título: *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales* (Estella 2003). Tomando como punto de partida las aportaciones de la antropología cultural, E. Estévez ha puesto de relieve el sentido de la sanación de la hemorroísa de Mc 5, como uno de los textos básicos de la tradición evangélica. La primera parte de la obra está centrada en la reconstrucción del contexto sociocultural de la salud en el Mediterráneo grecorromano antiguo, y la segunda parte estudia el significado del texto marcano; ella comienza con la presentación de la metodología y uso de las ciencias sociales en el estudio de la Biblia, desde la antropológica cultural, ya que pretende construir el contexto sociocultural en el que se sitúa el relato de curación. En ese contexto estudia los valores de parentesco, honor y patronazgo, para el análisis del contexto, así como la aproximación intercultural a los problemas de la salud, de la enfermedad y la recuperación de la salud. Es importante la perspectiva crítica de género en el análisis sociocultural de la curación, desde la perspectiva del mundo mediterraneo antiguo, en clave femenina. En este contexto las causas de la infelicidad, sufrimiento o enfermedad, se relacionan con fuerzas externas a las personas. Desde fondo, en la segunda parte, estudia el impacto de la praxis de Jesús y de la Iglesia primitiva en el mundo de la enfermedad. En esa línea sigue su nueva obra, *Mediadoras de Sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada* (Madrid 2008), donde analiza la interacción sanadora entre Jesús y varias mujeres de la tradición neotestamentaria, que así aparecen como verdaderas «mediadores» del evangelio. Su actividad investigadora y sus publicaciones en la actualidad se desarrollan en torno a tres líneas: 1) El ministerio sanador de Jesús y las primeras comunidades creyentes; 2) La familia como estructura de socialización básica en los orígenes cristianos y su influencia en la configuración del cristianismo primitivo; 3) Autoridad y liderazgo de la mujeres en los orígenes cristianos.

ESTRADA, José Antonio (n. 1945)

Filósofo y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de Granada, teniendo que abandonar la cátedra por imposición de las autoridades eclesiásticas, que le acusaron de negar la autoridad sagrada de la jerarquía. Ha sido después profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Granada. Estrada se ha ocupado del origen y sentido de la Iglesia, precisando sus raíces evangélicas y buscando su renovación, en un plano institucional y personal. Se ha detenido en los temas vinculados a la filosofía de la religión, ocupándose especialmente de los problemas que el co-

nocimiento y la acción (o no-acción) de Dios suscita en la modernidad. Ha desarrollado una postura que algunos llaman «pesimista», pues parece que tiende a poner de relieve la dificultad de resolver los problemas planteados por la teodicea, afirmando sin más la existencia de un Dios bueno. Está preocupado por el tema del mal, pero en sentido crítico y dialogal, abriendo un campo de búsqueda complementaria con otros pensadores muy representativos del momento actual, en lengua castellana (↗ Torres Queiruga, Caffarena, Fraijó, etc.), que mantienen posturas distintas a la suya.

BIBL. *Iglesia ¿institución o carisma?* (Salamanca 1984); *La teoría crítica de Max Horkheimer* (Granada 1990); *Dios en las tradiciones filosóficas* I-II (Madrid 1994-1996); *La Imposible Teodicea* (Madrid 1997); *El monoteísmo ante el reto de las religiones* (Santander 1997); *Para comprender cómo surgió la Iglesia* (Estella 1999); *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso* (Madrid 2003).

ETERIO DE OSMA (ss. VIII-IX)

Monje y obispo de Osma, en la Alta Castilla. A finales del siglo VIII, a causa de la invasión musulmana, se refugió en un monasterio de Liébana, Cantabria, donde conoció a ↗ Beato de Liébana, con quien colaboró. Ambos fueron los defensores de la doctrina cristológica de Nicea y Calcedonia, y, en especial, del cristianismo combativo (de cruzada), en contra del riesgo adopcionista de ↗ Félix de Urgel y Elipando de Toledo y, en especial, en contra de su visión más dialogante con el islam. Tanto Eterio como Beato están en la línea de un cristianismo consciente de sí, que es capaz de luchar contra otros cristianos, más capaces de pactar con los musulmanes. Están vinculados a la «reconquista» o lucha de los cristianos contra los musulmanes en España.

BIBL. Cf. Gonzalo del Cerro, *Adopcionismo*, en http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php (agosto 2008).

EUDOKIMOV, Pavel (1901-1970)

Teólogo y filósofo ortodoxo, de origen ruso. Nació en San Petersburgo y se educó en un ambiente muy religioso. Ingresó en la Academia Militar y cursó estudios de Teología en la Escuela Superior de Teología de Kiev, pero más tarde tuvo que emigrar, por diferencias con el sistema comunista. Por eso terminó sus estudios en el Instituto de Teología de San Sergio de París (1928), siendo discípulo de S. ↗ Boulgakov y del obispo Casiano. Estudió también Filosofía en la Universidad de Aix-en-Provence (Francia), dedicándose a la investigación y a la enseñanza de la Teología Moral en el Instituto de San Sergio. Aun siendo ruso, ha sido uno de los grandes intelectuales de Francia a mediados del siglo XX, y su influjo se ha extendido más allá de las iglesias y de los círculos cristianos. Especial importancia tiene su teología del icono.

1. *Manifestación de Dios*

Eudokimov no es un teólogo especulativo como S. Boulgakov, sino un hombre vinculado a las tradiciones más sacrales de su Iglesia y al despliegue de su propia experiencia. En ese contexto se inscribe su estudio sobre el sentido y la experiencia divina de los iconos trinitarios, que son, a su juicio, una expansión y signo de la encarnación de Dios en Cristo. A su juicio, el verdadero y más hondo pensamiento no es de tipo especulativo, sino icónico. Más que de un ideario tenemos que hablar de un «imaginario», vinculado a la oración de quietud, es decir, a la contemplación de las «energías» divina:

> «Según los Padres, los bautizados, vestidos con túnicas blancas, se cubren con los vestidos luminosos de Cristo –*ímátia photeiná*– tal como Cristo los ha mostrado en su Transfiguración. Se ve ahora cómo la negación iconoclasta pone más radicalmente en tela de juicio la tradición fundamental de la Ortodoxia: el *hesicasmo* (de *hésychia*, silencio, recogimiento en la paz, método ascético-místico de la interiorización y de oración del corazón). El movimiento iconoclasta va en contra de la contemplación de la Luz tabórica como premisa de la deificación. La teología del icono se remonta a la distinción en Dios de la esencia y de las energías, y de esa energía divina y de su luz nos habla el icono. "Dios es llamado Luz, no por su esencia, sino por su energía"» (Gregorio Palamás, PG 150, 823).

Para Oriente, estar en estado de deificación es contemplar la luz increada y dejarse penetrar por ella; es reproducir en su ser mismo el misterio cristológi-

co: «reunir por medio del amor la naturaleza creada y la increada, haciéndolas aparecer en unidad por la adquisición de la gracia» (San Máximo, *De ambiguis*; PG 91, 1.308 B). Dios, siempre escondido en su esencia, se multiplica en sus manifestaciones energéticas y luminosas, para colmar al hombre con su «proximidad ardiente». Por eso la Transfiguración del Señor, la manifestación más fulgurante de su luz, juega un papel tan grande en la vida mística de la Ortodoxia. Su luz es ya la luz de la Parusía. Ahora bien, «el semejante ve al semejante», y, lo que es más, el ojo no solamente capta, sino que también emite; ver es al mismo tiempo proyectar la vista, es decir, la luz.

> «El icono nos revela a todos esta luz escatológica de los santos, y por lo tanto es un rayo del Octavo Día (el día de Dios, tras los siente días de este tiempo), un testimonio de la escatología inaugurada. Según eso, el movimiento iconoclasta reduce el sentido de la Transfiguración y oscurece su luz al destruir el icono; por el contrario, resulta muy sintomático el hecho de que, según las reglas, el motivo de la Transfiguración sea el primero que los autores de iconos deben representar, para que Cristo "haga brillar su luz en su corazón"... No hay nunca una fuente de luz distinta de los iconos, ya que la luz es su propio contenido; no se ilumina el sol, ya que él mismo es su luz... Nosotros reflejamos como en un espejo la gloria del Señor. Pues bien, un icono es ese espejo reluciente del mayor atributo de gloria: la luz. El arte sorprendente de Rublev en su divina Trinidad traduce el resplandor tri-solar que ilumina el mundo. Según san Gregorio Palamás, la luz del Tabor, la luz contemplada por los santos y la luz del siglo futuro son idénticas. Para Clemente de Alejandría (*Strom.* VI, 16), la luz del primer día preexiste a la creación, es "la verdadera luz del Logos iluminando las cosas aún escondidas y por la cual toda criatura ha accedido a la existencia". Entre los nombres del Verbo, Justino menciona los de Día y Luz. Eusebio (PG 23, 1.176) ve en el primer día (Domingo) la luz divina que ilumina la creación progresiva del mundo; este primer domingo engloba el último domingo del Apocalipsis cuando Dios-Luz será todo en todos. De este modo podemos decir que la luz del primer día de la creación fue el advenimiento de la luz tabórica y que en este elemento luminoso de su gloria (en su propia luz) Dios fue creando mediante una "aclaración progresiva", a lo largo de seis días, el ser cósmico del hombre. "Dios es Luz" y en conformidad con esta revelación, después de la epíclesis, que es un signo de la espera apostólica del Espíritu Santo, el descenso de ese mismo Espíritu el día de Pentecostés transmuta al hombre en fuego y luz» (cf. *El arte del icono*, Madrid 1991, 185-191).

2. *Evocación divina. Los tres planos del icono*

Eudokimov piensa que los iconos expresan el misterio en sus diversos planos, en una simbología que puede expresarse en forma trinitaria (Padre, Verbo encarnado, Espíritu Santo). Mirados a la luz del Espíritu Santo, los iconos ya no son un reflejo de las realidades de este mundo, sino que ellos expresan y manifiestan la misma realidad divina.

> «El milagro del icono, su participación, se sitúa únicamente en el nivel de la semejanza hipostática, semejanza que no es a modo de retrato de lo que existe en la naturaleza, sino semejanza misteriosa, milagrosa, con la hipóstasis, la persona. Desde esa base podemos destacar el influjo de las tres personas:
>
> (a) Nosotros contemplamos a la vez lo indecible y lo representado (dice el Concilio II de Nicea), no uno o lo otro, sino uno en el otro. Este milagro orienta el movimiento anagógico de la plegaria... El icono no es nunca una «ventana sobre la naturaleza», ni sobre un determinado espacio, sino un lugar donde el mundo se abre y se convierte él mismo, del todo, en una puerta que se abre hacia la Vida... La irrupción del más allá se posa sobre todas las cosas de este mundo y da un sentido a todo, por medio de la refracción multicolor y por el destello dorado de su luz... (En ese sentido, todo puede ser icono).
>
> (b) Desde la *Encarnación del Verbo,* todo está dominado por la mirada, la figura humana de Dios. La iconografía comienza siempre por la cabeza, pues la cabeza es la que da la dimensión y postura al cuerpo, ella es la que domina al resto de la composición. Incluso los elementos cósmicos toman a menudo figuras humanas, pues el hombre es el «verbo» cósmico... El icono ilustra admirablemente las paradojas

del lenguaje místico, allí donde se detienen y se vuelven impotentes todas las palabras, todas las descripciones. El plano material parece detenido, recogido, a la espera del mensaje y sólo el rostro traduce toda la tensión de las energías en acción. Toda inquietud, todo cuidado, toda fiebre de gesticulación, se desvanecen ante la paz interior. El icono quiere mostrar al *homo cordis absconditus,* al hombre escondido en el fondo del corazón.

(c) Estos colores (del icono) sostienen y ofrecen *las llamas del Paráclito*. La maternidad cósmica, convertida en receptáculo puro, recibe sus energías cósmicas. La luz del primer día se hace presente en la armonía final de la ciudad luminosa del último día. El Espíritu Santo, hipóstasis de la belleza, hace que todas las cumbres de la cultura humana, todos sus iconos, sean Icono del reino de Dios» (*La connaissance de Dieu selon la tradition orientale,* Lyon 1967, 120-125).

BIBL. *La mujer y la Salvación del mundo* (Barcelona 1958); *La Ortodoxia* (Barcelona 1968); *El conocimiento de Dios en la tradición oriental* (Madrid 1969); *El Sacramento del Amor* (Barcelona 1962); *El amor loco de Dios* (Madrid 1990); *El Arte del Icono, Teología de la Belleza* (Madrid 1991); *Las edades de la vida espiritual* (Salamanca 2003).

EUDOXIO DE CONSTANTINOPLA (300-370)

Teólogo y obispo de tendencia arriana. Fue obispo de Comagene, en Asia Menor, y participó en las diversas discusiones teológicas de ese tiempo, defendiendo un tipo de arrianismo que parecía asemejarse al de ↗ Eunomio. Fue suspendido y desterrado por el emperador Constancio. Pero después moderó su postura y fue rehabilitado, siendo elegido obispo de Constantinopla, inspirando la política pro arriana del emperador Valente (364-378), que quería vincular a todos los cristianos desde un tipo de arrianismo moderado. Eudoxio murió en medio de las disputas del neoarrianismo, sin que se hubieran fijado las diversas posturas teológicas y dogmáticas. Su teología fue condenada, tras su muerte, en el Concilio de Constantinopla I (381), donde se dice que los nuevos Padres conciliares «No rechazan la fe de los trescientos dieciocho Padres reunidos en Nicea de Bitinia, sino que declaran que permanezca firme y anatematizan toda herejía», y en particular «la de los eunomianos o anomeos, la de los arrianos o eudoxianos, y la de los semiarrianos o pneumatómacos, la de los sabelianos, la de los marcelianos, de los fotinianos y de los apolinarista» (DH 151). El mismo «arrianismo» moderado de Eudoxio quedó de esa forma rechazado por el concilio que se celebró en la ciudad imperial (donde él había sido obispo). De esa forma su nombre y memoria han quedado vinculados a los de otros herejes típicos (eunomianos, semiarrianos), de manera que aparecerá en adelante como uno de los grandes herejes de la Antigüedad.

EUNOMIO (335-393)

Teólogo y obispo, de tendencia arriana (↗ Arrio), condenado diversas veces por su doctrina cristológica. Hacia el año 356-357 fue a Alejandría, donde aceptó las doctrinas arrianas de Aecio, según las cuales Dios es infinito y el Hijo finito, Dios es ingénito y el Hijo engendrado. Eso significa que el Hijo no es Dios, sino criatura de Dios; no participa de su esencia, sino que está hecho de otra esencia, habiendo sido creado de la nada. Eunomio (y Aecio) fueron los defensores de una tendencia arriana radical y recibieron el nombre de *anomeos* (de *anomoios*: el Hijo no tiene semejanza con el Padre); también se les llamaba *heteoousiastas*, pues el Hijo tenía una sustancia distinta del Padre. A pesar de eso, un obispo de Antioquía llamado Eudoxio le ordenó diácono, llegando más tarde a ser obispo de Cícico, en Misia; pero tras un tiempo fue condenado, sufriendo el destierro, en el que murió. Eunomio y sus seguidores afirmaban en general que el Hijo es distinto del Padre, añadiendo que el Espíritu Santo proviene del Hijo, como criatura suya, siendo, por tanto, también, distinto del Padre. Teológicamente, su obra fue refutada de un modo especial por ↗ Gregorio de Nisa, en su obra *Contra Eunomio* (escrita en torno al 382). Pero su doctrina había sido rechazada ya en el Concilio 1º de Constantinopla (381), cuando anatematiza toda herejía, y en particular la de «los eunomianos o anomeos, la de los arrianos o eudoxianos, y la de los semiarrianos o pneumatómacos, la de los sabelianos, la de los marcelianos, de los fotinianos y de los apolinaristas» (DH 151). De esa forma, Eunomio (con otros como ↗ Eudoxio, Sabelio, etc.) viene a convertirse en prototipo de hereje. Des-

de entonces, casi todo los concilios y credos antiguos de la Iglesia han venido condenando como herejes a los eunomianos, englobando quizá en ese término otras herejías. Lógicamente, sus obras han sido rechazadas por la Iglesia y se han perdido.

BIBL. Hay una referencia a sus escritos en PG 30, 835ss y Mansi III, 645ss.

EUSEBIO DE CESAREA (275-339)

Teólogo, historiador, obispo y hombre de Iglesia, autor de la primera historia del cristianismo. Estudió en Cesarea de Palestina, donde se hallaba la biblioteca de ↗ Orígenes, con el texto de la *Hexapla,* y quiso escribir una versión crítica del Antiguo Testamento. Se retiró después a Egipto, padeciendo persecución por ser cristiano. Volvió a Cesarea y fue nombrado obispo de la ciudad. Participó en el Concilio de Nicea, donde defendió una postura moderada, del agrado del Emperador Constantino, que lo tomó bajo su protección. Parece que su credo (el de su iglesia) fue la base de la declaración conciliar. Tomo parte activa en las discusiones posteriores al concilio, oponiéndose tanto a ↗ Marcelo de Ancira como a ↗ Atanasio. Su producción teológica es bastante extensa:

1. *Su obra más importante es de tipo histórico*

Escribió una *Historia Universal*, ahora perdida, en la que va recogiendo los hechos fundamentales de cada nación (Egipto, Persia, Grecia...), considerada de un modo independiente, en contra de la tendencia imperial romana que prefería englobar todas las historias en la de Roma. Escribió también una *Historia de la Iglesia* (titulada en griego *Theophaneia,* manifestación de Dios), dividida en diez libros que tratan de Jesús, de los apóstoles, de las cosas del final del siglo I, del siglo II, del tiempo que va de Septimio Severo a Decio, del tiempo de Diocleciano, de Constantino... Esta obra, concebida de un modo apologético y, en parte, triunfalista, escrita a partir de documentos anteriores, constituye la primera visión unitaria del despliegue del cristianismo y, a pesar de sus lagunas y de sus afirmaciones tendenciosas, sigue siendo fundamental para el conocimiento de la Iglesia antigua.

2. *Sus tratados teológicos dependen básicamente de Orígenes, aunque él mismo añade sus propias consideraciones*

Los más importantes son la *Praeparatio evangelica* y la *Demonstratio evangelica,* dos obras esenciales para el conocimiento del cristianismo antiguo. La *Preparatio* quiere demostrar la superioridad del cristianismo sobre todas las restantes religiones y filosofías. La *Demostratio* tiene un carácter más teológico (intracristiano) y en ella quiere defender su visión del dogma de Nicea en contra de la interpretación de Atanasio, que ha quedado después como normativa en la Iglesia, de manera que algunos le han podido acusar de semiarriano, pues no defiende el tipo de ortodoxia de Atanasio. En sentido teológico, Eusebio admite la Trinidad y la Encarnación del Hijo, pero, al mismo tiempo, ha destacado de tal forma la monarquía de Dios que el Hijo parece subordinado al Padre (en una línea que podría compararse a la de ↗ Arrio). En sentido eclesiástico, Eusebio aparece como apologeta y defensor de la política de Constantino, favoreciendo la vinculación de la Iglesia con el Estado. Se le suele considerar como el teórico del giro constantiniano de la Iglesia en el siglo IV.

BIBL. Entre sus obras destaca, como he dicho, la *Historia Eclesiástica* I-II (Madrid 1973; en línea: *http://escrituras.tripod.com/Textos/HistEcl00.htm).* Cf. además *Vida de Constantino* (Madrid 1994); *Praeparatio Evangelica* y *Demostratio Evangelica* (en PG 19-24).

EUTIMIO ZIGABENO († 1118)

Monje bizantino, exegeta y teólogo. Escribió en contra de los bogomilos (que eran un tipo de cátaros) una obra de síntesis dogmática, titulada *Panoplia dogmática*. Sus siete primeros capítulos son una recopilación de textos patrísticos sobre Dios, la creación y la redención, y ofrecen un resumen del pensamiento cristiano. Los catorce capítulos siguiente tratan de las herejías antiguas de la Iglesia, siguiendo los sumarios ya tradicionales. Los seis capítulos finales tratan de las herejías de su tiempo, entre las que se cuentan los paulicianos y los bogomilos (de tipo cátaro-maniqueo). Significativamente, entre las herejías cristianas incluye también el islam (y la Iglesia de los armenios, por el pan empleado en la eucaristía).

EVAGRIO PÓNTICO (345-399)

Monje y teólogo, el primer escritor sistemático de la espiritualidad cristiana. Nace en el Ponto, vive por un tiempo en Constantinopla y en Jerusalén, y se retira después al «desierto» de Egipto, donde permanece hasta su muerte, ganándose la vida como copista y escribiendo sus obras propias. Su pensamiento se sitúa en la línea de ↗ Orígenes, dentro de un espiritualismo místico, centrado en la superación del mundo en la elevación del alma a lo divino. Debido a la persecución que ha sufrido más tarde el pensamiento de Orígenes, todas sus obras griegas se han perdido (han sido destruidas y/o han dejado de copiarse), aunque ellas han ejercido un enorme influjo en los autores espirituales y en los teólogos posteriores, como ↗ Rufino y Casiano, Juan Clímaco y Máximo el Confesor. De esa forma, él aparece como el creador de un tipo de teología espiritual vinculada al hesicasmo, es decir, a la pacificación interior y a la elevación respecto de este mundo.

Evagrio supone, con Orígenes, que en el principio todas las almas vivían en contemplación perfecta del misterio de Dios. Pero, a través de una caída originaria, ellas perdieron esa unión con lo divino, vinculándose de un modo secundario a la materia. Por eso, ellas deben liberarse de esa materia (de su condición mundana), a través de un proceso de elevación contemplativa. Los cuerpos en sí no son malos (en contra de un tipo de gnosis), pero deben ser superados, a través de un ascenso contemplativo. El camino de la contemplación tiene, según eso, un carácter de ascenso gradual que nos permite ir subiendo (como en el esquema de Platón) desde un plano inferior a otro más elevado, hasta llegar a lo divino. Como Hijo de Dios, Cristo ha sido el único viviente que ha podido mantenerse en un conocimiento permanente y esencial de lo divino. A su ejemplo, todos los restantes hombres tienen que ir subiendo, hasta alcanzar la unidad con lo divino.

Por eso, Evagrio entiende la salvación cristiana en claves de elevación platónica, pero sin condena radical de la materia y sin rechazo de los elementos que no son puramente conceptuales. No se trata, por tanto, de una salvación que se centra básicamente en el conocimiento (aunque no sea solamente intelectual). Por eso, los monjes (que quieren recuperar el conocimiento original de la esencia de Dios que tenían las almas al principio) deben ir superando los niveles inferiores de apego a las cosas materiales y a los deseos mundanos, hasta alcanzar la *apatheia*, es decir, la liberación de las *pathe* (pasiones) que se oponen al amor y a la visión de Dios. En esta línea se han situado los hesicastas posteriores, empeñados en lograr la tranquilidad interior, es decir, la paz que se expresa en el retorno a Dios y en la unión con lo divino. No todos los hesicastas aceptarán el esquema filosófico que está en el fondo de Evagrio (que ha sido visto con recelo por la Gran Iglesia), pero se aprovecharán de sus reflexiones y de su manera de organizar la vida espiritual.

BIBL. Parte de su obra ha sido publicada en PG 40 y 79. En castellano: *Obras espirituales,* Biblioteca Patrística 28, Madrid 1995.

EYMERICH, Nicolás († 1399)

Teólogo dominico catalán. Fue nombrado Inquisidor General de Aragón (1357), pero en 1360 fue depuesto, por su rigor, siendo de nuevo repuesto en 1363, enfrentándose de un modo especial contra los partidarios de R. ↗ Llull. Es autor de una extensa producción filosófico-teológica, que refleja las grandes controversias de su tiempo (sobre R. Llull y A. de Villanova, sobre la sangre de Cristo y sobre el papado, etc.). Sus obras se encuentran manuscritas en las grandes bibliotecas europeas (Vaticano, Escorial, Nacional de París, etc.). Entre ellas: 1) *Tractatus contra daemonum invocatores*, 1259; 2). *De potestate papali seu Summi Pontificis*, texto escrito por mandato de Clemente VII en Aviñón, 1383; 3) *Tractatus de peccato originali et de conceptione Beatae Virginis*, 1384, en contra de la Inmaculada concepción. 4) *Tractatus de duplici natura in Christo et de tribus in Deo personis, seu an sacramentum Eucharistiae sit Pater et Filius et Spiritus Sanctus*, 1390; 5) *Tractatus contra doctrinam Raymundi Lullii*, dirigido al papa Clemente VII, que condenara a R. Llull; 6) *Tractatus contra astrologos imperitos atque nigromantes de occultis perperam iudicantes*, 1395, que nos permite conocer las artes mágicas de aquel tiempo; 7) *Tractatus contra Alchimistas*, 1396. Ésta y otras obras nos permiten conocer de primera mano las controversias teológicas y sociales de la segunda mitad del siglo XIV.



FABRO, Cornelio (1911-1995)

Sacerdote, filósofo y teólogo católico italiano, que ha querido retomar desde la modernidad los principios del pensamiento de santo ↗ Tomás de Aquino, dialogando, al mismo tiempo, de un modo crítico con el pensamiento moderno. Ha sido profesor de la Universidad de Letrán y fundador de la Universidad Urbaniana de Roma. Ha mostrado que las influencias platónicas y aristotélicas en el pensamiento de Tomás de Aquino responden a la misma dinámica del pensamiento tomista, que está centrado en el estudio de la realidad cósmica y abierto a la trascendencia de Dios. Desde esa base ha estudiado el pensamiento de las grandes figuras del pensamiento occidental moderno, como Kant y Hegel, Marx y Heidegger, para criticarlas y superarlas desde la perspectiva del pensamiento tomista. Gran parte de sus obras han sido traducidas al castellano y son utilizadas por aquellos católicos que valoran especialmente la tradición intelectual de la Iglesia antigua.

BIBL. *La aventura de la teología progresista* (Pamplona 1976); *Introducción al tomismo* (Madrid 1999); *Introducción al problema del hombre* (Madrid 1982); *Drama del hombre y misterio de Dios* (Madrid 1977); *Ludwig Feuerbach: la esencia del cristianismo* (1977); *Historia de la Filosofía* (Madrid 1965).

FEIJOO, Benito (1676-1764)

Escritor católico español, de la Orden Benedictina, quizá el más importante de los ilustrados de su tiempo. Fue profesor de Teología en la Universidad de Oviedo y defensor de la razón y del conocimiento científico, frente al riesgo de imposición de una tradición escolástica que se había desligado de la realidad histórica, cerrándose en sí misma. Conoció la ciencia y la filosofía que se estaba cultivando en el conjunto de Europa, mientras gran parte de la cultura religiosa de España seguía anclada en el pasado. Por eso, apoyándose en la libertad de la razón y en la aportación de las nuevas ciencias experimentales, quiso introducir en España la Ilustración filosófico-teológica de Europa, pero el tiempo no estaba maduro para ello, de manera que gran parte de sus ideas quedaron infecundas. Entre sus escritos: *Cartas eruditas y curiosas* I-V (Madrid 1742-1760); *Teatro crítico universal o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* I-VIII (Madrid 1726-1740). En esas dos obras, Feijoo ha criticado el universo ideológico social y religioso en que se movía gran parte de la sociedad española a lo largo del siglo XVIII, con el fin de que la Iglesia y la sociedad española se abrieran a los impulsos de la ciencia y del conocimiento nuevo que están surgiendo en el resto de Europa. Desde dentro de la misma Iglesia cristiana (como monje benedictino), él ha querido impulsar una Ilustración que sea católica en el sentido más extenso de la palabra, es decir, universal, de manera que la fe pueda abrirse a la razón, en fecundación mutua.

BIBL. Edición en línea de sus obras en http://www.filosofia.org/bjf/bjf000.htm.

FELIPE EVANGELISTA (ss. I-III d.C.)

Los evangelios sinópticos, el de Juan y el libro de los Hechos conocen a dos personas, llamadas Felipe, que quizá podrían identificarse. Los sinópticos hablan de un Felipe, que forma parte de los Doce, pero sin ofrecer más referencias de él (cf. Mc 3,18 par y Hch 1,13). Por el contrario, el evangelio de ↗ Juan ha destacado su figura (lo mismo que la de ↗ Tomás), presentándolo como uno de los primeros discípulos de Jesús (de los que habían sido antes discípulos de Juan Bautista), indicando que era natural de Betsaida, lo mismo que ↗ Pedro (cf. Jn 1,43-48).

En el evangelio de Juan, Felipe actúa como mediador de Jesús en tres ocasiones: en la llamada de Natanael (Jn 1,44), en la multiplicación de los panes (6,5-6) y en la apertura del mensaje a los griegos (12,21-21). Más aún, este mis-

mo Felipe aparece como depositario de una revelación más honda de Jesús (Jn 14,8-9). Por otra parte, el Libro de los Hechos (que sigue presentando a Felipe como uno de los Doce: Hch 1,13) habla de un Felipe (¿el mismo, alguien distinto?) que forma parte del grupo de los Siete helenistas (Hch 6,5) y que realiza una función muy importante en la expansión de la primera Iglesia a los gentiles (Hch 8,5-40). Significativamente, este mismo Felipe de Hechos recibe el nombre de «evangelista» (Hch 21,8). Algunos investigadores han supuesto que se trata de un mismo Felipe (que formaría parte del grupo de los Doce y de los Siete) y que después recibió una gran importancia en la Iglesia, en la línea pro gnóstica de ↗ Juan Evangelista. En esa línea, una tradición moderna lo presenta como autor de un texto apócrifo, de tipo gnóstico, que suele citarse con su nombre *(Evangelio de Felipe)*.

Sea como fuere, el Evangelio llamado de Felipe, descubierto entre los escritos gnósticos de Nag Hammadi, aparece vinculado a un tal Felipe, no sólo en el colofón (que podría ser tardío), sino en el logion 91, donde aparece un misterioso dicho de Felipe. No sabemos quién es este Felipe, pero su evangelio es un escrito gnóstico tardío, de la escuela de ↗ Valentín, un texto espiritual donde se busca una sabiduría interior, desligada de la carne (es decir, de la materia) y de la historia. Uno de sus temas básicos es el «matrimonio espiritual» entre el alma y Dios, a través del signo de Jesús. Por eso, cuando el texto dice que el Señor amaba a María Magdalena y la besaba en la boca (*Ev. Felipe* 55) se está refiriendo al amor espiritual de los gnósticos. El Señor al que amaba aquí María Magdalena no es el Jesús histórico (con quien habría estado casado según algunos novelistas modernos), sino el Signo y Presencia de Dios. Por otra parte, esta Magdalena no es ya una mujer histórica, sino el signo y presencia de la *Sophia* divina.

BIBL. Ediciones en A. de Santos Otero, *Evangelios Apócrifos* (Madrid 1996) y en A. Piñero, *Todos los evangelios* (Madrid 2007). Visión general del tema en H. Köster, *Ancient Christian Gospels* (Londres 1990).

FÉLIX DE URGEL († 817)

Monje, teólogo y obispo de Urgel, en Cataluña (durante los años 783-792 y 798-799). Con ↗ Elipando, arzobispo de Toledo, fue el promotor de la doctrina adopcionista, que recoge elementos de la primera teología cristiana (anterior a los concilios de Nicea y Calcedonia) y que ofrece un intento de dialogar no sólo con el arrianismo (cuyas huellas seguían presentes en España), sino también con el islam (que negaba la divinidad «natural» de Jesús) y con el paganismo del entorno pirenaico. Pero los territorios de la sede de Ugel habían caído en manos de los francos (de Carlomagno), partidarios de la ortodoxia oficial de Roma, opuesta al diálogo con arrianos y musulmanes. Por eso, las doctrinas de Feliz y Elipando fueron condenadas en los concilios de Ratisbona (792) y de Fránctfort (792). Félix fue depuesto de su sede y murió desterrado en Lyon. Su condena supuso un duro revés para la Iglesia mozárabe de España y ratificó el triunfo de los partidarios de la ortodoxia franca y romana (entre ellos ↗ Beato de Liébana y Eterio de Osma). De esa forma se hizo imposible un tipo de diálogo entre arrianismo, cristianismo ortodoxo e islam.

BIBL. Sobre el trasfondo de la controversia adopcionista, cf. G. del Cerro, *El problema teológico del Adopcionismo* I-IV, en http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php (año 2008).

FÉNELON, François (1651-1715)

Teólogo, escritor y obispo católico francés, uno de los hombres más cultos e influyentes de su tiempo. Siendo aún joven publicó un *Tratado de la existencia de Dios y refutación del sistema jansenista sobre la Naturaleza y la Gracia*, donde refutaba el jansenismo, situándose en la línea de la teología católica oficial francesa de su tiempo (muy influida por ↗ Bossuet). Por su erudición y rectitud fue nombrado obispo de Cambrai y preceptor del duque de Borgoña (nieto de Luis XIV).

Como preceptor real publicó un tratado sobre la educación de los príncipes (*Traité de l'éducation des principes,* París 1687), que fue bien acogido. En 1699 publicó una novela titulada *Las Aventuras de Telémaco,* también dirigida al Duque de Borgoña, que tuvo un éxito inmenso, pero que muchos tomaron como crítica en contra de la política real, por lo que empezó a caer en

desagracia. Escribió además una *Explicación de las máximas de los santos* (*Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure*, 1697), que fue condenada por la Santa Sede, por considerar que se situaba cerca del quietismo, en la línea de Madame ↗ Guyon.

Por todo esto perdió el favor del Rey y de la Iglesia de Roma, teniendo que retirarse a la vida particular, como obispo encerrado en los límites de su diócesis. En ese momento, y en toda su vida, Fénelon se comportó de un modo intachable, como obispo y como director espiritual de muchos cristianos, a los que animaba a seguir en libertad por el camino del amor de Dios. Entre los «Errores de F. de Fénelon, condenados por el papa Inocencio XII, en la bula *Cum alias* (1699), se encuentran los siguientes: 1) Se da un estado habitual de amor a Dios que es caridad pura y sin mezcla alguna de motivo de propio interés. Ni el temor de las penas ni el deseo de las recompensas tienen ya parte en él. No se ama ya a Dios por el merecimiento, ni por la perfección, ni por la felicidad que ha de hallarse en amarle... 4) En el estado de santa indiferencia, el alma no tiene ya deseos voluntarios y deliberados por su propio interés, excepto en aquellas ocasiones en que no coopera fielmente a toda su gracia. 5) En el mismo estado de santa indiferencia no queremos nada para nosotros, sino todo para Dios. Nada queremos para ser perfectos y bienaventurados por propio interés; sino que toda la perfección y bienaventuranza la queremos en cuanto place a Dios hacer que queramos estas cosas por la impresión de su gracia. 6) En este estado de santa indiferencia no queremos ya la salvación como salvación propia, como liberación eterna, como paga de nuestros merecimientos, como nuestro máximo interés; sino que la queremos con voluntad plena, como gloria y beneplácito de Dios, como cosa que Él quiere, y quiere que la queramos a causa de Él mismo... Por las presentes, condenamos y prohibimos y reprobamos... la impresión de este libro» (DH 2351-2374).

Es evidente que en el fondo de la condena del libro y de la obra de Fénelon hay un problema teológico, vinculado al posible riesgo de quietismo (↗ Molinos). Pero la cuestión básica fue de tipo político y social. La Iglesia condenaba una teología y una práctica fundada en el puro amor, por encima de todos los intereses sociales y de todos los poderes eclesiásticos y administrativos. Como ha mostrado ↗ Bremond, Fénelon fue la voz más autorizada del catolicismo francés (y quizá mundial) del siglo XVIII, pero fue silenciada por aquellos que tenían miedo de la libertad interior y del amor puro de los fieles.

BIBL. Cf. también *Dialogues des morts, composés pour l'éducation d'un prince* (París 1712); *Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère, ou les aventures de Télémaque, fils d'Ulysse* (Den Haag-Bruselas 1699). En castellano, *Aventuras de Telémaco, hijo de Ulises* (Universidad de Valencia 1994); *La educación de las jóvenes/hijas* (Barcelona 1941; Sevilla 2007); *Ente infinito* (Barcelona 1987).

FERRARA, Ricardo (n. 1930)

Filósofo y teólogo católico argentino, que ha sido profesor en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires. Es uno de los mejores conocedores de Hegel, cuyas *Lecciones sobre filosofía de la religión* I-III ha traducido al castellano (Madrid 1984-1988). Una semblanza de su vida y obra en C. M. Galli y V. M. Fernández (eds.) *Dios es espíritu, luz y amor: homenaje a Ricardo Ferrara* (Buenos Aires 2005).

1. *Un texto sobre Dios*

Ferrara ha condensado su largo magisterio y los elementos principales de su pensamiento en *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática* (Salamanca 2005), el tratado dogmático más importante sobre el tema, en clave de teología tradicional neoescolástica. La finalidad básica de esta obra es comprender la fe:

> «El tratado de Dios, uno en esencia y trino en personas, encabeza la Teología Sistemática y configura la primera aplicación del método teológico establecido por la Teología Fundamental. La complejidad de este método puede ser reducida aquí a la simplicidad de los dos momentos del creer y del entender anselmianos o del asentir y el pensar de la definición agustiniana de la fe. En el momento del escuchar o asentir se subraya la recepción de la Palabra de Dios revelada en la Biblia y en la Tradición, mientras que, en el momento del pensar o del entender, se

> pone en juego su apropiación por el creyente, quien, en correspondencia con la trascendencia del Misterio, moviliza todas sus dimensiones espirituales –incluida la dimensión de su inteligencia abierta a lo metafísico y a Dios– en orden a «comprender», no a demostrar ni a lograr una certeza superior a la fe» (pp. 31-32).

Ferrara ha rechazado todos los intentos de interpretar la Trinidad desde categorías exclusivamente historicistas. Por eso ha buscado al Dios en sí, como plenitud ontológica, más allá del tiempo, por encima de su revelación. Su postura contiene valores indudables en el plano especulativo, de manera que puede y debe tomarse como un compendio trinitario, quizá el mejor de los que han sido escritos a comienzos del siglo XXI. Éstos son sus valores principales: a) *Orden sistemático*. La estructura de la obra está tomada básicamente de santo Tomás, siguiendo el modelo de una neoescolástica retomada después del Vaticano II. b) *Importancia de la reflexión,* desde una perspectiva tomista. Ferrara mantiene el misterio de la fe, pero se preocupa de mostrar su racionalidad, en la línea de la *Fides et Ratio*, desde la perspectiva de la tradición escolástica. c) *Aportación magisterial.* Ferrara vincula la reflexión sistemática con la fidelidad al Magisterio. De esa forma pasa, de un modo espontáneo, de los viejos concilios cristológicos y trinitarios de los siglos IV-V a la doctrina de los últimos papas, especialmente de Juan Pablo II, que se cita de un modo siempre probatorio. d) *Rigor.* Estamos ante una teología elaborada desde la dinámica del magisterio y de la tradición eclesial, donde el diálogo con la mejor filosofía escolástica. Ningún otro teólogo católico de los últimos decenios ha sido capaz de elaborar una doctrina tan coherente y sólida de Dios desde la perspectiva de la tradición escolástica. Desde esa base quiero recoger además algunas aportaciones básicas de la obra y del pensamiento de Ferrara, tal como se sintetizan en su visión de Dios, en la que se vincula una intensa reflexión dogmática con un profundo conocimiento de la Escritura y de la tradición de la Iglesia católica. En contra de algunos teólogos actuales, Ferrara sigue insistiendo en la importancia que tiene el estudio del «Dios-Uno» y en la necesidad de distinguir la Trinidad inmanente y económica.

2. *La importancia del Dios uno. Una ontología divina*

Ferrara destaca de un modo consciente y combativo el valor metafísico y cristiano del conocimiento del «Dios Uno» (de la esencia de Dios), en contra de una tradición filosófica y teológica que ha llegado a vaciar de contenido cristiano esa esencia. Resulta significativa en esa línea su forma de valorar la evolución de la cristología y de la teología católica a partir del Vaticano II: «El grueso de la teología católica francesa efectuó, a partir de los setenta, un giro total, considerando que el *teísmo* metafísico era tan dañino a la fe como el mismo ateísmo, de modo que se debía sustituir una teología metafísica por una teología hermenéutica». Oponiéndose a esa tendencia, que intentaba rechazar el teísmo desde una pretendida fe sin ontología, ha desarrollado Ferrara un sistema filosófico-teológico que intenta fundamentar y desarrollar el sentido de Dios, en un plano de esencia (ontología) y de revelación (fe religiosa). Ferrara admite las vías clásicas de santo Tomás, dialogando con la filosofía y probando así la existencia de Dios desde un plano racional, sabiendo que esas vías son importantes para la teología pero, en sí mismas, no son un argumento teológico (pues la teología se funda en la revelación). Desde esa perspectiva, Ferrara ha elaborado una sólida visión ontológica de Dios, que le permite superar el riesgo de relativismo divino que, a su juicio, ha comenzado a dominar en muchos teólogos, que parecen imponer sobre Dios una serie de límites, vinculados a su pretendido sufrimiento o a su posible ignorancia. En contra de eso, Ferrara apela a la omnipotencia divina (de un Dios que no cambia, que no sufre, ni tiene límite ninguno), tal como se ha expresado, de forma clásica y permanente, en la línea de la escolástica tomista.

3. *Trinidad inmanente y personas trinitarias*

Esa visión ontológica del Dios en sí le permite superar la identificación entre inmanencia y economía trinitaria. Sin duda, conforme a la visión de los cristianos, Dios se ha revelado de hecho, pero su esencia no se identifica sin más con su revelación. Significativamente, Ferrara ha comenzado el de-

sarrollo de la teología trinitaria propiamente dicha con la discusión y rechazo de la postura de ↗ Rahner, que parecía identificar la trinidad inmanente y la económica. De esa forma se ha situado en el centro de una gran disputa sobre la relación entre el Dios en sí y el Dios para nosotros. En esta disputa se juega en gran parte el futuro de la teología trinitaria y del diálogo de las religiones con el cristianismo y viceversa. Ferrara quiere llegar a la Trinidad inmanente, que no puede identificarse sin más con la económica.

A su juicio, el intento de identificar del todo la trinidad inmanente con la económica significa un retorno a la tradición prenicena, con todos los riesgos que ella implica, por su carencia de claridad cristológica y por su falta de una verdadera ontología. El descubrimiento y despliegue de la *ousia* divina pertenece a la tradición conciliar cristiana, partiendo de Nicea. Pues bien, el olvido de la esencia divina (que está en el fondo de aquellos que identifican inmanencia y economía divina) constituye para Ferrara el problema clave que está en el fondo de gran parte de los esfuerzos trinitarios de los últimos decenios.

En esa línea, Ferrara quiere recuperar la identidad de la esencia divina, como fuente trinitaria, en una línea que ha sido explorada de forma abundante por la escolástica tradicional. Su postura es valiente, pero puede contener también algunos riesgos, pues la esencia divina podría terminar por verse como un absoluto, separado de las personas. De esa manera se puede tener la impresión de que las personas se encuentran subordinadas a la esencia, entendida de un modo fuerte, como piélago de vida interna, por encima de su revelación. De esa manera, Ferrara ha vuelto a estudiar las relaciones trinitarias desde el mismo interior del ser divino, desvinculadas de la revelación cristiana. En esa línea, el dogma trinitario viene a expresarse de un modo privilegiado en las relaciones de origen, dentro de la misma esencia, unas relaciones que Ferrara ha querido precisar de nuevo, con todo rigor conceptual, partiendo de dos tesis básicas: a) Si en Dios hay emanación espiritual ésta debe ser acto que emana del acto, como el verbo procede del dicente y como el amor procede del verbo del amante (p. 490). b) La analogía de la emanación espiritual permite entender dos procesiones: la del verbo en el dicente y la del amor emanado del verbo en los amantes (p. 493).

Al llegar a ese nivel, la especulación trinitaria se convierte en un estudio ontológico de las procesiones [procesos internos] de entendimiento y amor. Tanto los planteamientos básicos como el despliegue y conclusiones del estudio realizado son ejemplares, dentro del esquema tradicional del conocimiento y del amor en el despliegue del sujeto humano.

BIBL. *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio* (Buenos Aires 2000); «La fe en Dios, Padre y Creador», en Varios, *Comentario al Catecismo de la Iglesia católica* (Buenos Aires 1996, 81-133); «La Trinidad en el postconcilio y en el final del siglo XX: Método, temas, sistema», *Teología* 39 (2002) 53-92; «El amor del Padre», en R. Ferrara y C. Galli (eds.), *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios* (Buenos Aires 1999, 53-84).

FEUERBACH, Ludwig (1804-1872)

Filósofo alemán, de la línea izquierda de Hegel, que rechaza la existencia ontológica (separada y personal) de Dios e interpreta el cristianismo de una forma antropológica. Es el primero y quizá el más significativo de los ateos cristianos (si así pueden llamarse). Su obra, sin ser quizá genial, ha influido de un modo muy intenso en los que después han criticado el cristianismo (Nietzsche, Freud, etc.); no critica el cristianismo, sino que lo asume, pero como religión sin Dios.

1. *Ha puesto al hombre donde estaba Dios*

Es el más representativo de los pensadores de la «izquierda hegeliana», influido poderosamente por D. F. ↗ Strauss, que había hecho una lectura «mítica» de los evangelios y de los orígenes del cristianismo. Él ha realizado, según K. ↗ Marx, el giro decisivo de la modernidad, poniendo al hombre (y no a Dios) en el principio de la evolución y despliegue del pensamiento y de la vida humana. De esa forma invierto el principio de la creación: no es Dios quien ha creado al hombre a su imagen, sino que son los hombres los que han creado a los dioses y de un modo especial al Dios cristiano, a su propia imagen.

A su juicio, la humanidad comenzó proyectando su verdad y su esencia sobre Dios, pensando que Dios existía en sí mismo. Pero ahora, en el siglo XIX, ha llegado el momento de que ella descubra que el conocimiento de Dios no ha sido más que un momento en el proceso de conocimiento del hombre por el hombre, tal como ha culminado en Jesucristo, cuyo mensaje es verdadero, como mensaje humano, sin necesidad de que exista un Dios externo. En sentido radical, Feuerbach quiere ser un pensador (y un teólogo) cristiano, apareciendo como el primero de los grandes pensadores europeos que ha querido entender y desarrollar el cristianismo como verdad humana, sin necesidad de que exista un Dios externo (que privaría al hombre de su verdadera dignidad). A su juicio, el auténtico «cristo» es el hombre ya maduro que, superando su etapa de proyección teológica, puede volver hacia sí mismo y descubrir en su interior (en la especie humana) la verdadera realidad de Dios, la auténtica teológica.

Eso significa que *la esencia del cristianismo* ha de entenderse de manera antropológica. Cristo y los primeros cristianos fueron grandes «antropólogos»; ellos descubrieron que la esencia de la vida humana ha de entenderse como amor del hombre hacia sí mismo (como cuidado de la propia especie), identificando de esa forma a Dios con el bien de la especie humana. Por eso, los cristianos deben recuperar los valores que los hombres habían proyectado sobre Dios, para descubrirlos y reinsertarlos en la propia especie, haciendo una lectura antropológica de los evangelios, como cristianos sin Dios. No es Dios quien ha creado al hombre a su imagen, sino el hombre quien ha creado a Dios, proyectando en él su imagen idealizada.

> «El hombre atribuye a Dios sus cualidades y refleja en él sus deseos realizados. Así, enajenándose, da origen a su divinidad. Pero, ¿por qué lo hace? El origen de esta enajenación se encuentra en el hombre mismo. Aquello que el hombre necesita y desea, pero que no puede lograr inmediatamente, es lo que proyecta en Dios... Los dioses no han sido inventados por los gobernantes o los sacerdotes, que se valen de ellos, sino por los hombres que sufren.»

2. *Dios es la especie humana*

Éste es, según Feuerbach, el giro decisivo de la historia, que se expresa y despliega allí donde el hombre reconoce abiertamente que «la conciencia de Dios no es más que la conciencia de la especie», como en el fondo parecía haber dicho ya ↗ Kant en la *Crítica de la Razón Práctica,* poniendo el bien de los hombres como medida de la moralidad humana: en vez de obrar para honra de Dios hay que hacerlo para bien de la humanidad, que es el auténtico Dios: «Homo homini deus est». Según eso, Dios se identifica con la esencia del hombre, entendido (en sentido cristiano) como amor: allí donde el hombre supera la ruptura y enfrentamiento actual y se relaciona en amor consigo mismo y con los demás hombres, descubre que su mismo ser de amor es lo divino. Según esto, ya no hay Dios como entidad independiente. Dios ha sido un nombre que hemos dado a la especie humana, que es nuestra realidad suprema. Desaparece así el amor a Dios como entidad separada; no queda más que el amor a los hombres, como verdad y sentido supremo de la vida, sin más proyecciones teológicas.

Allí donde los hombres, superada esa etapa de proyección teológica, descubran su realidad como absoluta y aprendan a quererse entre sí, habrá emergido para siempre lo divino, y ellos existirán como salvados. En la línea de muchos movimientos humanistas, Feuerbach supone que el amor interhumano ha de tomarse como dato primigenio, como algo que existe por sí mismo, sin fundarse en ninguna divinidad antecedente. Por eso, no se puede decir «Dios es Amor» (como 1 Jn 4,8), sino que hay que decir que «el hombre es amor».

Según Feuerbach, el amor no es algo que precede al hombre, una realidad objetiva que se pueda identificar con una persona divina, ni es un tipo de entidad separada, por encima de los hombres, sino la hondura de nuestra propia Realidad, aquello que nos hace ser y que nosotros mismos hacemos y desplegamos, al realizarnos como seres humanos, identificándonos con nuestra especie. En su sentido más pleno, el amor nace y existe en la existencia de la misma humanidad, en la relación mutua, entre el yo y el tú. Por eso, el verdadero nacimiento del hombre no

viene dado con su emergencia biológica, sino a través del encuentro con otros seres humanos. Sólo de esa manera el hombre se hace consciente de sí mismo, descubriéndose como presencia divina.

En ese contexto ha escrito Feuerbach su frase más citada: «Tú existes solamente si amas; el ser solamente es ser si es el ser del amor». Por eso, lo que no es amado no existe, en plano radical, en plano humano. Normalmente los hombres han creído que el amor es una propiedad de un Dios exterior. Pero eso sólo ha sido posible porque no se han conocido a sí mismos: el amor de Dios no es otra cosa que una proyección del amor humano. No es el amor de Dios el que ha creado a los hombres. Son los hombres los que han proyectado su amor en Dios. Por eso, lo que redime y libera a los hombres no es Dios, un Dios objetivo, sino el amor que los mismos seres humanos despliegan y comparten, un amor que podemos llamar divino porque es la plenitud del hombre. En ese sentido, no podemos decir que «Dios» (como sujeto en sí) es amor (como afirma 1 Jn 4,7), sino al contrario: «El amor es Dios, el amor es la esencia absoluta». Por eso, la realidad del cristianismo se identifica con el amor total del hombre hacia el hombre.

El centro del evangelio es el amor a los demás, sin necesidad de un Dios objetivo que se ponga sobre el amor y que lo regule desde fuera. Según eso, Dios es un «predicado» humano: la nota más grande del mismo ser del hombre en cuanto capaz de amor. Desde esa base ha criticado Feuerbach al cristianismo o, mejor dicho, a los cristianos, a los que ha visto como poco coherentes con su religión: han abandonado el amor, han absolutizado otros gestos de tipo cultual, han convertido la religión en principio de sometimiento. Según eso, él habría querido volver a la raíz del cristianismo.

Esta visión ha sido objeto de muchas críticas, desde una perspectiva de pensamiento cristiano. Las tres más significativas son las siguientes: a) Según el cristianismo, Dios cristiano existe por sí mismo y no porque nosotros los hombres le hayamos inventado. b) El amor del hombre no es nunca el principio originario de la realidad. Los hombres pueden amar porque previamente han sido amados; buscan salvación porque al principio y en el fondo se descubren salvados. c) Entre el amor de Dios y el amor humano existe un nexo muy concreto de presencia, interacción y gracia, pero ellos no se identifican, pues en el amor de Dios hay un «plus» respecto al amor y ser del hombre.

BIBL. *La esencia del cristianismo* (Madrid 1998); *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (Madrid 1993); *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (Barcelona 1976). Cf. L. M. Arroyo Arrayás, *«Yo soy Lutero II». La presencia de Lutero en la obra de Feuerbach* (Salamanca 1991); M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach* (Madrid 1975); C. Fabro, *Feuerbach: La esencia del cristianismo* (Madrid 1977).

FEUILLET, André (1909-1998)

Exegeta y teólogo francés, de la Compañía de San Sulpicio. Estudió en Roma y ha enseñado en el seminario de Angers (de 1937 a 1947) y en el Institut Catholique de París (1952 a 1974). Ha venido investigando y publicando hasta sus últimos años, sobre temas de teología bíblica, vinculando la exégesis crítica con la comprensión sapiencial de los textos, desde una perspectiva tradicional. Como ejemplo de su exégesis quiero destacar un trabajo titulado «Le Fils de l'Homme de Daniel et la Tradition Biblique», *Revue Biblique* 60 (1953) 321-346. Para Feuillet, el Hijo del Hombre es una «manifestación visible del Dios invisible»; no es un ser que viene de Dios, sino el mismo Dios que se vuelve visible, como una encarnación de su gloria, igual que la silueta humana contemplada por Ezequiel (cf. Ez 1,26). Más aún, como personaje trascendente, el Hijo del Hombre se identifica con la Sabiduría de Dios, tal como aparece en la literatura sapiencial (Prov, Eclo, Sab). En esa línea, el Mesías de las tradiciones proféticas recibe, según Feuillet, una hondura divina, de manera que podemos afirmar que el mismo Dios se vuelve Mesías, en un camino que ha culminado en la Encarnación de Cristo. Lógicamente, a su juicio la teología se identifica con la contemplación de la presencia de Dios humanizada en Cristo.

BIBL. *Le cantique des cantiques, étude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse* (París 1953); *L'Accomplissement des*

prophéties ou Les Annonces convergentes du Sauveur Messianique dans l'Ancien Testament et leur réalisation dans le Nouveau Testament (París 1991); *En prière avec la Bible: approfondissement scripturaire de quelques aspects fondamentaux de la vie chrétienne: retraite de vie chrétienne* (París 1995); *La Primauté de Pierre* (París 1995); *Histoire du salut de l'humanité d'après les premiers chapitres de la Genèse* (París 1995); *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres: d'après la prière sacerdotale du quatrième Évangile et plusieurs données parallèles du Nouveau Testament* (París 1997).

FICHTE, Johann Gottlieb (1762-1812)

Filósofo alemán, de tradición protestante, uno de los grandes idealistas, que desarrollaron las intuiciones básicas de ↗ Kant (con ↗ Hegel y Schelling) y que ha tenido una gran importancia para el pensamiento religioso y teológico de Europa. Quiso superar la oposición kantiana entre el orden de los fenómenos y el de las cosas en sí, afirmando que el auténtico mundo real está constituido sólo por la conciencia humana, de manera que el mundo externo es un reflejo de ella. La reflexión básica de Fichte está vinculada al desarrollo de la conciencia, que surge de la oposición entre el yo y el no-yo, para superar después esa misma oposición. En esa línea, lo divino se identifica con el mismo proceso de la conciencia humana, que se va desplegando a través de oposiciones, hasta culminar en un nosotros, es decir, en una conciencia colectiva en la que se engloban las conciencias particulares, apareciendo de esa forma como meta y culmen de la misma realidad humana.

Eso significa que no se puede hablar de un Dios externo, entendido en forma de persona separada, pues toda separación constituye una imperfección. En ese sentido, parece que Fichte negaba la existencia de un Dios objetivo, de forma que han podido acusarle de ateo. Más que realidad externa, persona objetiva, Dios se identifica con el despliegue de la conciencia absoluta, que se revela y expresa a modo de un Yo que, para manifestarse a sí mismo, debe poner (y encontrar) a un No-Yo, con el que se relaciona en forma de auto-posición y contra-posición (en dialéctica de conciencias). Sólo así se establece la verdadera realidad de la mente divina (absoluta), que es todo lo que existe, pues el mundo material es sólo consecuencia, un derivado imaginativo de la oposición y despliegue de conciencias. En ese sentido podemos afirmar que Dios (realidad absoluta, conciencia plena) es una especie de fenómeno social, de tipo comunitario. Desde esta perspectiva, Fichte ha sentado las bases para elaborar una teología idealista (y realista) de la Trinidad y de la Encarnación, asumiendo y superando los presupuestos de Kant, a través de una filosofía de la comunicación absoluta, que se aplica en principio a lo divino, pero también, al mismo tiempo, a la historia de los hombres. Fichte constituye quizá el ejemplo más claro de una elaboración filosófica (idealista) de los principios básicos de la teología trinitaria de la Iglesia.

BIBL. Las obras completas de Fichte han sido publicadas en R. Lauth (ed.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 40 Bände* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1962ss). Entre las traducciones al castellano, cf. *Ética o el sistema de la doctrina de las costumbres según los principios de la doctrina de la ciencia* (Madrid 2005); *La exhortación a la vida bienaventurada o la doctrina de la religión* (Madrid 1995); *Discursos a la nación alemana* (Madrid 1988): *Introducción a la doctrina de la ciencia* (Madrid 1987). Para una visión de su importancia de Fichte en el pensamiento cristianos a modo de introducción, cf. E. ↗ Brito, *J. G. Fichte et la transformation du christianisme* (Lovaina 2005); M. Riobó, *Fichte, Filósofo de la Intersubjetividad* (Barcelona 1988); X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona* (Salamanca 1989).

FICINO, Marsilio (1433-1499)

Filósofo y teólogo católico italiano nacido cerca de Florencia y director de la famosa Academia Neoplatónica de su ciudad. Fue con Nicolás de ↗ Cusa y Pico de la Mirándola uno de los máximos exponentes del renacimiento filosófico y religioso en el que culmina y se supera la Edad Media escolástica. En esa línea, fue partidario de una vinculación más estrecha del cristianismo con el platonismo y con el hermetismo, en una perspectiva espiritualista, de experiencia interior y de ascenso espiritual, superando el objetivismo ontológico anterior. Ficino jugó un papel esencial no sólo en el Renacimiento italiano, sino en la nueva mentalidad cultural de Europa, de tipo más humanista, abierta a la libertad espiritual y cultural de cada persona. Tradujo del griego al latín algunas de las obras bá-

sicas de la filosofía antigua (de Platón y de Plotino), pero también otros trabajos de carácter esotérico como el *Corpus Hermeticum*, que, a su juicio, contenía los secretos de la sabiduría fundante de la humanidad. En esa línea, buscó una vinculación más profunda entre el cristianismo y el paganismo espiritualista antiguo, en el que se incluían elementos de tipo astrológico e incluso alquímico.

Sus obras personales básicas fueron: *Institutiones ad Platonicam disciplinam* (1456); *De Christiana religione* (1474); *Theologia Platonica de immortalitate animarum* (1474). Ellas han marcado el pensamiento culto de Europa a finales del siglo XVI. Especial mención merecen sus reflexiones «astrológicas». Ficino identifica, al menos simbólicamente, las almas celestes con las estrellas y considera que los astros influyen no sólo en los fenómenos de la naturaleza sino también en los comportamientos humanos, de manera que (por magia y astrología) los hombres se vinculan con los secretos de un universo sagrado, entendido de alguna manera como cuerpo o presencia de Dios. En esa línea, él es el propulsor de un tipo de humanismo cósmico, de tipo espiritualista, teñido de cristianismo.

FIERRO, Alfredo (n. 1936)

Teólogo y psicólogo de la religión, de origen católico, uno de los intelectuales españoles más destacados del último tercio del siglo XX y comienzos del XXI. Fue sacerdote de la diócesis de Zaragoza y se doctoró en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, como discípulo aventajado de A. ↗ Orbe, escribiendo en plena juventud una tesis doctoral titulada *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa»* (Roma 1964). De vuelta a Zaragoza, y tras unos años de acción pastoral, escribió una serie de libros pioneros que marcaron la conciencia teológica española, entre los años 1970 y 1984, en perspectiva de búsqueda racional del sentido de la fe y de intento de transformación social. Ningún otro teólogo de lengua castellana publicó por aquellos años unas obras más incisivas, desde una perspectiva crítica, en línea de positivismo teológico y revolución evangélica (Cristianos por el Socialismo), en las mejores editoriales católicas del momento.

BIBL. Éstos son algunos de sus títulos: *La fe y el hombre de hoy* (Madrid 1970); *Punto crítico. El positivismo teológico* (San Sebastián 1971); *El Proyecto teológico de Teilhard de Chardin* (Salamanca 1971); *La fe contra el sistema* (Estella 1972); *El crepúsculo y la perseverancia. Ensayo sobre conciencia cristiana* (Salamanca 1973); *La imposible ortodoxia* (Salamanca 1974); *El Evangelio beligerante* (Estella 1974); *Cristianos por el Socialismo: documentación* (Estella 1977); *El Derecho a ser hombres* (Madrid 1977); *Sobre la religión. Descripción y teoría* (Madrid 1979); *Historias de Dios* (Barcelona 1981); *Teología. Teoría de los cristianismos* (Estella 1982); *El hecho religioso* (Barcelona 1984).

En los años siguientes, por evolución personal y también como respuesta a los cambios eclesiales, A. Fierro renunció al sacerdocio y al cultivo de la teología estricta, trabajando como profesor de Psicología (Universidad de Málaga), como político y como pensador independiente, desde una línea de compromiso al servicio de los menos favorecidos (deficientes mentales). Le ha seguido interesando el hecho religioso, pero interpretado ya en clave antropológica, como factor cultural, al servicio de la democracia y de la igualdad social.

BIBL. Entre las obras de este segundo momento de su vida intelectual, cf. *La personalidad del subnormal* (Salamanca 1981); *Psicología clínica: cuestiones actuales* (Madrid 1988); *Conocerse a uno mismo: (examinado sin autocomplacencia)* (Málaga 1993); *Para una ciencia del sujeto: investigación de la personalidad* (Barcelona 1993); *El hecho religioso en la Educación Secundaria: una educación laica para la tolerancia* (Barcelona 1997); *Psicología de la personalidad* (Barcelona 2001); *Personalidad, personal, acción: un tratado de psicología* (Salamanca 2002); *Manual de psicología de la personalidad* (Barcelona 2004); *Heterodoxia* (Junta de Castilla y León 2006).
WEB: www.alfredofiero.es

FILARETO DE MOSCÚ (1782-1867)

Pensador y obispo ortodoxo, el más influyente de Rusia en el siglo XIX (canonizado el año 1994). Fue profesor de Teología en la Academia de A. Nevsky de San Petersburgo. Profesó como monje el año 1817 y poco después fue nombrado obispo de Tver y de Yaroslav (1819 y 1821) y finalmente metropolita de Moscú (1826), dirigiendo desde entonces, a lo largo de cuarenta años, la vida oficial de la ortodoxia en

Rusia. Su teología se funda en el estudio de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, inspirándose en la tradición litúrgica de la ortodoxia. Pone de relieve la unidad mística de la Iglesia. Promovió la traducción de la Biblia al ruso moderno y escribió diversos trabajos de historia y teología.

BIBL. *Coloquio entre un creyente y un escéptico sobre la Iglesia Greco-Rusa* (1815); *Compendio de Historia Sagrada* (1816); *Comentario al Génesis* (1816); *Principios de educación religiosa* (1828). Escribió un *Catecismo cristiano de la Iglesia ortodoxa católica greco-rusa de Oriente* (1823), que se ha seguido publicando hasta la actualidad. Cf. también E. Serpinet (ed.), *Choix de sermons et de discours de S. E. Métropolite Philaréte* I-III (París 1866).

FISCHER, Irmtraud (n. 1957)

Teóloga austríaca, de tradición católica, profesora de Biblia (Antiguo Testamento) y desde el 2007 vicerrectora en la universidad de Graz. Estudió en la Universidad de Graz, donde obtuvo el Doctorado en Teología Católica (1988) y enseñó de 1983 a 1994 como asistente. De 1997 a 2004 fue profesora en la Universidad de Bonn, Alemania, donde regentó la cátedra de Antiguo Testamento e Investigación Teológica Feminista. Desde el año 2004 es profesora en Graz. Pertenece al Consejo de Redacción de la revista *Concilium* (sección Teología feminista). Ha sido presidente de la Sociedad Europea para la Investigación Teológica de las Mujeres y desde el 2005 preside la Comisión de Trabajo de Investigadores Católicos del Antiguo Testamento (AGAT, Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen katholischen Alttestamentlerinnen und Alttestamentler). Preside y dirige también (con M. ↗ Navarro, J. Økland y A. Valerio) el proyecto internacional de *La Biblia y las Mujeres*, que constará de veintidós volúmenes y que será publicado, al mismo tiempo, en alemán, inglés, castellano e italiano. El primer volumen, titulado *La Torah,* de la que ella es directora con M. Navarro, ha sido publicado ya en castellano (Verbo Divino, Estella 2010).

BIBL. *Wo ist Jahwe?* (Stuttgart 1989), *Gottesstreiterinnen: Biblische Erzählungen über die Anfänge Israels* (Stuttgart 1995); *Gotteskünderinnen: Zu einer geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der hebräischen Bibel* (Stuttgart 2002); *Prophetie in Israel* (Münster/Hamburgo/Londres 2003); *Gender-faire Exegese: Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten* (Münster 2004).

FISICHELLA, Rino (n. 1951)

Teólogo y obispo católico italiano. Ha estudiado y enseñado en la Universidad Gregoriana de Roma, dedicando su tesis al desarrollo del pensamiento de Urs von ↗ Balthasar (*Hans Urs von Balthasar. Amore e credibilità del cristianesimo,* Roma 1981) y ha insistido en la elaboración de una teología fundamental, entendida como diálogo del cristianismo con la cultura y la vida de los hombres, en una línea de fidelidad a las tradiciones de la Iglesia. En el centro de la teología fundamental ha situado la revelación de Dios, como acontecimiento de salvación que se expande y expresa en la teología y vida de las comunidades católicas. Desde 1998 es obispo auxiliar de Roma. Fisichella defiende un método teológico de integración, que pone de relieve los múltiples elementos subjetivos y objetivos, personales y sociales del misterio de Dios y de su revelación, partiendo de la Palabra del Dios trinitario que sale al encuentro de los hombres en Cristo. Desde esa base ha presentado y expuesto el sentido de varios textos básicos del magisterio católico, de manera que han podido llamarle un «teólogo romano»: *Commento teologico al Catechismo della Chiesa Cattolica* (Casale Monferrato 1993); *Commento teologico-pastorale a Fides et Ratio* (Cinisello Balsamo 1999).

BIBL. Su obra más importante sigue siendo *La revelación: evento y credibilidad; ensayo de teología fundamental* (Salamanca 1989). Cf. también *Introducción a la teología fundamental* (Estella 1993); *Jesús, profecía del Padre* (Madrid 2001).

FITZMYER, Joseph Augustine (n. 1920)

Exegeta y teólogo católico norteamericano, de la Compañía de Jesús. Estudió en el Instituto Bíblico de Roma y ha realizado una intensa labor como investigador y comentarista de los textos bíblicos del Nuevo Testamento. Varias de sus obras han sido traducidas al castellano, entre ellas: *Comentario al evangelio de Lucas* I-IV (Madrid 1986); *Hechos*

de los Apóstoles I-II (Salamanca 2003). Quiero destacar, en una línea de pensamiento cristiano, un *Catecismo cristológico* (Salamanca 1997) donde responde a veinticinco preguntas o cuestiones discutidas sobre la vida y mensaje de Jesús, desde una perspectiva bíblica, como pondremos de relieve. Esas preguntas son las que han planteado y siguen planteando muchos católicos ilustrados de la actualidad, y pueden dividirse en seis partes. 1) Primero están las preguntas sobre *los textos* donde se transmite la vida y enseñanza de Jesús (libros canónicos y apócrifos, fiabilidad de los evangelios). 2) Después se plantean las cuestiones *sobre el origen humano de Jesús* (nacimiento virginal, infancia y hermanos, bautismo), que preocupan hoy a muchos creyentes católicos. 3) Fitzmyer estudia a continuación una serie de cuestiones relacionadas con *la enseñanza y ciencia* de Jesús, sobre la autenticidad y el sentido de sus parábolas y sobre la forma en que él mismo conocía el futuro de la Iglesia o de la historia humana. 4) De un modo normal, plantea también algunos temas vinculados con la historicidad y los elementos básicos de *la pascua de Jesús*; como son la identidad de los responsables de la muerte de Jesús, el valor histórico de la tumba vacía y el sentido físico, histórico o simbólico-religioso de los relatos sobre la resurrección. 5) Estrictamente hablando, el libro termina con una serie de preguntas sobre *la herencia de Jesús,* en una línea más teológica: las diversas cristologías del Nuevo Testamento, el sentido de los títulos cristológicos, la afirmación de Jesús como redentor universal. 6) Al final, la obra incluye también un tipo de apéndice exegético, presentando y comentando la *Instrucción de la Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los evangelios*, un texto que fue publicado el año 1964 (en tiempos de Pablo VI), pero que sigue conservando toda su vigencia.

Fitzmyer ha publicado además varios libros y muchos trabajos científicos de exégesis especializada, centrados de un modo especial en el trasfondo arameo (semita) de las primeras tradiciones cristianas.

BIBL. *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave* I. *A Commentary* (Roma 1971); *Essays on the Semitic background of the New Testament* (Londres 1971; *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (Missoula 1975); *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Cambridge 1977); *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins* (Cambridge 2000); *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature* (*Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*) (Grand Rapids 2008, con edición *on-line*). Pero es muy posible que su mayor influjo en teología se vincule a su respuesta mesurada y crítica a las preguntas fundamentales de la cristología de la actualidad.

FLACIUS, Matthias (1520-1575)

Historiador y teólogo protestante ítalo-eslavo, originario de una zona de Iliria (actual Croacia, que entonces pertenecía a Venecia). Se llamaba Vlacich, pero latinizó su nombre en Flacius (por eso se le llama Flacio Ilírico). Estudió en Venecia y quiso hacerse franciscano, pero marchó después a Alemania, donde abrazó el protestantismo. Intervino en diversas disputas entre grupos protestantes y escribió algunos comentarios bíblicos: *Clavis Scripturae Sacrae seu de Sermone Sacrarum literarum* (1567); *Glossa compendiaria in Novum Testamentum* (1570). Pero su obra más significativa, que constituye el principio de la historiografía protestante, es la *Ecclesiastica historia, integram Ecclesiae Christi ideam... secundum singulas Centurias, perspicuo ordine complectens... ex vetustissimis historicis... congesta: Per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica composita* I-XIII (Basilea 1559-1574). Se trata (como dice el título latino) de una obra escrita por diversos autores, de los que Flacius fue el más importante, y conocida con el nombre de *Las Centurias de Magdeburgo* (por la ciudad donde se compuso). Es la «histórica canónica» de la Iglesia antigua, desde el punto de vista protestante. La intención principal de las *Centurias* es mostrar que el Papa y la Iglesia de Roma se habrían ido apartando cada vez más de la pureza y sencillez de la Iglesia Apostólica, de manera que la Reforma protestante constituye el retorno al principio originario del cristianismo. Desde una perspectiva distinta, y en parte para contestar a las *Centurias,* escribió ↗ Baronio sus *Annales ecclesiastici* (Roma 1588-1607). Como introducción a las *Centurias* escribió Flacius una obra titulada *Catalogus testium veritatis, qui ante nostram aetatem reclamarunt papae* (Basilea 1556), donde recogió el pensamiento básico de unos cuatro-

cientos «testigos» que habrían sido antecesores de la Reforma luterana, condenando los presuntos errores del papado.

FLECHA, José Ramón (n. 1941)

Teólogo y moralista católico español. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana de Roma y es profesor del Instituto Teológico de León y de la Universidad Pontificia de Salamanca. Se ha especializado en el campo de la moral fundamental y de la bioética, vinculando el aspecto teológico y pastoral, personal y social de la conducta de los seguidores de Jesús, insistiendo en el carácter sagrado de la fuente de la vida humana, que es principio y norma de toda moralidad. También ha destacado el aspecto evangélico y escatológico de la existencia cristiana, que ha de fundarse en el testimonio y presencia de Cristo, según los evangelios, y en el diálogo con los demás seres humanos, siempre al servicio del despliegue de los valores personales.

BIBL. *Esperanza y moral en el Nuevo Testamento* (León 1975); *Teología moral fundamental* (Madrid 1994); *La fuente de la vida. Manual de bioética* (Salamanca 1999); *La vida en Cristo, fundamentos de la moral cristiana* (Salamanca 2000).

FLORENSKIJ, Pavel (1882-1937)

Físico, matemático y teólogo ruso, uno de los hombres más geniales y significativos de la primera mitad del siglo XX, fusilado por el régimen soviético, a causa de su fidelidad al mensaje cristiano y a la tradición de la Iglesia ortodoxa, en contra de la dictadura comunista. La Iglesia ortodoxa le venera como santo. Con M. L. ↗ King, O. Romero y D. Bonhöffer, es uno de los cuatro cristianos mártires que mejor han reflejado las contradicciones sociales del mundo occidental en el siglo XX, ofreciendo, al mismo tiempo, un testimonio de fidelidad mayor al evangelio. Vivió en su juventud los ideales y esperanzas de revolución, con una parte considerable de la juventud intelectual de Rusia. Pero el año 1904, tras una intensa experiencia científica y religiosa, para cultivar desde una perspectiva más honda esos ideales, se matriculó en la Facultad de Teología del Monasterio de la Trinidad de San Sergio, estudiando, al mismo tiempo, Filosofía y Teología, Mística y Lógica Matemática, Lengua Hebrea e Historia de la Ortodoxia Cristiana. Formaba aún parte de un grupo revolucionario, del que pronto se separó, por su pacifismo.

El año 1908 se licenció en Teología y el 1911 fue ordenado sacerdote de la Iglesia ortodoxa, trabajando en la pastoral, mientras escribió su libro *La columna y fundamento de la Verdad*, que muchos consideran la obra cumbre del pensamiento teológico ortodoxo en la modernidad. Aceptó al principio la revolución soviética del año 1917 y enseñó en la escuela estatal de Artes y Técnicas de Moscú, centrándose en los temas de la estética y, de un modo especial, en la estética religiosa, escribiendo un libro titulado *Análisis de la espacialidad y del tiempo en las obras de arte figurativas* (1925). Pero mantuvo siempre su independencia y su fidelidad a los principios espirituales del cristianismo, en una línea de no violencia. A consecuencia de ello, el año 1933 fue arrestado y condenado a diez años en un campo de concentración, por «actuar en contra del sistema soviético», siendo después fusilado el 8 de diciembre de 1937 en el presidio de Leningrado, en los años duros del estalinismo.

La obra de Florenski es múltiple y muchos de sus escritos siguen siendo plenamente actuales, tanto en un plano científico y de análisis social como teológico. Por eso, se siguen editando y traduciendo en diversos idiomas. En castellano, cf. *La perspectiva invertida* (Madrid 2005); *La sal de la tierra* (Salamanca 2005); *Cartas de la prisión y de los campos* (Pamplona 2005). Está anunciada la traducción de *La columna y el fundamento de la Verdad* (Salamanca). Florenski ha escrito algunos de los ensayos más profundos sobre el arte religioso, entendido como presencia del misterio:

> «El mundo espiritual, invisible, no está en cualquier lugar lejano, sino que nos rodea; y nosotros estamos como en el fondo del océano, estamos sumergidos en el océano de luz; sin embargo, por el hábito escaso, por la inmadurez del ojo espiritual, no percibimos ese reino de luz y ni siquiera sospechamos su presencia; sólo con el corazón advertimos el carácter general de las corrientes espirituales que se mueven a nuestro al-

rededor... El icono es idéntico a la visión celeste y no lo es; es la línea que delimita la visión. La visión no es el icono: es real en sí misma. El icono, que coincide en su contorno con la imagen espiritual, es, para nuestra consciencia, esa imagen, y, fuera de la imagen, sin ella, aparte de ella, en sí mismo, abstraído de ella, no es ni imagen ni icono, es solamente cuadro. Del mismo modo, una ventana es una ventana porque a través de ella se difunde el dominio de la luz y, entonces, la misma ventana que nos da luz es luz; no es *semejante* a la luz, sino la propia luz en su identidad ontológica... Pero, en sí misma, fuera de la relación con la luz, fuera de su función, la ventana es como si no existiese, es cosa muerta y no una ventana: abstraída de la luz, no es más que vidrio y madera».

FLORISTÁN, Casiano (1926-2006)

Teólogo católico español, de origen navarro. Estudió en Tubinga y enseñó en la Universidad Pontificia de Salamanca, especialmente en el Instituto Superior de Pastoral, del campus de Madrid, que él creó y dirigió varios años (1963-1973). Ha sido el especialista máximo en teología pastoral, en el mundo de lengua castellana. Participó como perito en el Concilio Vaticano II y desde entonces hasta su muerte ha venido realizando una intensa labor de investigación y divulgación, en diálogo con las instituciones sociales y eclesiales, en una perspectiva siempre abierta al compromiso social y personal a favor de la liberación cristiana. Estuvo vinculado al movimiento de los sacerdotes obreros de Francia y ha estudiado y promovido de un modo especial la teología de la liberación, en su vertiente española y latinoamericana, dirigiendo numerosas de tesis doctorales sobre temas de teología práctica.

BIBL. Ha dirigido varias obras colectivas que han fijado el sentido y alcance de la pastoral cristiana, como: *Teología de la acción pastoral* (Madrid 1968, en colaboración con M. Useros); *Conceptos fundamentales de pastoral* (Madrid 1983), *Conceptos fundamentales de cristianismo* (Madrid 1993), *Nuevo diccionario de Pastoral* (Madrid 2003, en colaboración con J. J. Tamayo). Cf. también *Para comprender el catecumenado* (Estella 1989); *Para comprender la evangelización* (Estella 1993); *Para comprender la parroquia* (Estella 1994); *La Iglesia, comunidad de creyentes* (Salamanca 1999).

FLOROVSKY, Georges (1893-1979)

Historiador, filósofo, patrólogo y teólogo ortodoxo ruso, que ha vivido casi siempre en el exilio, enseñando primero en la Facultad de Teología Ortodoxa de San Sergio de París y desde el 1948 en el Seminario de San Vladimir de Nueva York, donde tuvo numerosos discípulos que han asumido y continuado su obra. Desde el Congreso Teológico de Atenas del año 1936, ha venido promoviendo y animando un retorno a la tradición patrística, para fijar así la identidad de la Iglesia ortodoxa, inaugurando, al mismo tiempo, una nueva etapa de renovación teológica y eclesial, en apertura a la modernidad, no sólo en los países de tradición ortodoxa, del oriente europeo, sino también en Europa occidental y en Estados Unidos. Ha publicado dos manuales de patrología y ha elaborado una síntesis teológica centrada en los temas clásicos de cristología y eclesiología.

BIBL. Su obra más significativa ha sido *Los caminos de la teología rusa* (1937), traducida al inglés, con el resto de sus publicaciones que han aparecido en *Collected Works* I-XIV (Beltmont MA 1972ss). Varias de sus obras han aparecido también en francés e italiano.

FOCIO (820-891)

Bibliófilo, historiador, teólogo y patriarca de Constantinopla entre los años 858-867 y 877-886. Estuvo implicado en diversos conflictos sociales y religiosos, relacionados con la política imperial bizantina y con los enfrentamientos entre la iglesia bizantina y la romana que marcaron el sentido de su vida. La Iglesia ortodoxa le venera como santo. Los católicos, en general, le han condenado, acusándole de inspirador del Cisma Oriental, que habría desembocado en la separación entre la Iglesia griega y la latina. Ha sido uno de los mayores eruditos cristianos de la Edad Media, siempre interesado por la tradición eclesiástica, y así catalogó y conservó muchas obras de la patrística oriental y de la teología bizantina que sólo gracias a él conocemos. Escribió además diversos libros de historia, teología y derecho eclesial, recogidos en cuatro volúmenes del Migne (PG 101-104), entre los cuales podemos

destacar: *Sobre el Filioque*; *Comentarios bíblicos*; *Tratado contra los maniqueos*; *Tratado sobre el Espíritu Santo*; *Tratados polémicos sobre las pretensiones romanas*, *Decisiones canónicas*, etc.

Entre sus aportaciones al pensamiento cristiano podemos citar dos: 1. *Focio ha estudiado el sentido e identidad de las diversas iglesias*, poniendo de relieve la autonomía de la Iglesia bizantina, en contra de la pretensión de supremacía y de unidad superior de la de Roma. En esa línea, defendió una visión colegial de las iglesias, que han de vincularse en línea de comunión conciliar, no de dirección monárquica, como ha querido la tradición latina. Su testimonio y reflexión sigue siendo muy importante para comprender la aportación de las iglesias cristianas del primer milenio y de la actualidad, pues seguimos estando en una situación muy parecida a la de su tiempo. 2. *Focio ha insistido en el tema de la procesión del Espíritu Santo,* condenando la inclusión del «Filioque» en el Credo, como causa de separación de las iglesias de Oriente y Occidente. La tradición ortodoxa, fiel al Concilio de Constantinopla y a su Credo, afirma que el Espíritu Santo «proviene del Padre», destacando así su origen divino y su identidad salvadora (espiritual). En contra de eso, los latinos, al introducir el Filioque, habrían convertido al Espíritu Santo en una realidad subordinada al Hijo, quitándole su autonomía. Después de más de once siglos, ese tema sigue siendo un elemento de diferencia importante entre las iglesias, como han destacado diversos teólogos (↗ Amor Ruibal, Congar, etc.) y textos magisteriales (↗ Juan Pablo II: *Orientale Lumen*).

FORCADES, Teresa (n. 1966)

Pensadora y religiosa católica catalana. Es doctora en Medicina por la Universidad de Barcelona, estudió Teología en Harvard, ingresó de benedictina en el Monasterio femenino de Montserrat y ha escrito varios libros de teología y compromiso cristiano: *Els crims de les grans companyies farmacèutiques, La Trinitat avui y La teologia feminista en la historia* (con contrapuntos de M. Díez Bosch, M. Pessarrodona y A. Prado, Barcelona 2007). El 7 de octubre del año 2008 defendió en la Facultad de Teología de Barcelona su tesis doctoral: *Ser persona avui: Estudi del concepte de «persona» en la teologia trinitària clàssica i de la seva relació amb la noció moderna de llibertat*. Se trata de una tesis clásica y renovadora. Es clásica porque ha destacado la crisis de los estudios trinitarios, debida al cambio del concepto de persona en la modernidad. En la actualidad, sólo podemos plantear el tema de la Trinidad desde la perspectiva de nuestra capacidad de entablar relaciones que sean creadoras (es decir, desde una praxis de solidaridad y no desde un análisis conceptual). Como es de rigor, T. Forcades ha estudiado el concepto de persona en los grandes clásicos de la teología trinitaria, desde Basilio de Cesarea a Gregorio de Nazianzo, de Agustín de Hipona a Tomás de Aquino, pasando por Ricardo de San Víctor hasta Karl Rahner y Karl Barth. La novedad de su tesis está en el hecho de que ella ha introducido en la dinámica trinitaria, es decir, en la visión más íntima de Dios, las experiencias antropológicas del amor, del consentimiento y de la libertad, en plano personal y social. De esa forma, el «pensamiento» de la Trinidad se convierte en objetivo de una práctica de evangelio.

WEB: www.benefictinescat.com/montserrat/Teresacas.html

FORCANO, Benjamín (n. 1935)

Moralista, editor y teólogo católico español, de la Congregación de los Claretianos. Ha estudiado en la Academia Alfonsiana de Roma y ha enseñado en diversas instituciones de su Congregación y en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha realizado una importante labor de diálogo, partiendo de una comprensión abierta de la Teología Moral, entendida como servicio a la vida, especialmente a través de una revista de promoción y educación cristiana, titulada *Misión abierta*. Su actitud personal de libertad y su compromiso social suscitaron el rechazo de algunas autoridades eclesiales, de manera que él y algunos de sus compañeros (R. Velasco, E. Villar, S. Movilla, etc.) debieron abandonar la Congregación (desde el año 1989), vinculándose como presbíteros, de un modo personal, a la diócesis del obispo ↗ Casal-

dáliga, a la que pertenecen, como presbíteros de la Iglesia católica. A partir de ese momento, B. Forcano y sus compañeros han creado una nueva revista, titulada *Éxodo*, con cinco números anuales (ha llegado a los cien el año 2009), en la que reflejan su modo de presencia eclesial, en diálogo con el mundo, a partir de los movimientos de liberación. Forcano ha creado también una editorial, llamada Nueva Utopía (Madrid), en la que recoge y publica algunas obras significativas de su círculo teológico, al servicio de las «redes eclesiales» de solidaridad con los procesos de evangelización y de diálogo en España y América Latina, desde una perspectiva de transformación humana. Ha mantenido un diálogo intenso con cristianos carismáticos como ↗ Casaldáliga y D. García.

BIBL. *Caminos nuevos de la moral* (Valencia 1971); *Una moral liberadora* (Madrid 1981); *Nueva ética sexual* (Madrid 1981).
WEB: http://blogspublico.es/dominiopublico/category/benjamin.forcano/

FORNARI-CARBONELL, Isabel-María (n. 1947)

Teóloga católica española. Nació en Muro, Mallorca, y forma parte de la Familia Misionera Verbum Dei, una hermandad de mujeres y varones dedicados al estudio y difusión de la Palabra de Dios (Verbum Dei), es decir, del pensamiento cristiano, con su propia Facultad de Teología en Loeches (Madrid, España). Ésta es quizá la primera institución religiosa de mujeres (y varones) al servicio del estudio y expansión del pensamiento cristiano. I. Fornari estudió en la Universidad de Deusto-Bilbao y en la Gregoriana-Roma, doctorándose en Sagrada Escritura con una tesis titulada *La escucha del huésped (Lc 10,38-42). La hospitalidad en el horizonte de la comunicación* (Estella 1995), donde analiza la perícopa de Marta y María en la línea de una exégesis pragmático-comunicativa. Ha colaborado en diversos proyectos de investigación, tanto en España como en México (especialmente en el Centro de Formación Teológica Verbum Dei de Guadalajara). Su teología se sitúa en la línea de Benedicto XVI (↗ Ratzinger) en su encíclica *Deus Caritas est*.

> «Después de mi primera lectura de la encíclica sentí inmediatamente su gran fuerza misionera y no paro de recomendar que se vaya profundizando su lectura y estudio en todo el Movimiento Misionero Verbum Dei y que sea transmitida en el verdadero sentido en que ha sido escrita».

FORTE, Bruno (n. 1949)

Teólogo y obispo católico italiano, de origen napolitano, como santo ↗ Tomás. Ha estudiado y ha sido profesor en la Pontificia Facultad Teológica de Italia meridional (de Nápoles). Ha perfeccionado sus estudios en París y Tubinga, siendo discípulo de ↗ Kasper, y ha sido consultor del Consejo Pontificio para la unidad de los cristianos y del Consejo Pontificio para el diálogo con los no creyentes, y miembro de la Comisión Teológica Internacional. Es quizá el teólogo italiano más significativo del último tercio del siglo XX, y desde el año 2004 es arzobispo de Chieti-Vasto, en la región del Abruzzo, en la zona del Adriático italiano.

1. *Visión de conjunto*

B. Forte ha elaborado una teología que está marcada por un fuerte espiritualismo y por un deseo trascendental de recuperar la historia. Proviene de una inspiración cercana a la «mística idealista», al estilo de ↗ Schelling (y de H. U. von ↗ Balthasar y Kasper), y ha destacado el sentido trinitario de la cruz (en una línea que recuerda a la de ↗ Moltmann). Vincula un ágil lenguaje teológico y una fuerte experiencia del silencio-misterio con una intensa identificación institucional de servicio a la Iglesia católica. Su obra se está convirtiendo en paradigma de una nueva teología de la interioridad sagrada, que pretende interpretar y trascender de una forma contemplativa los dolores de la humanidad. Pero algunos piensan que su visión de la historia y de la cruz trinitaria, siendo de gran hondura emocional, puede olvidar y desatender las cruces reales de la historia, pues no es capaz de suscitar una verdadera protesta liberadora y un movimiento social de Reino.

Desde esa base, B. Forte se inscribe en la línea de una nueva sensibilidad teológica, más vinculada a la visión estética que a la transformación social de la historia, a la vivencia espiritual que a la revolución. Ciertamente, su pensamien-

to puede dialogar con lo social, pero sin llegar hasta las últimas consecuencias de un compromiso político en favor de los pobres. Acentúa el valor del hombre y de su palabra creadora, pero sitúa su vida ante el misterio de un Dios que transciende todas las palabras. De esa forma puede aceptar la búsqueda de liberación humana de la modernidad, sin identificarla con un rechazo de Dios, pero sin vincularla tampoco como la raíz y la exigencia central del evangelio, en la perspectiva de la nueva sensibilidad «cuasi oficial» de la Iglesia católica de Juan Pablo II y de Benedicto XVI.

Bruno Forte no es un teólogo «conservador» en el sentido fuerte de la palabra, sino que se ha situado en la línea de lo que en Italia se ha llamado la Teología de la Mediación (del diálogo con la modernidad, de la aceptación de los valores laicales...), en contra de una Teología de la presencia (que estaría representada sobre todo por Comunión y Liberación, ↗ Giussani) que quiere traducir la realidad eclesial en clave de influjo cultural-social-político directo. En la Convención de la Iglesia Italiana de Loreto (el año 1985) fue el relator de las tesis de la mediación, defendidas por el cardenal ↗ Martini. Desde entonces hasta su nombramiento como obispo (y especialmente después) él ha venido apareciendo en algunos círculos como el teólogo oficioso de una parte del episcopado italiano.

2. *Un curso de teología*

Bruno Forte ha querido escribir un curso completo de teología, titulado en italiano *Simbolica Ecclesiale,* en ocho volúmenes publicados en San Paolo, Milán, del 1987 al 1996, cuyos temas son: fe, teología, Jesús, Trinidad, Iglesia, antropología, historia, María. El primer volumen se titulaba: *Jesús de Nazaret: historia de Dios, Dios de la historia* (1981; versión cast. Paulinas, Madrid 1983). Los restantes volúmenes han sido traducidos por Sígueme (Salamanca), menos la eclesiología (*Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1998). Todos los que hemos conocido a Forte sabemos el interés que ha tenido por elaborar ese curso que ha intentado que se traduzca a los grandes idiomas de Europa, como gesto de afirmación teológica, en unos tiempos de cambio de paradigma teológico. B. Forte se siente vinculado a santo Tomás, napolitano como él, y así ha querido vincular el mensaje cristiano a las nuevas condiciones de la vida y del pensamiento de finales del siglo XX.

En esa línea, B. Forte ha desarrollado una teología que quiere ser rigurosa, en sentido intelectual, pero abierta al diálogo con un tipo de espiritualidad que está surgiendo tras el fracaso de los grandes sistemas del orden racionalista que habían triunfado desde Descartes hasta el neopositivismo de mediados del siglo XX. Está surgiendo, a su juicio, una nueva antropología (y teología) de línea simbólica, más vinculada a ↗ Schelling que a Hegel, más cercana a Kierkegaard que a Marx, en la que podrían caber muchos movimientos y autores actuales, desde L. ↗ Boff a P. Eudokimov, desde el card. ↗ Martini a K. Rahner. Es muy posible que no todos los pensadores católicos se sientan representados por esta nueva «dirección teológica», pero es evidente que en ella pueden inscribirse autores y tendencias muy significativas. Se trata de una teología de línea estética, paradójica, centrada en la Trinidad y en la Cruz, desde la perspectiva de una Iglesia bien centrada en su tarea de mediación sacral dentro de una sociedad múltiple. Ésta es una teología que quiere presentarse como despliegue de la historia trinitaria de Dios, en la que se inserta el sufrimiento de los hombres, como ha puesto de relieve una de las últimas obras del teólogo B. Forte:

> «Siendo historia del Hijo, del Padre y del Espíritu, la Cruz es por tanto historia trinitaria de Dios. La Trinidad asume por amor el exilio del mundo sometido al pecado, para que este exilio se introduzca por la Pascua en la patria de la comunión trinitaria. Precisamente así se puede escrutar en el abismo de la divinidad un misterio de sufrimiento, como lo afirma Juan Pablo II*:* El Libro Sagrado parece entrever, en su visión antropomórfica, en las profundidades de Dios y, en cierto sentido, en el corazón mismo de la Trinidad inefable... un dolor inconcebible e indecible... En las "profundidades de Dios" se da un amor de Padre que, ante el pecado del hombre, según el lenguaje bíblico, reacciona hasta el punto de exclamar: "Estoy arrepentido de haber hecho al hombre" (cf. Gn 6,7). Se da así un paradójico misterio de amor: en Cristo sufre Dios rechazado

por las propias criaturas... Pero, a la vez, desde lo más hondo de ese sufrimiento... el Espíritu saca una nueva dimensión del don hecho al hombre y a la creación desde el principio: en lo más hondo del misterio de la Cruz actúa el amor (cf. Juan Pablo II, *Dominum et vivificantem* 39, 41).

El sufrimiento divino no es por tanto un signo de debilidad o de límite, como el sufrimiento pasivo, que se padece porque no es posible evitarlo... En las profundidades divinas existe, sin embargo, un sufrimiento de tipo diverso: escogido activa y libremente por amor. La Cruz, en cuanto historia trinitaria de Dios, no proclama la blasfemia de una muerte atea *de* Dios, que abre un espacio para la vida del hombre prisionero de su autosuficiencia, sino la buena noticia de la muerte *en* Dios, para que el hombre viva recibiendo la vida del Dios inmortal, en la participación en la comunión trinitaria, que aquella muerte ha hecho posible. Esta muerte en Dios no significa, por tanto, en modo alguno la muerte de Dios que el «loco» de Nietzsche va gritando...

El amor trinitario que vincula al que Abandona con el Abandonado, y con éste al mundo, vencerá a la muerte, a pesar del aparente triunfo de ésta. El fruto del árbol amargo de la Cruz es la noticia gozosa de la Pascua: el (Espíritu) Consolador del Crucificado, que Jesús moribundo ha entregado al Padre, ha sido efundido por este mismo Padre sobre el Hijo, en la resurrección, a fin de que, a su vez, el Hijo lo efunda sobre toda carne y así sea el Consolador de todos los crucificados de la historia, revelando así, junto a ellos, la presencia corroborante y transformante del Dios cristiano. En este sentido, el sufrimiento divino revelado sobre la Cruz constituye verdaderamente la buena noticia» (*Siguiéndote a ti, luz de la vida,* Salamanca 2004, 74-76).

Esas palabras (escritas por el último Forte teólogo) ofrecen el mejor resumen de su Simbólica Eclesial. Él ha sabido acercarse de un modo elegante a los temas básicos de la teología, superando un racionalismo de tipo cartesiano o hegeliano y un positivismo dogmático puro, propio de teólogos más vinculados a la tradición dogmática. Para ello ha encontrado buenos maestros y guías: el testimonio del mejor judaísmo (Buber, Lévinas) y una línea fuerte de experiencia cristiana (de ↗ Agustín a Kierkegaard), vinculándolo todo desde un personalismo eclesial muy poético, pero que a veces corre el riesgo de sobrevolar por encima de los grandes temas discutidos de la tradición teológica.

3. *Un teólogo obispo. Ejercicios espirituales al Vaticano*

Del 29 de febrero al 4 de marzo del 2004, B. Forte dirigió los ejercicios espirituales del papa Juan Pablo II y de sus colaboradores próximos. El texto de esos ejercicios (*Seguendo te, luce della vita. Esercizi spirituali predicati a Giovanni Paolo II,* Milán 2004, editado el mismo año en castellano) viene precedido por una carta que el papa Juan Pablo II «tuvo la bondad de dirigirme y que él mismo quiso leer al final de los seis días, en presencia de los participantes». En esa carta, el Papa le dice:

> «Querido Profesor: tengo el placer de manifestarle mi más cordial gratitud, al final de los Ejercicios Espirituales, en los cuales Usted nos ha guiado en la contemplación del misterio de Cristo, proponiéndonos profundas meditaciones sobre el tema: *Siguiéndote a Ti, luz de la vida.* Pienso, con vivo aprecio, en la tarea de preparación, remota y próxima, que ello ha implicado para Usted. En unión con los colaboradores de la Curia Romana, nos hemos aprovechado de las reflexiones que Usted nos ha venido presentando, paso a paso, con intuición original y amplitud de conocimientos teológicos, bíblicos y espirituales. Nos ha impresionado, sobre todo, la pasión con la que Usted ha expuesto esos contenidos, refiriéndose repetidamente a las experiencias ministeriales de la vida diaria. Le damos gracias porque, con el estilo que caracteriza su investigación teológica y su actividad pastoral, Usted ha ofrecido estímulos preciosos para nuestra mente y para nuestro corazón, a fin de que sigamos de un modo cada vez más exigente a Aquel que es la Luz del mundo» (Introducción).

Forte aparece así como un teólogo «bendecido» por el Papa. Es normal que, a los pocos meses de haber dirigido esos ejercicios espirituales, haya sido elegido obispo de una diócesis histórica del Abruzzo (Chieti), el 26 de junio de 2004, siendo ordenado por el cardenal ↗ Rat-

zinger el 8 de septiembre del mismo año. Son muchos los que piensan que B. Forte es en la actualidad uno de los teólogos más importantes de la Iglesia católica. Desde ese convencimiento quiero citar las palabras centrales de su meditación catorce de los ejercicios espirituales dirigidos al Papa, donde expone las *tareas de la Iglesia*.

> «El discernimiento, tanto en el plano espiritual-personal como en el plano pastoral, implica tres momentos, estrechamente conectados entre sí: la aceptación de la complejidad, la confrontación con la Palabra de Dios y la indicación de propuestas de acción provisionales y creíbles.
>
> a) *Asumir la complejidad* significa reconocer la mundanidad del mundo en todo el ámbito de las relaciones históricas que lo caracterizan. Asume la complejidad el que no lee la historia a partir de un esquema ideológico pre-constituido, sino que se pone a la escucha de los signos del Espíritu que actúa en el tiempo. Naturalmente, esta asunción de la complejidad lleva consigo el riesgo inevitable de tener que enfrentarse con la ambigüedad de la historia: ¡La Iglesia corre siempre el riesgo de dejarse confundir!
>
> b) Por esta razón, el discernimiento de la fe debe referirse siempre al criterio de orientación eclesial, que es *la Palabra de la Revelación*, transmitida vitalmente por la Iglesia. Siendo experta en complejidades, la comunidad eclesial no buscará en la Escritura soluciones ya prontas o respuestas fáciles; al contrario, ella aceptará la exigencia de escuchar la Escritura de un modo religioso, asumiendo con paciencia itinerarios de comprensión que no siempre son breves y claros.
>
> c) En el encuentro entre la Palabra y la historia –entre la Biblia y el periódico, como solía decir Karl Barth–, el discernimiento de la fe va ofreciendo *propuestas provisionales y creíbles*. No conduce a soluciones totales y definitivas, porque todo lo que está vinculado a la historia sigue estando marcado por la contingencia y la complejidad de la vida. A pesar de ello, la tarea del discernimiento espiritual y pastoral tiende a ofrecer indicaciones en las cuales uno se puede fiar, precisamente porque están arraigadas en la fidelidad al hombre y en la fidelidad exigente y normativa a la Palabra de Dios. Al leer la historia desde el Evangelio, el discernimiento lee igualmente el Evangelio desde la historia: de esa forma propone el punto de vista de la fe, no con inquietud permanentemente insegura, sino confiando en la fidelidad de Dios que, por su Palabra, habla también a la historia actual. De esa forma reconocemos «los signos de los tiempos» (cf. Mt 16,3), como acontecimientos donde la mirada creyente capta la actuación de Dios en la historia que es, al mismo tiempo, inmutable y dramática. A través de eso se va manifestando el misterio de la Iglesia en la complejidad de sus expresiones y de sus realizaciones en el tiempo de los hombres».

BIBL. La mayor parte de sus obras han sido traducidas al castellano, en Sígueme, Salamanca: *Jesús de Nazaret*, 1983; *La teología como compañía, memoria y profecía*, 1990; *Teología de la historia*, 1995; *La Iglesia de la Trinidad*, 1996; *En memoria del Salvador*, 1997; *La Iglesia, icono de la Trinidad*, 1997; *Iglesia de la Trinidad*, 1998; *María, la mujer icono del misterio*, 2001; *Trinidad como historia*, 2001; *La eternidad en el tiempo*, 2000; *La esencia del cristianismo*, 2002.

FOTINO († 376)

Teólogo y obispo de Sirmio, en Panonia (actual Hungría). Su doctrina fue diversas veces condenada, hasta que él mismo fue depuesto el año 364. Sus seguidores, llamados fotinianos, niegan, en oposición a Arrio, la diferencia hipostática (de personas) entre el Logos y el Padre. Según eso, el Logos en cuanto tal no se distinguiría de Dios, mientras que Cristo sería simplemente un hombre, aunque unido de un modo especial al Logos divino. Según eso, el Logos o Verbo de Dios se identifica con la facultad que Dios tiene para revelarse a sí mismo, de forma que el hombre pueda conocerle. Lógicamente, a su juicio, no se puede hablar de un Hijo Eterno, con su propia hipóstasis o persona en Dios (junto al Padre). El Logos eterno es Dios (sin ser Hijo); sólo el hombre Jesús, en cuanto unido al Logos de Dios, puede llamarse Hijo de Dios, siendo persona distinta del Padre. En esa línea, Fotino habría defendido dos herejías, una «modalista» (pues las «personas» trinitarias no tienen entidad distinta, son sólo modos o formas de expresión del único ser divino) y otra subordinacionista o arriana (pues Jesús, Hijo de Dios en cuanto ser humano, es inferior

al Padre). Sus seguidores (fotinianos) han venido siendo condenados con mucha frecuencia, a partir del Concilio I de Constantinopla (año 381), donde se dice que los Padres conciliares «anatematizan toda herejía, y en particular la de los eunomianos o anomeos, la de los arrianos o eudoxianos, y la de los semiarrianos o pneumatómacos, la de los sabelianos, la de los marcelianos, de los fotinianos y de los apolinaristas» (DH 381). También el Sínodo Romano, del 382, condena a los fotinianos, vinculándoles con los «ebionitas» judeocristianos, que afirman que Jesús no es Dios, sino un hombre en el que se ha revelado el Logos divino (cf. de DH 157).

Bibl. Cf. PG 67, 275-278.

Foucault, Michel (1926-1984)

Filósofo, sociólogo e historiador francés, cuya obra ha sido y sigue siendo muy importante para el estudio del pensamiento cristiano, con sus implicaciones prácticas, desde la perspectiva de las mayorías marginadas de la sociedad. Militó en movimientos de izquierdas y fue partidario de cambios sociales y jurídicos intensos, que pueden vincularse con los ideales básicos del evangelio. Su importancia para el pensamiento cristiano está en el hecho de que ha querido describir e interpretar la historia de la sociedad occidental a partir de los marginados y excluidos, en una línea que nos ayuda a entender y situar prácticamente el movimiento de Jesús. En esa línea, tres de sus obras pueden entender como una llamada de atención básica para una comprensión cristiana de la vida.

1. *La Historia de la locura en la época clásica* (México 1979; original: *Histoire de la folie à l'âge classique. Folie et déraison*, 1961) describe el desarrollo de la cultura desde la perspectiva de los expulsados de la razón, es decir, desde los locos, que constituyeron los destinatarios privilegiados del mensaje y de la vida de Jesús. La historia oficial de la modernidad ha sido una historia de la «razón» clara y distinta, desde ↗ Descartes hasta Habermas. Pues bien, sólo desde la perspectiva de aquellos que no pueden integrarse oficialmente en esa razón triunfadora puede recrearse el movimiento de Jesús (a quien el evangelio presenta como amigo de los locos).

2. *Vigilar y castigar* (México 1975; original *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, 1975) describe el surgimiento y despliegue de la cárcel como institución punitiva de la sociedad. En el Antiguo Régimen, los «peligrosos sociales» eran castigados físicamente o se les aplicaba la pena de muerte. Con el Nuevo Régimen, a partir de la Revolución francesa, la cárcel se convierte en el instrumento racional de vigilancia y expulsión social de los pretendidos culpables. De esa manera, la historia «gloriosa» de Occidente ha sido escrita por los triunfadores sociales, que vigilan y castigan a los «desviados». Pues bien, en contra de eso, Foucault ha querido poner en el centro de la historia a los expulsados de esa historia. De esa manera se ha acercado a los ideales y a la práctica de Jesús, en el evangelio.

3. En *la Historia de la sexualidad* I-III (México 1976ss; original *Histoire de la sexualité* I-III, 1976-1984), Foucault ha estudiado el despliegue y sentido de las relaciones eróticas desde la perspectiva del «dominio» de los cuerpos y, en especial, desde el punto de vista de las mujeres utilizadas como objeto, a través de un cultivo del sexo entendido como poder. Frente a la «liberación del amor», que la sociedad occidental ha preconizado, presentándola como gran adelanto de la Ilustración, Foucault ha destacado la opresión de un tipo de eros, convertido en medio de dominio social e incluso eclesial. Su misma condición de homosexual ha podido ayudarle a situar el tema del eros en el centro de la dinámica social y cultural de la actualidad. Es muy posible que sus propuestas no se identifiquen sin más con las del evangelio, pero su análisis nos ayuda a entender un elemento básico del mensaje y de la vida de Jesús, a quien el evangelio presenta como amigo de publicanos y prostitutas.

A través de estas tres obras, Foucault puede y debe tomarse como un crítico del cristianismo. Pero, en otra línea, él es uno de los pensadores que más pueden ayudar a desarrollar el pensamiento cristiano, en la línea del evangelio de Jesús.

Bibl. Cf. también *Escritos espirituales* (Barcelona 2000); *La hermenéutica del sujeto: curso del Collège de France* (1982); *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (Madrid 1999); *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (Madrid 2009).

FOULLECHAT, Dionisio (s. XIV)

Teólogo franciscano de origen francés, de la rama de los espirituales que querían introducir en la Iglesia una pobreza radical, a imitación de la de Cristo. Fue condenado por la Universidad de París, pero apeló al papa Urbano V de Aviñón, que no le escuchó, sino que le obligó a retractarse. Por el tenor de las retractaciones podemos conocer algunas de sus proposiciones, que decían así: «Esta bendita, superbendita y dulcísima ley, es decir, la ley del amor, quita toda propiedad y dominio (esta proposición es *falsa, errónea, herética)*. La actual abdicación de la voluntad cordial y de la potestad temporal de dominio o autoridad muestra y hace al estado perfectísimo (entendida de modo universal, esta proposición es *falsa, errónea, herética*). Que Cristo no abdicó esta posesión y derecho sobre lo temporal, no se tiene de la Nueva Ley, antes bien lo contrario (esta proposición es falsa, errónea, herética)» (cf. DH 1087ss).

Conforme al tenor de estas condenas, en contra de Foullechat, el Papa sostiene que Cristo no abdicó de toda propiedad temporal. El Papa supone también que la renuncia de todo dominio temporal no ha de entenderse como expresión de un estado perfectísimo. Según eso, a juicio del Papa, la «ley del amor» no impide el dominio de los bienes temporales. Conforme al tenor de esas condenas, la Iglesia romana ha sostenido el valor y la bondad de la posesión de los bienes materiales. De esa forma quedan marcados los dos frentes. a) El Papa y los teólogos oficiales de Roma defienden una posesión legítima de bienes para los cristianos. b) Foullechat y otros franciscanos espirituales sostenían que toda posesión privada es pecado.

Es muy posible que entre esas dos posturas se hayan dado malentendidos, de manera que las visiones antiguas deban replantearse, tanto desde la perspectiva espiritual (toda posesión económica es pecado), como desde la perspectiva oficial (en cuanto tal, la posesión de bienes materiales no es pecado). Sea como fuere, esas dos posturas han marcado la historia posterior de la Iglesia en el campo de su «doctrina social», desde la perspectiva de los que aceptan y de los que niegan la validez de la posesión privada de unos bienes que han de ser utilizados para bien común. En el fondo de aquella discusión sigue estando un problema no resuelto del pensamiento cristiano.

FOX, George (1624-1691)

Reformador inglés, fundador de la Sociedad Religiosa de Amigos (Society of Friends), llamados popularmente «cuáqueros», los temblorosos o temblantes, por su movimiento en la oración. Tuvo desde joven una fuerte experiencia de Dios, vinculada a su lectura de la Biblia, y quiso crear una forma de vida cristiana que fuera sencilla, alejada del orden oficial de la Iglesia anglicana y de la búsqueda de poder. Entre los elementos de su experiencia destacan los siguientes. a) Los cristianos se distinguen por sus prácticas rituales, pero todos comparten una misma fe y han de buscar la misma conversión. b) Todos tienen derecho a ser sacerdotes, incluidas las mujeres, si es que tienen experiencia del Espíritu, que les impulsa al servicio a favor de los demás. c) Dios está presente por doquier, de manera que en todas puede celebrarse la liturgia cristiana, la lectura de la Biblia, etc.

Partiendo de esos principios, interpretó la Iglesia como una «sociedad de amigos», vinculados por una experiencia de fe y una misma búsqueda de justicia. Fue encarcelado varias veces, por su negativa a prestar el juramento de fidelidad a los poderes de turno y al servicio de las armas. Sus seguidores, los cuáqueros, se cuentan entre los primeros pacifistas cristianos de los tiempos modernos, partidarios de la igualdad social, contrarios a las distinciones sociales y a los títulos de nobleza. La «Sociedad de los Amigos» creció en tiempos de Cromwell (1653-1658), en medio de persecuciones, en un momento en que gran parte de sus miembros estaban encarcelados. Tras la restauración monárquica, Fox pudo alcanzar cierta libertad, recorriendo diversos lugares donde promovió su forma de entender el cristianismo, a través de la Sociedad de Amigos. Viajó de un modo especial hasta América del Norte (Maryland), procurando establecer contactos amistosos con los indígenas. Entre las bases de su movimiento se hallaba la búsqueda de igualdad de hombres y mujeres y el rechazo de los juramentos, ya que ante Dios basta la verdad de la palabra da-

da y la luz interior. Su obra más significativa es su *Diario,* uno de los libros más significativos de la historia cristiana, que tiene muchísimas ediciones (cf. *The Journal of George Fox* (Londres 2007); edición en línea: http://www.strecorsoc.org/gfox/).

Fox, Matthew (n. 1940)

Teólogo norteamericano. Estudió en el Instituto Católico de París y enseñó en diversas universidades e instituciones de Estados Unidos, donde creó varios centros para la maduración personal y la apertura de la conciencia al misterio de la Vida Universal. Después de casi treinta años de servicio como sacerdote católico y religioso dominico, el Vaticano le impuso un año de silencio y unas condiciones que él no estaba en condiciones de aceptar, por lo que abandonó la Iglesia católica, ingresando el año 1993 en la Iglesia espiscopaliana de Estados Unidos, donde sigue ejerciendo su labor de profesor y sacerdote. M. Fox está convencido de que la espiritualidad cristiana debe superar los cauces de una teología y de una Iglesia cerrada en sí misma, en un mundo de racionalidad impositiva, para abrirse a nuevos niveles de conciencia, siguiendo la enseñanza de los grandes maestros de la espiritualidad, dentro o fuera del cristianismo. A su juicio, la jerarquía católica moderna ha insistido en el cultivo de una espiritualidad de la caída y redención (representada por autores como san ↗ Agustín, Bossuet y Tanquerey), pero ha silenciado o rechazado de hecho la espiritualidad de la creación (en la línea de san ↗ Ireneo o santo Tomás).

M. Fox ha querido situarse en esa segunda línea, retomando los impulsos de autores tan distintos como ↗ Hildegarda de Bingen y Eckhart. A su juicio, una espiritualidad fundada en la creación promueve el diálogo con las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, al servicio de la salud interior, de la paz y de la integridad de la creación.

El año 2005, siguiendo a Lutero, M. Fox publicó 95 tesis u observaciones, que «representan una vuelta a nuestros orígenes, un retorno al espíritu y a las enseñanzas de Jesús y sus ancestros proféticos». A modo de ejemplo, presentaré a continuación las quince primeras:

«(1) Dios es a la vez Madre y Padre. (2) En estos tiempos de la historia, Dios es más Madre que Padre, porque lo femenino está faltando más y es más importante recuperar el equilibrio de género. (3) Dios es siempre nuevo, siempre joven y siempre “en los comienzos.” (4) Dios el Padre Punitivo no es un Dios que merezca ser honrado, sino más bien un falso dios y un ídolo que sirve a los constructores de imperios. La noción de un Dios punitivo, completamente masculino, es contraria a la naturaleza total de la Divinidad que es tan femenina y maternal como lo es masculino y paterno. (5) “Todos los nombres que le damos a Dios provienen de una comprensión de nosotros mismos” (Eckhart). Así, las personas que veneran a un padre punitivo son ellas mismas punitivas. (6) El Teísmo (la idea de que Dios está “allí afuera” o arriba y más allá del universo) es falsa. Todas las cosas están en Dios y Dios en todas las cosas (panteísmo). (7) Todos nacemos como místicos y amantes, experimentando la unidad de las cosas, y todos estamos llamados a mantener vivos esta mística de la vida. (8) Todos estamos llamados a ser profetas, lo cual consiste en interferir con la injusticia. (9) La Sabiduría es Amor por la Vida (ver el Libro de la Sabiduría: “Ésta es la sabiduría: amar la vida” y Cristo en el Evangelio de Juan: “He comprendido que puedes tener vida y tenerla en abundancia”). (10) Dios ama toda la creación y la ciencia puede ayudarnos a penetrar más profundamente y a apreciar los misterios y la sabiduría de la creación de Dios. La ciencia no es enemiga de la verdadera religión. (11) La Religión no es indispensable, pero sí lo es la espiritualidad. (12) “Jesús no nos llama a una nueva religión, sino a la vida” (Bonhoeffer). La espiritualidad es vivir la vida en un profundo nivel de novedad y gratitud, coraje y creatividad, confianza y desapego, compasión y justicia. (13) La espiritualidad y la religión no son la misma cosa, tal como no lo son la educación y el aprendizaje, la ley y la justicia, el comercio y el servicio. (14) Los cristianos deben distinguir entre Dios (masculino e histórico, liberación y salvación) y Divinidad (femenino y misterioso, puro ser sin acción). (15) Los cristianos deben distinguir entre Jesús (una figura histórica) y Cristo (la experiencia de Dios-en-todo)».

Estas «tesis» se han difundido ampliamente en los círculos de teología y pensamiento de las iglesias. Algunos las han tachado de poscristianas, vinculadas a la «nueva era», más que al evangelio, pues no pondrían de relieve la trascendencia de Dios ni la mediación salvadora de Jesús. Sea como fuere, ellas son muy importantes para el estudio del pensamiento cristiano en el momento actual.

BIBL. *Passion for Creation. The earth honoring spirituality of Meister Eckhart* (Rochester 1991); *Original Blessing. A Primar in Creation Spirituality* (Nuevo Mexico 1993); *The Coming of the Cosmic Christ* (San Francisco 1988); *Creativity: Where the Divine and the Human Meet* (Nueva York 2002). En castellano: *La bendición original. Una nueva espiritualidad para el hombre del siglo XXI* (Barcelona 2002).
WEB: www.mathewfox.org

FRAIJÓ, Manuel (n. 1942)

Pensador español, de raíces católicas. Ha pertenecido a la Compañía de Jesús y ha realizado estudios de Filosofía y Teología en las universidades de Innsbruck, Münster y Tubinga, siendo doctor en ambas disciplinas. Ha sido profesor de Teología de la Universidad de Comillas y catedrático (y decano) de Filosofía de la Religión en la Universidad a Distancia (UNED). Cuatro grandes pensadores han influido en él de un modo más intenso: E. Bloch, H. ↗ Küng, W. Pannenberg y K. Rahner. M. Fraijó defendió a H. Küng cuando éste fue apartado de su cátedra de Tubinga (el año 1979), publicando un artículo de protesta. Por esa y otras razones, fue sometido a juicio por la Congregación para la Doctrina de la Fe y por la de seminarios y universidades del Vaticano. A raíz de ese juicio, terminó pidiendo la secularización, por lo que no pudo ser sancionado, pero, a cambio, tuvo que abandonar la enseñanza oficial de Filosofía y Teología en los centros de la iglesia, abandonando también la Compañía de Jesús, con la que ha seguido manteniendo relaciones cordiales. Ha reflexionado sobre la cultura de la modernidad y sobre el hecho religioso en general, centrándose en el movimiento cristiano, desde la perspectiva de Jesús de Nazaret. Se ha especializado en el estudio de las relaciones entre fe y razón tal como se han planteado y resuelto desde la Ilustración, en perspectiva católica y protestante. Sus críticos afirman (afirmamos) que su pensamiento resulta «sinuoso», es decir, lleno de matices, desde una perspectiva racional que se abre desde sí misma (sin perder su racionalidad) hacia las puertas de la fe, sin entrar expresamente en ella. En esa línea, son muchos los que discuten y disiente sobre su condición de creyente religioso estricto o de estudioso racional.

Más que teólogo es un filósofo cristiano de la religión, preocupado por los temas de la justicia y de la teodicea, de una forma intensamente académica, pero a veces incluso «airada» ante los problemas de la realidad y ante las actitudes de la Iglesia católica, desde el fondo de una fidelidad intensa al mensaje y a la vida del Jesús histórico. M. Fraijó es un hombre respetuoso, erudito, elegante en su forma de exponer los argumentos, de un lado y del otro, un hombre lleno de inteligencia crítica y de respeto ante el auténtico misterio.

BIBL. *Jesús y los marginados. Utopía y esperanza cristiana* (Madrid 1985); *El sentido de la historia* (Madrid 1986); *Fragmentos de esperanza* (Estella 2000); *Filosofía de la religión. Estudios y textos* (Madrid 2000); *Cristianismo e Ilustración* (Madrid 1995); *A vueltas con la religión* (Estella 2000); *El cristianismo. Una aproximación* (Madrid 1997); *Dios, el mal y otros ensayos* (Madrid 2004).

FRANCISCO DE ASÍS (1181-1226)

Cristiano radical, de origen italiano, creador de un movimiento de fraternidad y pobreza evangélica, de amor y no violencia activa, que ha definido de manera poderosa la vida cristiana de Europa. No ha sido filósofo ni teólogo en el sentido estricto de la palabra, pero su vida y su mensaje constituyen uno de los testimonios más significativos del poder del evangelio como fuente de inspiración de un nuevo pensamiento. Su influjo se expresa no sólo a través de los teólogos de los franciscanos (Hermanos Menores), como san ↗ Buenaventura, sino en muchos otros movimientos cristianos que le han tomado como ejemplo.

1. *Vuelta a Jesús de Nazaret*

Francisco de Asís ha sido y sigue siendo inspirador de un tipo de pensamiento y de vida cristiana que desborda los límites de la Iglesia cristiana,

vinculando la pobreza y la fraternidad, la ecología (hermandad con la naturaleza) y la minoridad ante Dios y ante los otros, partiendo de la vida de Jesús. En esa línea, *Francisco de Asís y sus Hermanos Menores* han ofrecido un testimonio fuerte de vida cristiana allí donde el poder de las riquezas de la nueva burguesía emergente en el siglo XIII amenazaba con destruir el espíritu del cristianismo.

Francisco sabe que en la base de la injusticia de la sociedad y de la destrucción de las personas, en el fondo de todas las luchas de la tierra, está el deseo de la posesión. A su juicio, lo que se opone al evangelio de Jesús no son los creyentes de otras religiones (como los musulmanes), ni los herejes, sino la avaricia, con la espiral de riquezas y poderes que amenazan la vida de los fieles. La misma guerra, igual que la mentira y opresión intelectual, nace de la codicia. En contra de eso, la verdad es gracia que se expresa en la pobreza, de manera que sólo pueden pensar bien, según el evangelio, aquellos que rechazan la opresión de las riquezas. Nos hallamos ante una interpretación «materialista» de la verdad y del pensamiento (si es que se entiende bien esa palabra). En este contexto han de entenderse las formulaciones básicas de san Francisco:

> «Los hermanos, dondequiera que se encuentren sirviendo o trabajando en casa de otros, no sean mayordomos ni cancilleres, ni estén al frente de la casa en que sirven... Y por el trabajo pueden recibir todas las cosas que son necesarias, menos dinero. Y cuando sea menester, vayan por limosna, como los otros pobres. Y pueden tener las herramientas e instrumentos convenientes para sus oficios... Guárdense los hermanos, dondequiera que estén, en eremitorios o en otros lugares, de apropiarse para sí ningún lugar, ni de vedárselo a nadie. Y todo aquel que venga a ellos, amigo o adversario, ladrón o bandido, sea acogido benignamente» (*Regula,* I, 7). «Por eso, ninguno de los hermanos... tome ni reciba ni haga recibir en modo alguno moneda o dinero ni por razón de vestidos ni de libros ni en concepto de salario por cualquier trabajo... Empéñense todos los hermanos en seguir la humildad y pobreza de Nuestro Señor Jesucristo y recuerden que nada hemos de tener en este mundo, sino que, como dice el apóstol, estamos contentos teniendo qué comer y con qué vestirnos (1 Tim 6,8). Y deben gozarse cuando conviven con gente de baja condición y despreciada, con los pobres y los débiles, y con los enfermos y leprosos y con los mendigos de los caminos» (*ibíd.,* I, 8. 9).

2. *Las tres normas del pensamiento franciscano*

Desde esa base (pobreza y no violencia, de fraternidad y comunión universal), redescubre y explicita Francisco los valores fundamentales del evangelio que han de encarnarse en la vida de los creyentes. No hay buen pensamiento sin vida buena. Por eso, en la tradición franciscana no está primero la verdad y luego el bien, sino al contrario, lo primero es el bien que precede a la verdad, de manera que aquel que no actúa bien no puede tener buenos pensamientos. En este contexto se entienden las tres leyes o normas básicas que ha formulado Francisco. a) *Ley del trabajo*. Como los pobres del mundo, los Hermanos Menores deben trabajar: llevan su herramienta y la utilizan, como verdaderos proletarios, allí donde alguien pide o necesita su servicio; pero ellos no venden su trabajo, como tendrán que hacer más tarde los obreros explotados, sino que lo regalan, dándolo de balde, allí donde alguien pide o necesita su servicio. b) *Superación del sistema salarial.* Los Hermanos de Francisco no rechazan el salario por sentirse superiores, ni tampoco por principios teóricos, sino porque se sitúan en la base de la vida, en la más honda pobreza de la tierra, allí donde todo es gratuidad: ofrecen lo que tienen y después no exigen nada, nunca obligan, no se imponen. Regalan su riqueza y confían recibir la de los otros. De esa forma, sobre el viejo mundo roto por la lucha del dinero, ellos suscitan un camino de esperanza. c) *Rechazo del capital*. Conforme a lo anterior, los Hermanos no se apropian de ninguna cosa como propietarios, ni siquiera se hacen dueños de la tierra donde duermen (cf. Mt 8,10): quieren compartir trabajo y bienes, caminos y pobreza, con los habitantes de su entorno. De esa forma se valoran y valoran a todos como hermanos, en fraternidad que abarca a bandidos o ladrones, herejes, musulmanes o paganos.

3. *Fraternidad pacificada*

Lógicamente, el diálogo religioso y social viene a expresarse como expresión de una convivencia fraterna, como lo indican las normas que Francisco ha promulgado para los misioneros:

> «Así pues, cualquiera hermano que quiera ir entre sarracenos u otros infieles vaya con la licencia del ministro... Y los hermanos que van pueden comportarse entre ellos espiritualmente de dos modos. *Uno,* que no promuevan disputas y controversias, sino que se sometan a toda criatura por Dios (1 Pe 2,13) y confiesen que son cristianos. *Otro,* que cuando les parezca que agrada al Señor anuncien la palabra de Dios para que crean en Dios omnipotente, Padre e Hijo y Espíritu Santo...» (*Regula,* I, 16).

De esa manera, los Hermanos Menores de Francisco invierten el esquema militar de las cruzadas, en el que Dios se manifiesta a través de un tipo de imposición militar. No van como señores políticos, ni como maestros en el plano intelectual, no pretenden dominar ninguna tierra, ni se empeñan en librar Jerusalén de musulmanes, ni quieren enseñar la verdad con argumentos racionales, sino que actúan como hermanos de todos los vivientes (humanos), sin poderío, sin ansia de riqueza, sin deseo de conquista ideológica, económica, política. Según eso, ellos no extienden la verdad por razones, sino con el ejemplo de la vida liberada. Así confían, como pobres entre pobres, dando un silencioso y fuerte testimonio de Jesús en los pueblos que parecen enemigos. Allí donde vinieron los cruzados a imponerse por las armas, llegan ellos desarmados, siendo *anuncio* de Jesús en Palestina. Desde el fondo de este nuevo «estilo de pensar y de actuar» de Francisco queda abierto el camino del ecumenismo cristiano, del diálogo entre las diversas religiones.

FRANCISCO DE ÁVILA (1519-1601)

Teólogo jesuita, de Ávila (España), que trabajó en Perú desde 1578, donde enseñó Teología en el Colegio Máximo de San Pablo de Lima y en la Universidad de San Marcos. Se le considera el Padre de la teología en el Perú, por ser el primer profesor en dicha materia. Fue Calificador del Tribunal del Santo Oficio y examinador sinodal del Arzobispado. En su condición de teólogo, intervino en el IV Concilio Limense en 1591.

BIBL. *De censuris ecclesiasticis* (León 1608 y 1616; Colonia 1613); *Compendio de la Teología Moral del doctor Navarro* (León 1609, ↗ Azpilicueta).

FRANCISCO DE SALES (1567-1622)

Nació de familia noble, en Sales (Saboya, Francia). Fue predicador, director espiritual y obispo católico, el mejor representante de la «contrarreforma» en Saboya y Suiza. Ha sido canonizado y declarado patrono de los escritores y periodistas católicos, por su capacidad comunicativa. Fundó con Juana F. Fremiot de Chantal las Religiosas de la Visitación y ha sido tomado como patrono de los «salesianos», fundados por ↗ Juan Bosco, bajo su inspiración. Es el maestro de la espiritualidad francesa, de tipo cordial más que intelectual, más pastoral que dogmático. Ha marcado la vida cristiana de la segunda mitad del siglo XVII y del siglo XVIII. Su producción más significativa es la *Introducción a la vida devota* (1604), una obra clásica de la espiritualidad cristiana, escrita en forma de cartas a «Filotea», es decir, a la lectora, amiga de Dios, a la que va guiando por el camino del diálogo con Dios, que puede cultivarse desde todos los estados de la vida. Cf. también *Compendio del tratado del amor a Dios* (Barcelona 1998).

FREIRE, Paulo (1921-1997)

Pedagogo y filósofo cristiano de la educación, natural de Brasil. Ha concebido y ha puesto en marcha un poderoso método de concientización y elevación cultural de las masas analfabetas y empobrecidas del Tercer Mundo. Ha trabajado no sólo en Brasil (donde su proyecto ha sido muy discutido, aunque en el fondo ha impulsado muchos programas de alfabetización), sino en otros muchos países, tanto del Primer Mundo como del Tercer Mundo. Su proyecto educativo pone de relieve las posibilidades humanas de creatividad y libertad, que es capaz de expresarse en medio de situaciones político-económicas y culturales opresivas. Así ha querido descubrir y aplicar soluciones liberadoras a través de la interacción y la transformación social,

gracias a un proceso de «concientización», que capacita al pueblo para volverse gestor de su propia identidad y de su desarrollo.

Su sistema de educación se funda en una filosofía y en una práctica social en la que influyen experiencias e incentivos de diverso tipo, desde el cristianismo hasta la filosofía personalista, desde el existencialismo hasta el marxismo humanista. Él aparece así como un «místico» de la educación liberadora, en la línea de Jesús, que enseñaba a pensar a la muchedumbre oprimida de Galilea, a través de una especie de alternativa sapiencial, que se oponía a la visión más opresora de los escribas oficiales. Sus obras han sido traducidas a más de dieciocho idiomas y se siguen utilizando como base de un proyecto integral de liberación. Más de veinte universidades (entre ellas, algunas católicas) han concedido a P. Freire un Doctorado Honoris Causa, por su aportación didáctica. Pero, de un modo significativo, algunas iglesias e instituciones cristianas han respondido de manera ambigua al proyecto de P. Freire. Así, por ejemplo, las autoridades eclesiásticas impidieron que la Pontificia de Salamanca (España) le nombrara Doctor Honoris Causa, por pensar que su proyecto iba en contra del Ideario de Educación Católica de ese centro.

BIBL. *Alfabetización, lectura de la palabra y lectura de la realidad* (Barcelona 1989); *Cartas a Guinea-Bissau: apuntes de una experiencia pedagógica en proceso* (Madrid 1978); *Educación y acción cultural* (Madrid 1979); *La importancia de leer y el proceso de liberación* (Madrid 1984); *La naturaleza política de la educación: cultura, poder y liberación* (Barcelona 2001); *Pedagogía del oprimido* (Madrid 2008); *Pedagogía y acción liberadora* (Madrid 1979).

FREYNE, Sean (n. 1935)

Exegeta y teólogo católico irlandés, especializado en la historia de la tierra (Galilea) y en la vida (historia) de Jesús. Ha enseñado Sagrada Escritura en el Trinity College de la Universidad de Dublín y en otros centros especializados de Europa y América. Sus diversas obras han mostrado que la figura y proyecto de Jesús resulta inseparable de la situación política, social, económica y cultural de Galilea. Ciertamente, la historia de Jesús tiene rasgos especiales, que sólo pueden entenderse desde su propio proyecto vital. Pero esos rasgos son inseparables del entorno en que ha vivido y desarrollado su mensaje.

BIBL. *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second Temple Judaism* (Notre Dame 1980); *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigation* (Dublín 1988); *Texts, Contexts and Cultures. Essays on Biblical Topics* (Dublín 2002); *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus Story* (Londres 2004; versión cast. *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús*, Estella 2007).

FRIES, Heinrich (1911-1998)

Teólogo católico alemán. Estudió en la Universidad de Tubinga, donde ha sido después profesor. También ha enseñado Filosofía de la Religión y Ecumenismo en Múnich. Ha colaborado con K. Rahner, con quien publicó el año 1983 un «proyecto ecuménico» que sigue siendo uno de los puntos de referencia básicos para el planteamiento y solución del tema de la unidad de las iglesias. Éstos son los puntos básicos de ese proyecto. a) Hay que tomar como base de unidad de las iglesias, el mensaje de la Biblia y el Símbolo Apostólico, con el Niceno-Constantinopolitano. b) Hay que partir de una actitud de tolerancia: cada Iglesia empezará aceptando las formulaciones de fe y las orientaciones morales de las demás iglesias, sin criticar sus posibles diferencias. c) Las iglesias de la actualidad (incluso la Católica) se transformarán progresivamente en comunidades particulares de una Iglesia Universal. Se podría buscar una aceptación universal de Pedro (del Papa) como signo de unidad de las iglesias, pero sin aceptar el primado de jurisdicción y la infalibilidad actual que defiende la Iglesia católica de Roma. d) Las diversas iglesias deberían aceptar los ministerios de las otras, comprometiéndose a buscar en común la verdad.

BIBL. *Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten* (Heidelberg 1949); *Kirche als Anwalt des Menschen* (Stuttgart 1954); *Bultmann – Barth und die katholische Theologie* (Stuttgart 1955); *Glauben – Wissen. Wege zu einer Lösung des Problems* (Berlín 1960); *Abschied von Gott?* (Friburgo 1968); *Es bleibt die Hoffnung. Kirchenerfahrungen* (Zúrich 1991). En castellano: *La Iglesia en diálogo y en encuentro* (Salamanca 1967); *Un reto a la fe* (Salamanca

1971); *La unión de las iglesias. Una posibilidad real* (Barcelona 1987, con K. Rahner); *Teología fundamental* (Barcelona 1987). Ha editado: *Conceptos fundamentales de teología* (Madrid 1979). Sobre su teología, cf. G. Tejerina, *Revelación y religión en la teología antropológica de H. Fries* (Madrid 1996, con prólogo de X. Pikaza).

FROHSCHAMMER, Jakob (1821-1893)

Teólogo alemán de origen católico, párroco de aldea y profesor a la Universidad de Múnich (1855), donde enseñó Filosofía y Teología. Su primera obra de importancia se titulaba *Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen* (1854), y en ella sostenía que el alma no brota directamente de un acto creador de Dios, sino que surge también, lo mismo que el cuerpo, a través de un proceso genético, impulsado por los padres. Más tarde, a pesar de las críticas recibidas, publicó *Einleitung in die Philosophie und Grundriss der Metaphysik* (1858), donde rechazaba la doctrina escolástica de la filosofía como «ancilla» o sierva de la teología. Publicó también el trabajo *Ueber die Freiheit der Wissenschaft*, donde sostenía la independencia de la filosofía respecto al magisterio eclesial. El papa Pío IX condenó sus doctrinas en el decreto *Gravissimas Inter* (182), donde, entre otras cosas, se dice:

> «Mas lo que en este asunto, a la verdad gravísimo, jamás podemos tolerar es que todo se mezcle temerariamente y que la razón ocupe y perturbe aun aquellas cosas que pertenecen a la fe, siendo así que son certísimos y a todos bien conocidos los límites, más allá de los cuales jamás pasó la razón por propio derecho, ni es posible que pase. Y a tales dogmas se refieren de modo particular y muy claro todas aquellas cosas que miran a la elevación sobrenatural del hombre y a su sobrenatural comunicación con Dios y cuanto se sabe que para este fin ha sido revelado. Y a la verdad, como quiera que estos dogmas están por encima de la naturaleza, de ahí que no puedan ser alcanzados por la razón natural y los naturales principios. Nunca, en efecto, puede la razón hacerse idónea por sus naturales principios para tratar científicamente estos dogmas. Y si esos filósofos se atreven a afirmarlo *temerariamente,* sepan ciertamente que se apartan no de la opinión de cualesquiera doctores, sino de la común y jamás cambiada doctrina de la Iglesia... La Iglesia, por su divina institución, debe custodiar diligentísimamente íntegro e inviolado el depósito de la fe y vigilar continuamente con todo empeño por la salvación de las almas, y con sumo cuidado ha de apartar y eliminar todo aquello que pueda oponerse a la fe o de cualquier modo pueda poner en peligro la salud de las almas. Por lo tanto, la Iglesia, por la potestad que le fue por su Fundador divino encomendada, tiene no sólo el derecho, sino principalmente el deber de no tolerar, sino proscribir y condenar todos los errores, si así lo reclamaren la integridad de la fe y la salud de las almas...» (DH 2850-2861).

Frohschammer no aceptó la condena papal de manera que tuvo que abandonar la enseñanza oficial de la teología. A partir de ese momento, escribió diversos trabajos sobre el origen de la religión y, en especial, sobre el poder creador de la fantasía, entendida como principio divino que se expresa en el conjunto de los fenómenos, tanto en un nivel cósmico como humano.

BIBL. *Die Phantasie als Grundprincip des Welt processes* (1877), *Ueber die Genesis der Menschheit und deren geistige Entwicklung in Religion, Sittlichkeit und Sprache* (1883) y *Ueber die Organisation und Kultur der menschlichen Gesellschaft* (1885).

G

Gadamer, Hans-Georg (1900-2002)

Hermeneuta, historiador de la cultura y filósofo alemán, profesor de la Universidad de Heidelberg. Su importancia para el pensamiento cristiano está en haber desarrollado el concepto de la «tradición». En contra del método puramente experimental de F. ↗ Bacon, Gadamer muestra que nos hallamos influidos de un modo necesario y positivo por una historia y un contexto intelectual, social y religioso del que provenimos como seres de cultura. Eso significa que no podemos partir del vacío, ni buscar un tipo de ciencia universal de carácter neutro, sin influjos externos de ningún tipo (lo que Bacon llama *idola*). Conforme a su visión, todo individuo pertenece a una sociedad y por lo tanto está inmerso dentro de una tradición que le configura. Por otra parte, todo conocimiento está modelado por la propia actitud del cognoscente (en una línea que podría vincularse a la fe).

No se puede hablar de una neutralidad «racionalista» frente al pasado, ni frente a los textos de una determinada cultura o religión (como en el caso de la lectura cristiana de la Biblia). Tampoco se puede conocer la humanidad de un modo abstracto, pues los hombres sólo se han humanizado en un proceso cultural muy concreto que, hasta el momento actual, ha tenido connotaciones religiosas. Según eso, la religión en cuanto tal no se hereda (como tampoco se hereda el lenguaje o las ideas), pero se hereda la posibilidad de tener una religión (lo mismo que se hereda la posibilidad de lenguaje o pensamiento) y, más en concreto, el espacio y entorno cultural de una determinada religión. La experiencia religiosa está fundada en una tradición constitutiva, de manera que cada creyente sólo puede aceptar y desplegar de hecho una experiencia sagrada porque así le han educado los hombres del pasado. Formando parte del despliegue de la historia, el fenómeno religioso ha de concebirse como una estructura elevada de acción y pensamiento, de vida y experiencia, que ha unificado a sociedades y personas, haciendo que puedan compartir una misma comprensión del mundo.

Desde esa base ha de entenderse la tradición cristiana, pues antes que un dato religioso de tipo trascendente, ella es un elemento antropológico: el humano nace y aprende a realizarse desde aquello que le transmiten los humanos anteriores. El ilustrado soñaba con descubrir un orden racional eterno; el revolucionario está comprometido en construir un orden distinto de justicia, que durará para siempre; pero el hombre concreto sabe que su ser y hacer siguen estando determinados por la historia (es decir, por una tradición). El hombre es tradición y lo es por comunidad e historia: su experiencia y su verdad sólo pueden realizarse desde un campo de posibilidades que le vienen dadas por su propio grupo, desde el pasado de la historia. Por eso, en el principio de la vida humana emerge la *autoridad del pasado,* tal como es asumida y transmita por un grupo cultural: «Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con énfasis particular: la *tradición.* Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido tiene poder sobre nuestra acción y nuestro pensamiento» (*Verdad y Método* I, Salamanca 1977, 337).

Ciertamente, debemos rechazar la *idolatría de una tradición* que quiere convertirse en norma indiscutible y que dice sólo es verdadero un tipo clásico de comprensión de la realidad. Pero debemos añadir que el pensamiento y la obra de los hombres sólo puede comprenderse partiendo de una *tradición positiva* que le ofrece un pasado y un contexto de significados comparti-

dos, que se concretan en un idioma y en los símbolos culturales asumidos por el grupo. La razón que se esclaviza en un pasado se anquilosa; pero aquella que pretende negar su pasado se destruye.

Entendido así, la hermenéutica de Gadamer puede volverse muy importante para el estudio del pensamiento cristiano, vinculado no sólo a la revelación de Dios en Cristo sino a la tradición eclesial de la fe y de la vida cristiana.

BIBL. *Verdad y Método* II (Salamanca 2002); *El giro hermenéutico* (Madrid 1990); *El inicio de la sabiduría* (Barcelona 2001); *Acotaciones hermenéuticas* (Madrid 2002); *El problema de la conciencia histórica* (Madrid 2003); *La herencia de Europa* (Barcelona 2000).

GAFO, Javier (1936-2001)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Estudió Biología y Teología, y ha sido profesor de la Universidad Pontificia de Comillas. Ha enseñado Teología Moral y se ha especializado en el comienzo y final de la vida humana, dedicándose de un modo especial a los problemas de bioética. Ha mantenido un diálogo ejemplar con las ciencias y con la doctrina de la Iglesia, destacando la necesidad de que científicos y teólogos sigan buscando juntos, al servicio de los valores humanos y de la dignidad de la persona.

BIBL. *El aborto y el comienzo de la vida humana* (Santander 1981): *Eugenesia, una problemática moral reactualizada* (Madrid 1985); *La eutanasia. El derecho a una muerte humana* (Madrid 1989); *Diez palabras clave en bioética* (Estella 1993). Ha dirigido muchas obras colectivas, como: *Homosexualidad, ciencia y conciencia* (Santander 1981); *La fecundidad artificial: ciencia y ética* (Madrid 1985); *Ética y ecología* (Madrid 1991); *Procreación y muerte humana asistida. Aspectos técnicos y legales* (Madrid 1989). Sobre el desarrollo y sentido de su vida cristiana, cf. *Las siete palabras de Javier Gafo* (Madrid 1995).

GALILEA, Segundo (n. 1928)

Teólogo católico chileno. Ha sido uno de los iniciadores de la teología de la liberación (con ↗ Comblin, Gutiérrez y Segundo). Ha considerado a los pobres no sólo como objeto, sino como sujeto de la evangelización: ellos son los verdaderos portadores del mensaje de Dios y del evangelio de Jesús en medio de un mundo que tiende a cerrarse en sí mismo. Ha puesto de relieve la necesidad de vincular el compromiso liberador con una experiencia contemplativa, abierta al encuentro con Dios, por medio de los otros. Desde esa perspectiva ha destacado la hondura divina de la vida humana, experimentada como lugar de encuentro personal en gratuidad. Ha insistido en la importancia de la teología y experiencia espiritual, recuperando y reformulando la experiencia de los grandes místicos desde una perspectiva nueva de liberación.

BIBL. *Pascua de liberación: espiritualidad de la cruz habitada* (Madrid 1993, en colaboración con J. Sobrino); *El discipulado cristiano* (Madrid 1993); *Tentación y discernimiento* (Madrid 1991); *Espiritualidad de la esperanza* (Madrid 1998); *La amistad de Dios: el cristianismo como amistad* (Madrid 1997); *El alba de nuestra espiritualidad: vigencia de los Padres del desierto en la espiritualidad contemporánea* (Madrid 1986); *El futuro de nuestro pasado: los místicos españoles desde América Latina* (Madrid 1985); *Religiosidad popular y pastoral* (Madrid 1979).

GALILEO GALILEI (1564-1642)

Físico y pensador católico italiano, uno de los fundadores de la ciencia moderna. Enseñó en la Universidad de Padua, que pertenecía a la República de Venecia, donde gozó de mucha libertad. Se traslada después a la Universidad de Pisa y presentó sus descubrimientos físicos y astronómicos ante el Colegio Pontificio de Roma, que le escuchó con asentimiento, pero a partir del año 1611 recibió diversos ataques de la Inquisición, pues algunos teólogos pensaron que su hipótesis de que la tierra gira en torno al sol (↗ Copérnico) iba en contra del libro de Josué (Ms 10,12-24), donde se supone que es el sol el que gira en torno a la tierra (como afirmaba la astronomía anterior). Por eso se vio obligado a defender su «ortodoxia» con razones. A pesar de ello fue condenado por primera vez por la Inquisición de Roma en febrero del año 1616, aunque esa condena, formulada de un modo general, no tuvo consecuencias prácticas. Sin embargo, el proceso volvió a plantearse más tarde, convirtiéndose en uno de los acontecimientos científicos y teológicos más significativos del siglo XVII.

Éstos fueron los dos «momentos» básicos de ese proceso. 1) Por una par-

te, Galileo no logró probar científicamente la rotación de la tierra en torno al sol, como le pedían sus adversarios, pues esa prueba se logrará sólo después de más de dos siglos, con el péndulo de Foucault, el año 1851). De todas formas, la hipótesis de Galileo era científicamente la más probable y él tenía derecho a defenderla, a pesar de las posibles razones contrarias de la Biblia. 2) Por otra, la Iglesia intentó imponer sobre las ciencias unos postulados bíblicos y teológicos que carecían de verdadero fundamento religioso. La sentencia de la Inquisición del 22 de junio de 1633 (que condenaba a Galileo a prisión perpetua, aunque fue inmediatamente conmutada, de manera que pudo vivir en libertad) constituye uno de los equívocos más significativos del pensamiento cristiano. Galileo aceptó la condena (sin estar convencido de ella) y siguió investigando sobre el tema de la tierra y del sol. La Iglesia posterior tuvo que retractarse, y lo ha hecho de un modo gradual. Los últimos papas, desde Pío XII hasta Benedicto XVI han rendido homenaje a Galileo, aunque el tema de fondo (relación entre la ciencia y la fe) sigue pendiente en diversos campos, desde la física hasta la biología.

BIBL. *Opere complete* I-XV (Florencia, 1842-1852). Sobre las implicaciones filosóficas y teológicas del «caso Galileo», cf. J. Ortega y Gasset, *En torno a Galileo,* en *Obras completas* V (Madrid 1951); W. R. Sea, *Galileo en Roma: crónica de 500 días* (Madrid 2003).

GALINO CARRILLO, Ángeles (n. 1915)

Investigadora y dirigente católica española, nacida en Barcelona. Fue la primera mujer que ocupó en España una cátedra universitaria por oposición (en la Universidad de Madrid, donde enseñó hasta su jubilación). Sus primeros pasos en esta universidad los dio en los años 30, cuando frecuentaba la Liga Femenina de Orientación y Cultura, organización universitaria impulsada por la Institución Teresiana, que alentaba la cultura de las mujeres y en la que, según confesión propia, se contagiaba la ilusión por estudiar y aprender. Vertió su actividad docente e investigadora en libros y artículos de Historia de la Educación y en otras áreas como la formación del profesorado, la condición social de las mujeres, educación en valores, educación intercultural, etc. Como Directora General de Enseñanza Media y Profesional (del Estado español) tuvo especial protagonismo en la Ley de Educación española de 1970. Pertenece a la Institución Teresiana, de la que llegó a ser directora general; es una mujer de pensamiento abierto y universal que ha sabido poner a la persona en el centro del proceso educativo. Ha dedicado particular atención a los problemas de la mujer moderna.

BIBL. *Los tratados de educación de príncipes* en los siglos XVI y XVII (CSIC, Madrid 1946); *Nuevas fuentes para la historia de la educación española* (1951); *Pensadores pedagógicos contemporáneos* (Madrid 1951); *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna* (CSIC, Madrid 1953); *Historia de la Educación* (Madrid 1960); *La mujer en el mundo de hoy* (Madrid 1963); *Pedagogía e Historia* (Madrid 1966); *María y la Mujer hoy, en la Iglesia y en la sociedad* (Madrid 1980); *Historia de los sistemas educativos contemporáneos* (UNED, Madrid 1982); *La educación intercultural en el enfoque y desarrollo del curriculum* (Madrid 1990).

(con C. Morano y F. Rosique)

GALOT, Jean (1919-2008)

Teólogo católico belga, de la compañía de Jesús. Fue profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, donde ha desarrollado una teología de tipo tradicional, fiel en la forma al Concilio Vaticano II, pero contrario a sus innovaciones cristológicas. Fue significativo en el ámbito teológico de lengua castellana un trabajo titulado «La Filiation divine du Christ. Foi et interprétation» (*Gregorianum* 58 [1977] 239-275), donde acusaba a tres teólogos hispanos (↗ Sobrino, González Faus, Pikaza), dos de ellos jesuitas como él, Sobrino y González Faus) de serias desviaciones cristológicas. A su juicio, esos autores optaban por una cristología no calcedonense, interpretando la divinidad de Jesús de forma antropológica. Ese trabajo y otros han sido publicados en sus dos libros de cristología (*¡Cristo! ¿Tú quién eres?: Cristología I*, Toledo 1982; *Jesús, liberador: cristología* II, Toledo 1982). Galot ha publicado también otras obras de corte bíblico y dogmático, que ponen de relieve el valor de la intensa experiencia de Dios, al servicio de la Iglesia establecida. Entre ellas se puede destacar *La conciencia de Jesús* (Bilbao 1973); a juicio de Galot, Jesús tiene conciencia

de sí como Hijo eterno de Dios. Según eso, la conciencia que tiene de sí mismo, como enviado divino, que invoca a Dios como Padre, es la del mismo Hijo eterno de Dios, persona divina, encarnado en Jesús. Eso significa que la persona divina de Jesús se realiza y despliega en forma humana, pero manteniendo siempre su conciencia eterna de filiación. No todos los teólogos están de acuerdo con esta interpretación de la conciencia de Jesús, pues, según ella, parece que no existe lugar para una auténtica encarnación. Pero ella es digna de ser recordada.

BIBL. Cf. también *El Cristo de nuestro tiempo* (Madrid 1980); *Eucaristía, misterio y vida* (Estella 1972); *Hacia una nueva cristología* (Bilbao 1972); *La Iglesia y la mujer* (Bilbao 1968); *Nuestro Padre que es amor* (Salamanca 2005).

GALTIER, Paul (1872-1961)

Teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma. Elaboró una teología de tipo patrístico y espiritual, aunque abierta a las grandes cuestiones dogmáticas, discutidas en su tiempo. Fue colaborador habitual de la revista *Gregorianum* y autor de algunas de las entradas más significativas del *Dictionnaire de théologie catholique*.

BIBL. *De paenitentia tractatus dogmatico-historicus* (Roma 1950); *De Incarnatione et Redemptione* (Roma 1926). Han sido clásicos sus estudios sobre la Trinidad y el Espíritu Santo: *De SS. Trinitate in se et in nobis* (París 1933); *L'Habitation en nous des trois Personnes* (Roma 1950); *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946). Pero su trabajo más influyente en teología ha sido el titulado: *L'unité du Christ: être, personne, conscience* (París 1939), donde, siguiendo la tradición más jesuítica, afirma la plena humanidad de Jesús, de manera que se puede hablar en él de una conciencia humana.

GAMBRA, Rafael (1920-2004)

Filósofo católico español, de tendencia tradicionalista. Se alistó como voluntario en los tercios navarros en la guerra del 1936-1939, ganando muchas condecoraciones. Tras la guerra, estudió Filosofía en la Universidad de Madrid y trabajó después como funcionario del Estado en el Instituto «Príncipe de Viana» de Pamplona y como profesor de instituto de enseñanza media de Madrid. Escribió varios manuales de filosofía que han sido muy utilizados en colegios de enseñanza media, en los que identifica el destino de España con el catolicismo.

BIBL. *Curso elemental de filosofía* (Madrid 1974); *Historia de la filosofía y de la ciencia* (Madrid 1967); *Historia sencilla de la filosofía* (Madrid 1981); *La cristianización de América* (Madrid 1992); *Guerra realista* (Pamplona 1983); *Monarquía social y representativa en el pensamiento tradicional* (Madrid 1973); *El silencio de Dios* (Madrid 2006); *Tradición o mimetismo* (Madrid 1976). Ha defendido una ideología carlista tradicional y ha sido uno de los valedores de monseñor M. Lefebvre en España.

GANTE, Pedro de (1479-1572)

Educador católico de la Orden de San Francisco. Se llamaba Pieter van der Moere, pero se le conoce como Fray Pedro de Gante, por la zona de su origen (en Flandes, actual Bélgica). Parece que era pariente de los emperadores de la casa de Augsburgo, pero permaneció siempre como hermano lego. Fue de los franciscanos que el emperador Carlos V pidió para que fueran como misioneros a las nuevas tierras de México (año 1522), donde vivió cincuenta años (hasta su muerte). Aprendió la lengua náhuatl y fundó la escuela de San José de Belén, junto al Convento de San Francisco de la ciudad de México, adoptando los métodos de enseñanza del lugar. Hacia el año 1525 compuso una *Doctrina Christiana en Lengua Mexicana,* utilizando para ellos los jeroglíficos y medios pictográficos de la cultura náhuatl. Fue beatificado el año 1988, como ejemplo de misionero que asume, al menos inicialmente, la cultura de las personas a las que quiere evangelizar.

BIBL. *Catecismo en pictogramas de Fr. Pedro de Gante* (ed. J. Cortes, Madrid 1987); *Doctrina Christiana en Lengua Mexicana. Per signum crucis. Icamachiotl cruz yhuicpain toya chua Xitech momaquixtili Totecuiyoc diose. Ica inmotocatzin. Tetatzin yhuan Tepilizin yhuan Spiritus Sancti. Amen Jesús* (México 1547; edición moderna México 1981); *Cartas, versos religiosos en mejicano* (ed. Joaquín García Icazbalceta, *Códice franciscano*, México 1941).

GARCÍA BACCA, David (1901-1992)

Traductor, teórico de la ciencia y filósofo español de origen católico. Cursó los estudios sacerdotales con los Padres Claretianos, ordenándose de presbítero el año 1925. Se especializó después en

Lógica y Filosofía de la Ciencia, en varias universidades europeas, doctorándose con un trabajo titulado *Ensayo sobre la estructura lógico-genética de las ciencias físicas* (Barcelona 1935). En su primera etapa, hasta la Guerra Civil española (1936-1939), enseñó ya en la Universidad de Barcelona y escribió, en castellano y catalán, diversos trabajos que han sido muy valorados por filósofos y científicos. En el tiempo de la guerra se distanció de la política franquista y, abandonando el ministerio sacerdotal, se exiló en América del Sur, donde fue profesor de Filosofía en varias universidades, especialmente en la Central de Caracas, obteniendo la nacionalidad venezolana (año 1952). Tras la muerte de Franco volvió varias veces a España, donde mantuvo contactos con su amigo V. ↗ Muñoz Delgado. Sus libros de lógica han sido utilizados como manuales en diversas universidades de Europa y América. También han sido, y siguen siendo, muy valoradas sus traducciones de textos clásicos de la filosofía, tanto del griego (presocráticos, obra completa de Platón, Aristóteles, Euclides Plotino) como del alemán (Kant, Hegel, Marx, Heidegger, etc.).

Le ha interesado el tema religioso, como tuve ocasión de comprobar en sus diálogos con el profesor V. Muñoz.

BIBL. *Assaigs moderns per a la fonamentació de les matemàtiques* I-II (Barcelona 1933-1934); *Introducció a la logística amb aplicacions a la filosofía i a les matemàtiques* I-II (Barcelona 1934); *Lógica matemática* I-II (Barcelona 1934-1935); *Invitación a filosofar* I-II (México 1940-1942); *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas* (Bergson, Husserl, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead) I-II (Caracas 1947); *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx* (México 1974); *Vida, muerte, inmortalidad* (Caracas 1983); *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral* (Barcelona 1984); *Infinito, transfinito, finito* (Barcelona 1984); *Transfinitud e inmortalidad* (Caracas 1984); *Qué es dios y Quién es Dios* (Barcelona 1986); *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica* I-II (México 1988-1989).

GARCÍA BACHMANN, Mercedes (n. 1963)

Teóloga luterana argentina. Es doctora en Teología por la Universidad de Chicago y se ha especializado en el estudio de la Biblia Hebraica. Es Pastora de la Iglesia Evangélica y profesora (decana, de 2004 a 2008) del ISEDET (Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos) de Buenos Aires. Ha publicado con N. E. Bedford y M. Strizzi dos libros: *El mundo palpita. Género, economía y teología* (Buenos Aires 2006) y *Puntos de Encuentro* (Buenos Aires 2005). Son libros interdisciplinares donde las autoras, entre las cuales se encuentran psicólogas, sociólogas, antropólogas, filósofas, consejeras familiares, historiadoras, teóricas literarias, biblistas y teólogas, deconstruyen y modifican la visión oficial del cristianismo, pero no expulsan ni a Jesús ni a los discípulos varones de la mesa, sino que los invitan a un diálogo distinto del que suele hacerse en un universo androcéntrico. Una particularidad del *ethos* del grupo formado en torno al ISEDET es el desarrollo de un diálogo multifacético entre mujeres, desde una perspectiva cristiana y feminista. Ha colaborado con I. Gómez-Acebo en *Relectura del Éxodo,* Bilbao 2006, 215-263.

GARCÍA BARÓ, Miguel (n. 1953)

Filósofo católico, especializado en el análisis fenomenológico de los diversos niveles de la realidad, con una dedicación especial a las dimensiones trascendentes de la vida. Dirige la colección *Hermeneia* (de Ediciones Sígueme, Salamanca), impulsando a partir de ella, desde la Universidad de Comillas (Madrid), donde enseña, una experiencia filosófica que recupera y potencia el sentido espiritual de la vida humana, en línea de cristianismo. Se ha interesado por la problemática de la teodicea, tal como se expresa sobre todo en los filósofos judíos, a quienes ha dedicado diversos estudios. El método de su filosofía es estrictamente racional, en línea fenomenológica, pero su misma racionalidad se abre hacia la descripción y el análisis de las dimensiones religiosas de la realidad, desde una perspectiva de fidelidad a lo real y de compromiso de justicia, al servicio del hombre. García-Baró es quizá el filósofo cristiano más significativo de la actualidad, en lengua castellana.

BIBL. *La verdad y el tiempo* (Salamanca 1993); *Categorías, intencionalidades y números* (Madrid 1993); *Ensayos sobre lo absoluto* (Madrid 1993); *Edmund Husserl* (Madrid 1997); *Introducción a la teoría de la verdad* (Madrid 1999); *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (Madrid 1999); *El dolor, la verdad y el bien* (Salamanca 2006); *La com-*

pasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judíos (Salamanca 2007); *Pensar la compasión* (Madrid 2008).

García Bazán, Francisco (n. 1940)

Historiador y filólogo de origen español (nacido en Málaga) y afincado en Argentina, donde es profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad J. F. Kennedy y catedrático de la Universidad Nacional de Cuyo. Es Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Buenos Aires). Es un especialista en los temas vinculados con los orígenes culturales del cristianismo (gnosticismo, neoplatonismo...) y así lo muestran sus libros, muchos de ellos publicados en Argentina.

Bibl. *Filosofía comparada de Oriente y Occidente* (1972); *Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico* ([2]1978); *Plotino y la gnosis* (1981); *Neoplatonismo y Vedânta. La doctrina de la materia en Plotino y Sankara* (1982); *Neoplatonismo, gnosticismo, cristianismo* (1986); *René Guénon y el ocaso de la metafísica* (1990); *Plotino. Sobre la trascendencia divina: sentido y origen* (1992); *El cuerpo astral* (1992); *Presencia y ausencia de lo sagrado en Oriente y Occidente* (2001); *La concepción pitagórica del número y sus proyecciones* (2005); *Jesús el Nazareno y los primeros cristianos. Un enfoque desde la historia y la fenomenología de las religiones* (2006). Entre los libros publicados en España, cf. *Oráculos caldeos. Numenio de Apamea* (Madrid 1991); *Aspectos inusuales de lo sagrado* (Madrid 2000); *El estudio de la religión* (con F. Díaz de Velasco, Madrid 2002); *Judas. Evangelio y biografía* (Madrid 2007); *La Gnosis Eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I-III (Madrid 2003ss). F. García Bazán es uno de los editores de los *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III (Madrid 2000-2007). El profesor García Bazán ha mostrado siempre un gran respeto hacia la novedad cristiana, que se funda y se expresa, a su juicio, en experiencia histórica de la resurrección de Jesús.

García Cordero, Maximiliano (n. 1921)

Exegeta, historiador y teólogo católico español, de la Orden de los Dominicos. Ha sido quizá el investigador con mayor conocimiento lingüístico y cultural de los idiomas y del trasfondo histórico de la Biblia de todo el siglo xx, en lengua castellana, y así ha desarrollado un largo magisterio en la Facultad de Teología de San Esteban y en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde ha enseñado a lo largo de cuarenta años. Sus métodos exegéticos, centrados en el estudio histórico y filológico de los textos, vinculan una gran fidelidad a los contenidos dogmáticos tradicionales del cristianismo, con una intensa apertura crítica a los condicionamientos histórico-culturales en los que ese dogma ha surgido. Sus obras siguen siendo importantes para el mejor conocimiento de la vida y cultura del entorno bíblico, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

Bibl. Además de su actualización de la traducción de la Biblia de Nácar-Colunga (Madrid 1944) y de las introducciones, notas y comentarios a más de la mitad del Antiguo Testamento, en *Biblia Comentada* I-IV (Madrid 1960-1967), cf. *Jesús, he aquí el hombre* (Madrid 1996); *Esperanza del más allá a través de la Biblia* (Salamanca 1992); *Poema babilónico de la creación* (Madrid 1981); *La Biblia y el legado del Antiguo Oriente* (Madrid 1977); *Teología de la Biblia* I-III (Madrid 1970-1972); *Problemática de la Biblia* (Madrid 1971).

García Fernández, Ciro (n. 1939)

Teólogo católico español, de la Orden de los Carmelitas Descalzos. Ha estudiado en Roma y ha enseñado Teología y Espiritualidad en la Universidad de Deusto-Bilbao y en la Facultad de Teología de Burgos, siendo varias veces Provincial de los Carmelitas de Castilla. Ha fundado su pensamiento en la revelación del misterio de Dios, entendida como fuente de divinización, y el despliegue histórico del hombre, en un camino espiritual marcado por las grandes fuentes de la teología del Carmelo (↗ Teresa de Jesús y Juan de la Cruz). Ha renovado el estudio de la espiritualidad desde la situación del hombre del siglo xx, reformulando así la experiencia evangélica y contemplativa en diálogo con las diversas confesiones cristianas y, sobre todo, con la problemática del hombre actual.

Bibl. *Corrientes nuevas de Teología Espiritual* (Madrid 1971); *Corrientes y movimientos actuales de espiritualidad* (Madrid 1987); *Edith Stein o la búsqueda de la verdad* (Burgos 1998); *La mística del Carmelo* (Burgos 2002); *Teología espiritual contemporánea. Corrientes y perspectivas* (Burgos 2002).

García López, Félix (n. 1944)

Sacerdote y biblista católico español, doctor en Ciencias Bíblicas por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Realizó un trabajo de posgrado en la

Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén. Enseñó en las Universidades Gregoriana y Lateranense de Roma. Actualmente es Catedrático de Antiguo Testamento en la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha escrito varias entradas del G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Grand Rapids 1980) y diversos *Cuadernos Bíblicos* (París y Estella, en francés y en castellano), como *Deuteronomio: una ley predicada* (CB 63, Estella 1989). Su publicación más importante es *El Pentateuco* (Introducción al Estudio de la Biblia, Estella 2003), que es la mejor visión de conjunto que existe actualmente sobre el principio de la Biblia Hebrea. F. García parte del texto canónico, valorando más su forma actual que lo que está detrás de ella, integrando, en la medida de lo posible, los estudios sincrónicos y diacrónicos; analiza la Biblia desde el punto de vista literario y teológico, sin descuidar su trasfondo histórico; en esa línea, tiende a defender una redacción tardía de los textos. Ha escrito también una presentación y comentario al *Éxodo* (Bilbao 2007).

García Martínez, Florentino (n. 1942)

Historiador y exegeta católico español. Estudio teología en el Seminario de Sigüenza, en la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas y en el Instituto Bíblico de Roma. Se ha especializado en la literatura de Qumrán y en el judaísmo intertestamentario, enseñando en las universidades de Groninga (Países Bajos), donde ha sido director del Instituto Qumrán, y en la de Lovaina (donde es ya emérito).

Bibl. Su libro más importante es la traducción y edición científica de los *Textos de Qumrán* (Madrid 1992), con presentación literaria y temática en *Literatura judía intertestamentaria* (Estella 1996, 15-241). Cf. también *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid 1982) y *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (con J. ↗ Trebolle, Madrid 1994).

García Morente, Manuel (1886-1942)

Filósofo español e historiador de la cultura, formado en Francia y después en la Institución Libre de enseñanza, en un ambiente no cristiano, influido por el pensamiento de ↗ Kraus y de Kant. Era profesor de la Universidad Complutense de Madrid, especialista en fenomenología, pero fue destituido de su cátedra, al comienzo de la Guerra Civil española, convirtiéndose en ese contexto al catolicismo (año 1936). Estaba viudo, habían matado a varios de sus familiares y se hallaba en París, esperando la llegada de sus hijas y sus nietos. Así descubre su cambio:

> «En la soledad de mi cuarto, sentí un profundo consuelo que descendía sobre mí: una paz como intemporal y eterna envolvía mi alma y una especie de voz interior, muy suave y cariñosa, me invitaba a confiar en la bondad infinita de Dios. Recordé entonces, una por una, las oraciones de mi infancia, que, sin yo darme cuenta, empezaron a fluir de mis labios. Acudió a mi mente la imagen bendita de Nuestro Señor Jesucristo, llamándome como llamaba y llama siempre a todos los que sufren y lloran para darles el consuelo inefable de su divina palabra y de su amor inextinguible».

Tras su conversión, pasó un tiempo exilado en Argentina, enseñando en la Universidad de Tucumán, pero el año 1938 volvió a España, a la zona dominada por los «nacionales», iniciando su preparación para el sacerdocio en el Monasterio Mercedario de Poio (Pontevedra), donde se guardaba y guarda su memoria, como he constado viviendo allí. En ese momento se inició en el pensamiento tomista, pero no pudo culminar su cambio filosófico, y crear un obra de pensamiento propio, pues murió pronto. Poco después de su muerte, ↗ Zaragüeta publica sus *Fundamentos de filosofía*.

Bibl. Además de sus traducciones de textos clásicos de la filosofía, cf. *El mundo del niño* (Madrid 1928); *Ensayos sobre el progreso* (Madrid 1932); *Ensayo sobre la vida privada* (Madrid 1935); *El ámbito anímico* (Madrid 1935). Cf. M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote* (Madrid 1956).

García Roca, Joaquín (n. 1943)

Teólogo y analista social católico español. Ha estudiado en la Pontificia de Salamanca y en la Gregoriana de Roma. Ha enseñado en la Universidad Centroamericana del Salvador y en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Valencia. Se ha interesado por la realidad concreta del hombre amenazado y marginado de la sociedad industrial. Ha trabajado de un modo intenso al servicio de la solidaridad, en contacto direc-

to con la vida de los marginados, los excluidos y rechazados del orden social dominante. Su discurso teológico ha brotado siempre del contacto con la realidad; no es un teólogo de oficio, sino un cristiano que reflexiona desde aquello que ve y que toca, volviendo a las raíces del evangelio, para iluminar de esa manera la realidad y buscar un cambio en línea de justicia social.

BIBL. *Estructura y organización de los servicios sociales* (Valencia 1983); *Diagnóstico y demandas del cambio sociocultural* (Madrid 1988); *Contra la exclusión: responsabilidad pública e iniciativa social* (Santander 1995); *La dimensión pública de la fe* (Santander 1989); *El Dios de la fraternidad* (Santander 1990); *En tránsito hacia los últimos: crítica política del voluntariado* (Santander 2001); *Paisaje después de la catástrofe: códigos de la esperanza* (Santander 2003).
WEB: http://jgarciar.blogs.uv.es

GARDEIL, Ambroise (1859-1931)

Teólogo católico francés de la Orden de los Dominicos. Enseñó en Le Saulchoir y fue uno de los colaboradores principales del *Dictionnaire de théologie catolique*. Ha sido el fundador y/o principal inspirador del método teológico predominante de la nueva escuela dominicana, partiendo de las bases de la tradición tomista, pero adaptada al mundo moderno, en una línea que asumirán, entre otros, ↗ Chenu y Congar. Son modélicos sus trabajos sobre la inhabitación de Trinidad en la vida de los creyentes, de manera que por ellos hemos podido pasar de una teología ontológica, cerrada en sí, a una teología de tipo existencial, que se expresa y despliega en la presencia de Dios en la vida de los hombres.

BIBL. *Les dons de l'Esprit saint et les saints dominicains* (París 1903); *La crédibilité et l'apologétique* (París 1908); *Le donné révélé et la théologie* (París 1910); *La structure de l'âme et l'expérience mystique* I-II (París 1927); *La vraie vie chrétienne* (París 1935).

GARIJO-GUEMBE, Miguel María (1935-1996)

Teólogo católico vasco. Se doctoró en el Instituto Oriental de Roma con un trabajo dirigido por ↗ Orbe sobre la *Pneumatología de Orígenes*. Fue profesor en la Facultad de Teología de Vitoria (1964-1971) y en la Universidad Pontificia de Salamanca (1971-1982), donde fue director del *Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII*. Desde 1982 hasta su muerte fue catedrático de la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, donde fue decano (1991-1993) y director del Instituto Ecuménico (desde el año 1992). Fundamentó su teología en el estudio y actualización de la tradición patrística, que le permitió elaborar una nueva eclesiología (abierta a las diversas tradiciones de las iglesias), promoviendo, al mismo tiempo, un amplio diálogo ecuménico, tanto desde España (Salamanca) como en Alemania (Münster). Sus compañeros y amigos le recordamos como un hombre cordial, comprometido al servicio cristiano de la comunicación de carismas y ministerios en la Iglesia.

BIBL. *Pneumatología origeniana* (Vitoria 1965); «Aspectos de la pneumatología origeniana», *Scriptorium Victoriense* 13 (1966) 65-86, 121-171; «Bibliografía sobre la Trinidad en la teología ortodoxa», *Estudios Trinitarios* 11 (1977) 369-444; *La confesión de fe de Augsburgo ayer y hoy. Congreso internacional luterano-católico. Salamanca 1980* (Salamanca 1981); *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche* (Düsseldorf 1988; vers. cast. *La comunión de los santos. Fundamento, esencia y estructura de la Iglesia*, Barcelona 1991).

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald (1877-1964)

Teólogo católico francés de la Orden Dominicana. Enseñó en Le Saulchoir y en la Universidad de Santo Tomás de Roma. Asumió y renovó la tradición tomista, poniendo de relieve la unidad de todas las disciplinas teológicas. Quiso superar el riesgo del modernismo, sin volver a posturas simplemente tradicionales (anteriores), sino a través de una más honda reflexión teológica sobre el acto de fe. Ha sido sobre todo un maestro de espiritualidad.

BIBL. *Le sens comun* (París 1909); *Dieu. Son existence et sa nature* (París 1914); *De Revelatione* (Roma-París 1918); *Perfection chrétienne et contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix* (París 1923); *Le sens du mystère chez St. Thomas* (París 1934). Su obra más extensa y documentada es el *Commentarius in Summam Theologiae S. Thomae* I-VII (Roma-Turín-París 1938-1954).

GEBARA, Ivone (n. 1944)

Teóloga católica brasileña, de las Hermanas de Nuestra Señora. Ha estu-

diado en la Universidad Católica de São Paulo y en la de Lovaina, y desde 1973 hasta 1989 ha enseñado filosofía y teología en el centro teológico de Recife. Ha vinculado el estudio del mal, desde una perspectiva hermenéutica, en la línea del pensamiento de P. ↗ Ricoeur. Es una de las voces más respetadas del pensamiento cristiano latinoamericano. Ha sido varias veces censurada por Vaticano, desde que el año 1993-1994 hizo unas declaraciones sobre el aborto, desde la perspectiva de la mujer. Escribió bajo la dirección de A. ↗ Gesché una tesis doctoral titulada: *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres* (Madrid 2002), trazando así un tema que ha marcado todo su discurso teológico. La experiencia del mal, realizado o sufrido por mujeres, se ha interpretado tradicionalmente desde un enfoque religioso patriarcal, a través de una metafísica caracterizada por un dualismo jerárquico y por el silencio de las mujeres, que no tienen voz en la Iglesia y en la teología. En contra de eso, I. Gebara ha puesto de relieve la necesidad de dar voz a las mujeres, para descubrir y superar un tipo de opresión que les afecta y destruye y que se oculta no sólo en los prostíbulos, sino también en las familias y en los conventos, en las iglesias y en las teologías. Desde una óptica religiosa, hablar del mal es hablar también de Dios, de un Dios crítico con el dominio patriarcalista. Impulsada por este convencimiento, Gebara ha sido una de las iniciadoras de la Teología Feminista en América Latina. Ella ha puesto de relieve la necesidad de superar el modelo androcéntrico de la Institución Eclesiástica, elaborando un discurso feminista a partir de las mujeres pobres y excluidas, en una perspectiva en la que asume los principios básicos de la Teología de la Liberación, al servicio de todos (mujeres y hombres). Eso implica, a su juicio, la superación de las estructuras actuales de la Iglesia católica, que debe transformar su discurso teológico y eclesial, a partir del evangelio, en diálogo con los movimientos de liberación, poniendo de relieve la exigencia de fidelidad a la tierra (en una línea ecofeminista).

Así lo muestra también *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión* (Madrid 2000), donde I. Gebara desmonta los principios de la teología patriarcal, que ha servido para legitimar la subordinación de las mujeres y la destrucción de la naturaleza; en contra de eso, ella propone la creación de espacios de libertad y de justicia, partiendo de los mismos pobres (y de las mujeres), que no son temas a tratar sino sujetos teológicos, capaces de recrear y hacer fecunda la teología. No se trata de un proyecto voluntarista y separado de la vida, sino de un programa integral de reflexión y cambio social, como indica su texto *La sed de sentido. Búsqueda ecofeministas en prosa poética* (Montevideo 2002).

BIBL. *Cultura e relações de Gênero* (São Paulo 2001); *Pour liberer la Théologie. Variations autour de la pensée féministe* (Québec 2002). En esa línea se sitúa su *Teologia em ritmo de mulher y Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas* (São Paulo 1994; versión cast. *Teología a ritmo de mujer*, Madrid 1995), que es un programa de reflexión feminista, abierta a la liberación integral de hombres y mujeres.

GEFFRÉ, Claude (n. 1926)

Teólogo católico francés de la Orden de los Dominicos. Ha enseñado en el Instituto Católico de París y ha dirigido la colección *Cogitatio Fidei* de Editions du Cerf (París), ejerciendo así un gran influjo en el pensamiento católico de lengua francesa. Partiendo de una sólida formación tomista, ha reflexionado sobre el sentido de la fe, que ha de entenderse en el contexto de las diversas interpretaciones posibles de la realidad, desde un punto de vista racional y vivencial, personal y social, al servicio de la libertad y plenitud humana. Desde esa base ha estudiado el pluralismo de las religiones, poniendo de relieve la necesidad de un nuevo paradigma teológico que sea capaz de situar la verdad bíblica (cristiana) en el contexto de una interpretación dialogal de la revelación de Dios y de la historia humana, que es única, siendo esencialmente múltiple. En los últimos años, P. Geffré ha venido siendo sometido a una investigación por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, a causa de su forma de entender el pluralismo religioso.

BIBL. *Profession Théologien. Quelle pensée chrétienne pour le* XXI *siècle?* (París 1999); *Croire et interpréter. Le tournement herméneutique de la Théologie* (París 2001); *De Babel à Pentecôte. Essais de théologie interreli-*

gieuse (París 2006). En castellano: *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Madrid 1984).

GELABERT, Martín (n. 1948)

Teólogo católico español de la Orden de los Dominicos. Ha estudiado en Friburgo (Suiza) y enseña en la Facultad de Teología de Valencia. Ha puesto de relieve el carácter vital y humano de la revelación, elaborando así una antropología teológica fundada en la experiencia de la gracia entendida como principio de elevación del hombre.

BIBL. *Experiencia humana y comunicación de fe* (Madrid 1983); *Esbozo de una teología de la gracia* (Madrid 1985); *Valoración cristiana de la experiencia* (Salamanca 1990); *Gracia. Gratis et amore* (Salamanca 2003); *Teología dialógica. Ante la fe desafiada* (Salamanca 2004).

GELASIO, Papa († 496)

Diplomático y teólogo de origen africano, fue obispo de Roma del 492 al 496 y su memoria está vinculada a la excomunión del patriarca Acacio de Constantinopla, al que consideraba monofisita. Esto provocó no sólo un cisma (que, por lo demás, duró poco tiempo), sino, sobre todo, el rechazo del emperador bizantino, Anastasio, que se consideraba portador no sólo del poder político, sino también del religioso.

1. *Una carta que marca el pensamiento político cristiano*

En este contexto, para superar la visión de un poder único (de tipo césaropapista), el papa Gelasio dirigió al emperador una carta que se encuentra en la base de la teología política de la Iglesia de Occidente, defendiendo en ella la existencia de dos autoridades (en la línea de lo que más tarde se llamará la teoría de las dos espadas).

> Dos son en realidad, o augusto emperador, los poderes por los cuales este mundo está principalmente dirigido: *la autoridad sagrada* de los pontífices *(auctoritas sacrata pontificium)* y la *potestad de los reyes (regalis potestas)*. Entre esos dos poderes, el de los sacerdotes es mucho más grande, pues ellos deberán responder ante el juicio divino de los mismos reyes humanos. En efecto, tú sabes, hijo clementísimo, que aunque seas el primero en dignidad entre los hombres, te sometes sin embargo devotamente a los que están puestos al frente de las realidades divinas y les pides lo que sirve para tu salvación y reconoces que en la recepción de los sacramentos celestes y en su administración te corresponde someterte al ordenamiento religioso y no presidirlo. Sepas, pues, que en esto dependes del juicio de ellos y no puedes querer que vengan a someterse a tu voluntad. Pero en lo que atañe al orden de la disciplina pública, sabiendo que el gobierno te ha sido conferido por disposición superior, también los mismos prelados de la religión obedecen a tus leyes, porque saben que la potestad imperial se te ha dado por disposición divina... Pues bien, si, en general, es conveniente que los corazones de los fieles se sometan a todos los sacerdotes que administran debidamente las divinas realidades, ¡cuánto mayor habrá de ser la sumisión que han de mostrar ante el prelado de aquella sede (= Roma) a quien la Suma Divinidad ha querido dar la preeminencia *(voluit preeminere)* sobre todos los sacerdotes y al que la piedad subsiguiente de toda la iglesia ha ensalzado sin interrupción...! En esto tu piedad constata claramente que nunca, nadie, en cualquier plano puramente humano ha podido elevarse hasta tener los privilegios y la autoridad creyente de aquel (= el obispo de Roma) a quien la palabra de Cristo ha puesto por encima de los demás y a quien la venerable iglesia ha reconocido siempre y siempre ha tenido como su primado *(primas)*» (Texto en Denz-H. 347, pp. 177-178).

2. *Los dos poderes*

El obispo de Roma, como prelado de la Sede que tiene preeminencia dentro de la Iglesia, se muestra independiente frente al emperador, poniendo de relieve su autonomía y su poder sagrado, dentro de una visión dualista de la realidad social. Una doctrina de este tipo hubiera sido imposible en la Iglesia de Oriente, donde el patriarca de Constantinopla se encontraba más sometido al emperador, tanto en un plano social como religioso, en una línea donde parece que sólo existe un poder. El Papa, en cambio, se independiza aquí del emperador y distingue así las dos funciones o poderes. 1) Los minis-

tros de la Iglesia, y sobre todo el Papa, tienen *auctoritas sacrata* (sagrada autoridad), como sacerdotes, administradores de los sacramentos. El Papa supone así que el movimiento mesiánico de Jesús de Nazaret (que se situaba en un plano distinto al del César, cf. Mc 12...) ha venido a convertirse en una especie de imperio sacral, que se encuentra presidido por él mismo (por el obispo de Roma), pudiendo así enfrentarse con el mismo emperador. 2) El emperador posee la *regalis potestas* (poder regio) para el gobierno de las cosas mundanas, pero no puede elevarse como poder absoluto sobre todos los restantes poderes, y menos sobre el Papa. Eso significa que el emperador o *basileus* bizantino no puede asumir la autoridad suprema, como en el fondo pretendía, pues no es pontífice, sino rey, y sólo gobierna en el plano de la disciplina pública. Por encima del emperador se eleva una autoridad más alta, propia de los pontífices, que administran los sacramentos de la salvación. Ciertamente, el texto supone que, en un plano social, el mismo emperador recibe también su potestad de Dios (de Cristo). Pero la autoridad suprema la tienen los pontífices u obispos y, por encima de todos, el Papa, a quien el mismo Cristo (según Mt 16,16-18) ha constituido *primado*.

Hay, por tanto, dos poderes diferentes (uno político, otro eclesiástico) y los dos tienen carácter religioso (también el rey es poder sagrado), pero el poder eclesiástico es más alto, pues se encuentra por encima «del orden de la disciplina pública, propia del emperador». Sobre el poder de los reyes (no para negarlo, sino para fundarlo y dirigirlo) se eleva la autoridad de los sacerdotes, presididos por el obispo de Roma, que tiene primado o preeminencia sobre las restantes iglesias. Esta formulación pone de hecho un límite a la autoridad del emperador, cerrando el paso a todo cesaropapismo extremo. Pero corre un gran riesgo de situar ambos poderes en el mismo plano. a) Por un lado, sigue concibiendo al *Rey-Emperador* como poder sagrado, signo de Dios, de manera que la obediencia que él exige, en su plano social, viene a mostrarse como servicio religioso. b) Por otro lado, *el Papa* asume para sí y para la Iglesia una autoridad jerárquica, que puede entenderse en línea de sacralidad social, en línea de poder, no de servicio evangélico (no de amor y comunión fraterna).

Así se formula e instaura el constantinismo cristiano de Occidente, con un Papa sagrado que tiende a imponerse sobre un emperador, que es también sagrado, pero que se sitúa en un plano inferior. En contra de eso, el constantinismo cristiano de Oriente eleva al emperador (con gran poder sagrado) sobre el patriarca, que tiende a convertirse en subordinado suyo. Ese documento del papa Gelasio, quizá el más importante de la historia política sagrada de Occidente, nos sitúa ante una situación paradójica. Los emperadores bizantinos han querido imponer su «poder sagrado» sobre el conjunto del orden social. Pero el obispo de Roma se le opone y, por eso, cuando exige libertad para su sede y para su función «sacerdotal», no lo hace sólo para sí, sino para la Iglesia entera (y en el fondo para la humanidad), iniciando así un proceso de «desacralización» que llevará, pasados los siglos, a la declaración de la libertad y los derechos de los ciudadanos.

En ese sentido, la actitud del Papa resulta básica para entender la historia posterior de la democracia, en Occidente y en el mundo. Pero, desde el punto de vista cristiano, ella resulta también peligrosa, pues tiende a entender la autoridad cristiana (que según el evangelio es amor, no imposición o jerarquía religiosa) en claves de dominio sagrado y de disputa frente al emperador, de manera que puede venir a expresarse en un sistema bicéfalo de poder sagrado, de tipo jerárquico.

Gemistos Plethon, Georgios (1355-1452)

Filósofo neoplatónico bizantino, uno de los introductores del pensamiento de Platón y de la filosofía griega en Occidente. Nació en Constantinopla y estudió filosofía platónica, iniciándose también en unos «misterios» de tipo zoroástrico. Se instaló en Mistra (Peloponeso), enseñando filosofía, astronomía y ciencias antiguas. Su obra principal fue el *De Differentiis*, donde compara las visiones de Dios de Platón y de Aristóteles. Participó de un modo indirecto en el Concilio de Ferrara-Florencia (1438-1438), permaneciendo por un tiempo en Florencia, donde introdujo el conocimien-

to completo de Platón, influyendo de un modo considerable en los humanistas florentinos como ↗ Ficino. Tras volver a Mistra, fundó una escuela filosófico-religiosa, siguiendo el modelo de los Misterios Eleusinos, practicando un tipo de politeísmo, vinculado con el cristianismo. Conforme al modelo de la República de Platón, quiso establecer en el Peloponeso un tipo de comunidad ideal, fundada en el trabajo común de los ciudadanos y en la propiedad estatal de bienes, imponiendo en el campo religioso tres principios básicos: a) Hay un Ser supremo (aunque puede entenderse simbólicamente en formas politeístas). b) El Ser Supremo se preocupa de los hombres, de manera que existe una especie de providencia. c) El culto al Ser Supremo se identifica con la misma vida de los hombres, de manera que no existe una religión separada de la política, ni viceversa.

BIBL. Edición de sus obras en PG. Cf. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The Last of the Hellenes* (Oxford 1986).

GEORGES DE NANTES (n. 1924)

Sacerdote católico francés, que ha rechazado el Concilio Vaticano II, recibiendo varias sanciones de la Iglesia. Estudió en el seminario de los carmelitas y fue ordenado sacerdote de la diócesis de Grenoble. Ha elaborado una «metafísica relacional» y, según ella, más que por su individualidad, el hombre ser humano se define por sus vinculaciones orgánicas de pertenencia a una comunidad familiar, social, nacional, cultural y eclesial. En esa línea ha insistido en la importancia y en el valor sagrado de la nación francesa, entendida como revelación de Dios, queriendo ofrecer un fundamento antropológico cristiano a las propuestas antirrevolucionarias de un tradicionalismo de derechas, cercano al de Charles ↗ Maurras. A su juicio, no se puede hablar de unos derechos humanos absolutos, pues los verdaderos derechos son de la verdad o, mejor dicho, de la Nación verdadera (que en este caso es Francia) y los de la Iglesia verdadera (que en este caso es una Iglesia católica fiel a sí misma, que deberá rechazar las innovaciones liberales del Concilio Vaticano II por anticristianas). Siguiendo esos principios, el año 1958 fundó la congregación de los Petits Frères du Sacré-Cœur de Jésus, desarrollando después una espiritualidad que se centra en la crítica no sólo del Vaticano II, sino también de la democracia, que, a su juicio, se opone al orden de Dios. En contra de eso, él apela a una monarquía francesa de derecho divino. Georges de Nantes y sus seguidores aceptan la institución papal de la Iglesia católica, pero rechazan su doctrina actual y su forma de dirigir la Iglesia. Por eso quieren la celebración de un nuevo concilio, para anular las decisiones del Vaticano II y para instaurar la verdadera contrarreforma católica.

La jerarquía de la Iglesia católica de Francia y el Vaticano habían condenado la teología y el movimiento de Georges de Nantes (cf. «Notificación referente al Abbé de Nantes», 10 de agosto de 1969, *DocCath* 66 (1969) 794-796; LE 3776), pero él ha seguido proclamando sus advertencias apocalípticas y su llamada a la contrarreforma teológica y eclesial del catolicismo, partiendo de la Santa Francia. La condena más explícita, extendida a sus escritos, ha sido la contenida en *Notification à propos de l'abbé Georges de Nantes* del 13 de mayo de 1983 (cf. OR 16/17.5.1983, 2; *DocCath* 80 (1983) 619; EV 9, 160-163). A pesar de ella (y en contra de la prohibición de su culto, vigente desde el año 2001), Georges de Nantes y su grupo siguen exponiendo su pensamiento y su visión de la Iglesia y del mundo, presentándose como institución de *Contrarreforma Católica* (textos y documentación en http://www.crc-internet.org/).

GERA, Lucio (n. 1924)

Teólogo católico, nacido en Italia, pero formado en Argentina, donde ha realizado una intensa labor pastoral e intelectual al servicio de la liberación humana y de la reconciliación de la Iglesia. Participó en los comienzos de la Teología de la Liberación, desde una perspectiva más espiritual que política, aunque abierta al compromiso social. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Buenos Aires y miembro de la Comisión Teológica Internacional, vinculando su investigación teológica a la docencia y al cultivo de una religiosidad popular, atenta al pensamiento de

las comunidades autóctonas. Ha vinculado su fidelidad a la Iglesia con una intensa fidelidad a los signos y valores de la cristiandad latinoamericana (centrada en los cristos sangrantes y en las gloriosas de la Virgen María, que son signo de Pascua cristiana, como él mismo me decía) y con un fuerte compromiso al servicio de la libertad y promoción del pueblo marginado.

BIBL. Sus obras han sido recogidas en dos volúmenes preparados por Virginia R. Azcuy, Carlos Galli y Marcelo González (eds.), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera* (Buenos Aires 2006): *1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla* (1956-1981). *2. De la Conferencia de Puebla hasta nuestros días* (1982-2007. Para una visión de conjunto de su obra, cf. R. Ferrara y C. M. Galli, *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a L. Gera* (Buenos Aires 1997).

GERSON, Jean (1363-1429)

Teólogo, místico y hombre de Iglesia francés. Fue rector de la Universidad de París y se esforzó por superar el cisma entre Roma y Aviñón, a través de un concilio que pusiera en marcha una reforma general de la Iglesia. Participó en Concilio de Constanza (1415), donde defendió un tipo de conciliarismo según el cual los doctores en teología tenían el derecho de decidir con los obispos la marcha de la Iglesia (por encima del Papa). Le impidieron regresar a París para retomar el rectorado de su Universidad, por lo que pasó los últimos años en Baviera y en Lyon, retirado en un convento y ejerciendo sus tareas de predicador y escritor. Sus obras espirituales han influido de un modo decisivo en la piedad y en el pensamiento cristiano del siglo XV y de comienzos del XVI. Fue partidario de una teología mística, distinta de la escolástica, oponiéndose a los que interpretaban a Dios partiendo de esencias e ideas abstractas. Defendió el primado de la voluntad y de la libertad divina, elaborando un tipo de teología experimental, en una línea cercana a ↗ Agustín, Pseudo-Dionisio, Bernardo y Ricardo de San Víctor.

BIBL. Escribió en latín y en francés: *Cinquante-Cinq Sermons et Discours, La Montagne de contemplation, De restitutione obedientiae, Contra vanam curiositatem in negotio fidei, Consolatio theologiae, De auferibilitate papae ab Ecclesia, Le Dialogue spirituel, La Médecine de l'âme, Examen de conscience et la confession, Art de bien vivre et de bien mourir*. Edición completa de sus obras en L. Ellies du Pin (ed.), *Jean Gerson, Opera omnia* (Hildesheim 1987).

GERTRUDIS DE HELFTA (1256-1302)

Religiosa y mística alemana, educada desde niña en el monasterio cisterciense de Helfta, en Turingia, donde su abadesa, Gertrud de Hackeborn (hermana de ↗ Matilde de Hackeborn o Helfta), le ofreció la mejor formación posible de su tiempo, tanto cultural y religioso. A los veinticinco años, tuvo una intensa experiencia interior, que le llevó a iniciar una vida de contemplación marcada por el entorno celebrativo (litúrgico) y por la importancia que tomó en su vida el Sagrado Corazón de Jesús (de Dios), con el que mantuvo una intensa relación de diálogo amoroso y de fidelidad personal, que ella puso por escrito y que ha marcado de forma poderosa la vida espiritual de los cristianos posteriores. Más que un pensamiento conceptual, Gertrudis ha desarrollado un intenso «pensamiento imaginativo», que influye en todos los planos de la vida de los creyentes, a los que ofrece estímulos para sentir y vivir. En esa línea, la teología es vivencia y visión, y se sitúa en el plano del arte y del compromiso personal, más que del razonamiento. Pensar de verdad significa imaginar, descubriendo la gloria de Dios. De esa manera, Gertrudis ha desarrollado una intensa ortodoxia, pero entendiendo la palabra «doxa» como belleza/gloria más que como razonamiento, dentro de un contexto litúrgico de revelación y alabanza del misterio. Así se entiende su visión de la Trinidad, en la que ella ha percibido y expresado la función mediadora de Cristo y su comunión con el Padre, en una línea en la que la teología y experiencia resultan inseparables. Desde esa base, Gertrudis ha sido de las primeras que ha vinculado el misterio de Dios (Trinidad) y la experiencia amorosa del Sagrado Corazón de Jesús.

> «En la solemnidad de la siempre esplendorosa y tranquila *Trinidad*, [Gertrudis] recitaba este verso en su honor: "Gloria a Vos, oh soberana, muy excelente, gloriosa, noble, dulce, benigna y siempre tranquila e inefable Trinidad, *Deidad igual y única,* antes de todos los siglos y ahora y por siempre" (Cant 1,1). Y cuando ella elevaba

esta plegaria al Señor, se le apareció el Hijo en su humanidad, en la cual se afirma que él es menor que el Padre. Estaba en pie, en presencia de la *Trinidad*, lleno de juventud y de gracia, como un príncipe florido. Sobre cada uno de sus miembros, él llevaba una flor de tal belleza y de tal resplandor que nada visible o material podría dar idea de ello. Esto significa que la pequeñez de un hombre no puede ni siquiera acceder a la alabanza inaccesible de la muy excelente Trinidad; por eso, el Cristo Jesús, en su humanidad, en la que se dice que es menor que el Padre, asume nuestro pobre fervor y lo ennoblece en sí mismo, a fin de convertirlo en holocausto digno de la suprema e indivisible Trinidad.

Cuando se entonaban las vísperas, el Hijo de Dios, teniendo en sus manos su *Corazón*, lleno de benignidad y nobleza, lo presentó, bajo el símbolo de una cítara, a los ojos de la gloriosa Trinidad. Toda la devoción, todas las palabras cantadas durante los coros de la fiesta resonaban allí suavemente. Aquellos que salmodiaban sin devoción particular, sino sólo por rutina, o, aún más, por satisfacción puramente humana, no producían más que un sordo murmullo, en los tonos bajos (de la cítara del Corazón de Jesús). Pero aquellos que se dedicaban a cantar devotamente la alabanza de la venerable Trinidad, parecían hacer que resonara en la cítara del *Corazón de Jesús* una melodía sublime, desde los tonos más suaves hasta las cuerdas más sonoras. Después, mientras se cantaba la antífona *Osculetur me* (Béseme: Cant 1,1), se oyó una voz desde el trono que decía: Que se aproxima mi Hijo bienamado, en quien yo siempre me he complacido y que me dé un beso infinitamente suave, a mí que soy el objeto de su amor. Y el Hijo de Dios se adelantó entonces, bajo su forma humana, y dio un beso muy suave a la inaccesible divinidad, pues sólo su humanidad muy santa ha merecido estar desposada con la divinidad, a través de un lazo de unión inseparable» (*El Heraldo* IV, 41. SCh 255, 327-331).

En su condición de mujer, Gertrudis no pudo desarrollar en su tiempo una teología conceptual de tipo erudito, como aquella que se estaba desarrollando en las nuevas universidades. Pero ella describió y desarrolló un cristianismo vivencial, imaginativo y litúrgico (estético) que es un elemento esencial del pensamiento cristiano. Por eso, como a mujer y pensadora, podemos situarla en la línea de un pensamiento que sigue siendo esencial para entender y vivir la ortodoxia cristiana, en línea de belleza y contemplación del misterio.

BIBL. Para situar su figura y su influjo, cf. A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Coeur* (París 1924); A. Rojo, *La primera confidente del Sagrado Corazón* (Salamanca 1930); C. Vagaggini, *Cor Jesu* II (Roma 1959, 29ss).

GESCHÉ, Adolphe (1928-2003)

Sacerdote y teólogo católico belga. Ha sido profesor de la Universidad de Lovaina y miembro de la Comisión Teológica Internacional. Ha mantenido un diálogo ejemplar con la filosofía y el pensamiento secular de su entorno, que se refleja en una serie de obras programáticas, que se han ido estructurando hasta formar un tratado práctico de teología, que ha sido traducido al castellano con el título *Dios para Pensar*, que consta de seis volúmenes: *Dios*, *El cosmos*, *Jesucristo*, *El Hombre*, *El Destino*, *El Sentido* (Salamanca 1997-2004). Cf. también *Dios como prueba del hombre* (Salamanca 1991).

1. *Dios para pensar*

Los libros de este bellísimo curso de pensamiento cristiano, concebido como una teología filosófica (para universitarios cultos), despliegan las razones básicas de la fe, en diálogo con la filosofía y la literatura, empezando por los griegos y los medievales, y culminando en los literatos y pensadores (también científicos) de la actualidad. De esa forma ofrecen una pequeña *suma* de la búsqueda religiosa actual, en perspectiva europea, aunque abierta a todas las culturas, situándose allí donde las «ciencias del espíritu» optan por mantener su diferencia, pero siguen dialogando con las «ciencias duras» de la naturaleza que parecen haber olvidado los problemas del origen y meta, de la identidad y del sentido del hombre, amenazado por un tipo de modernidad que pretende arrojar por la borda el lastre de su pasado religioso. Concebidos y escritos en esa perspectiva, estos libros quieren mostrarse como testimonio de identidad cultural cristiana en un cen-

tro de inspiración humanista (Universidad de Lovaina), donde la teología ha sido muy importante, pero donde ahora corre el riesgo de quedar encerrada en su pequeño gueto, mientras el conjunto de la cultura se deja arrastrar por un laicismo que ya no es humanista, sino simplemente positivista y negador de toda trascendencia. Frente al recelo de ciertos cristianos ante la cultura, y por encima del desdén anticristiano de algunos pensadores, ha mostrado Gesché el sentido fuertemente racional de la fe, reasumiendo una línea que habían cultivado los grandes maestros del pensar teológico, de ↗ Orígenes a Rahner, de santo Tomás a Newman. Así quiere *pensar desde Dios,* más que *pensar a Dios,* en esta serie de obras que recogen los aspectos centrales de la experiencia humana. Éstos son algunos de sus temas básicos.

a) *El Mal y el hombre*. En el principio de toda *teodicea* (estudio y defensa de Dios) se ha situado ya desde tiempo muy antiguo, al menos desde Job y Sófocles, desde Séneca y Pablo, el enigma y problema del sufrimiento humano, vinculado a la dureza del cosmos y a la fragilidad de la vida. Sólo allí donde el mal se asume y estudia de forma consecuente, sea en claves de «pecado original», sea en formas de esfuerzo liberador, tiene sentido la pregunta por Dios. La cuestión del mal no puede resolverse desde sí misma, sino que pone en juego el sentido del ser humano, que es por sí mismo una pregunta que él no puede resolver con puro pensamiento, ni abandonándose en manos de la irracionalidad o de los fundamentalismos de turno, a menudo violentos. El ser humano no es racionalista, pero es racional y, desde el fondo de su razón, pensándose a sí mismo, ha de pensar a Dios.

b) *Dios y el cosmos*. Sólo allí donde el ser humano se pregunta por sí mismo, recibe sentido la cuestión de Dios. Así lo muestra Gesché volviendo, de forma consecuente, al lugar donde ↗ Tomás de Aquino había situado el tema, preguntándose desde una perspectiva racional o filosófica *an Deus sit* (si Dios existe). Pero, al mismo tiempo, Gesché sabe con M. ↗ Heidegger que Dios se despliega o revela en las religiones antes que en la filosofía. Sobre ese despliegue o revelación, que emerge en el centro de nuestra cultura interrogante, ha escrito una páginas bellísimas en dos de sus libros (en *Dios* y en *Cosmos*). Conforme a su visión, el cosmos ya no aparece como simple punto de partida externo para el estudio de Dios, sino como realidad iluminada más bien por lo divino, en clave científica (¿es Dios un relojero de esta máquina del mundo?), ecológica (nuestra tierra es morada del Logos), religiosa (¿estamos ante un nuevo encantamiento cósmico?). Desde esa luz, el mundo forma parte de nuestra propia historia de escucha y despliegue sagrado (cristiano) de la vida.

c) *El destino*. Ese término pudiera interpretarse en sentido fatalista: como el hado que nos determina desde fuera o el eterno retorno que nos encierra en aquello que está dado y repetido para siempre. En contra de eso, desde una perspectiva cristiana, según Gesché, destino significa elección y tarea, llamada y responsabilidad que Dios mismo ha querido ofrecernos. Por eso, es *salvación:* implica que podamos ser y seamos desde Dios lo que somos o estamos llamados a ser. Es hermosa la manera en que Gesché ha distinguido entre una inmortalidad que dejaría encerrado al hombre en su tiempo sin fin y una eternidad entendida como don del mismo Dios. Desde esa base ha destacado la peculiaridad de la religión israelita que, por largos siglos, ha estado centrada en la acción y alianza de Dios, sin necesidad de apelar a una vida tras la muerte o sobre la muerte, para acentuar después la novedad cristiana, que identifica la salvación con la pascua de Jesús, que no es negación, ni simple pervivencia, sino resurrección de la vida.

d) *Jesucristo*. La humanidad de Dios, hecha historia personal de amor, distingue al cristianismo de las otras religiones, que tienden a separar al hombre (alejándolo de Dios) o lo identifican sin más con lo sagrado. Toda teología y antropología cristiana es, al fin, cristología. Decir y vivir el don de Dios en Cristo, esto es evangelio. Con esa declaración se puede afirmar que han culminado, en un sentido, los tratados de la serie *Dios para Pensar,* que Gesché ha concebido como *Suma Teológica* para universitarios no teólogos de finales del siglo XX. No existe, que sepamos, ninguna otra obra católica (cristiana) que ha haya logrado plantear con esta profundidad los temas

básicos del pensamiento religioso europeo en la actualidad.

2. *El hombre, enigma para Dios*

Entre las páginas más bellas de la reflexión cristiana del siglo XX están las del último capítulo del último libro de esta serie, titulado precisamente *El sentido*. Sobre la ontología del ser, que resulta incapaz de solucionar los grandes temas de la vida humana, ha desarrollado Gesché un intensa fenomenología del sentido de la realidad. Al final de un riguroso itinerario de búsqueda, de un modo sorprendente e iluminador, Gesché termina diciendo que no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios el que busca al hombre, para así conocerse y aceptarse en el mismo ser humano. En esa línea replantea el tema de la omnisciencia de Dios, volviendo al tema de las controversias hispanas del siglo XVI (↗ Báñez, Molina), que no tratan del ser en abstracto sino del «sentido» de la realidad (del hombre y Dios), como indicaremos.

a) *La omnisciencia de Dios no significa que él lo sabe todo desde fuera, desde arriba.* «Si el hombre no fuera un enigma parcial para su Dios –¿y no lo fue ya desde los orígenes, cuando Dios asumió el riesgo de crear un ser libre y por tanto imprevisible?–, si el hombre fuera totalmente transparente ante su Dios, ¿ese Dios no se convertiría entonces en el Dios de la Mirada Vigilante, del que hablaba Sartre, un Dios que no es digno de mí, ni tampoco de él mismo? Enteramente medido por esta mirada que me atraviesa de parte a parte, que me deja totalmente al desnudo, sin ningún lugar para mí mismo... ¿seguiría yo siendo un yo-mismo ante un Dios de ese tipo?».

Dios no observa y conoce a los hombres desde el exterior, como si ellos fueran un mero objeto en sus manos. El Dios de la Biblia no es águila de Zeus que todo lo escruta para así caer inmisericorde hasta los hombres, sino que se pregunta sobre el hombre y le pregunta: «Adán, ¿dónde estás?» (Gn 3,9), «Eva, ¿qué has hecho?» (3,13). Eso significa que Dios mismo abre ante los hombres y para los hombres un espacio de libertad, de manera que él mismo tiene que «venir» para caminar con ellos (como con Abraham) y para aprender a su lado (cf. Gn 18,20-21; 19,4-5). Dios mismo es, según eso, un discípulo del hombre (como ha sabido una intensa tradición rabínica judía). El problema de fondo no es por tanto «el ser» de Dios, sino su «sentido».

b) *Dios llama al hombre para conocerle y respetarle, en libertad,* como ha puesto de relieve el filósofo judío Franz Rosenzweig, al reflexionar sobre la pregunta de Dios cuando llama y dice a Adán: «¿dónde estás tú?». Así, de manera profunda, debemos afirmar que Dios sólo se conoce a sí mismo en la medida en que pregunta por el hombre y camina con el hombre. «Que nosotros mismos estemos por una parte escondidos para Dios, *absconditus coram Deo,* tal es, pienso yo, uno de los dos aspectos del tema del Dios escondido. Como he dicho, este Dios escondido me permite que yo me revele a mí mismo, sin quedar abrasado por un Dios en quien no existe enigma alguno.» Eso significa que el hombre es ante Dios un misterio escondido. Pero también he hablado de un «hombre escondido», que tiene el derecho de salvaguardar, hallándose escondido, el enigma parcial de su vida ante Dios. Este hombre y esta mujer tienen derecho a «túnicas de piel» (Gn 3,21) con las cuales Dios mismo les reviste, como si quisiera darles el derecho de esconderse. Dios les ha revestido en un gesto de indecible respeto, casi litúrgico, como si él mismo quisiera defender al hombre contra su Dios. Yo sólo me comprendo si Dios sigue siendo parcialmente un enigma para mí; pero yo no me comprendo tampoco si es que no soy también, en parte, un enigma para Dios.

> «Como nos dice maravillosamente el Salmo 10, Dios mira al hombre con pupilas semicerradas. Los Padres de la Iglesia se esforzaron por comentar este salmo diciendo que Dios no ha querido tener los ojos muy abiertos, que él ha preferido mirarnos sin exceso de inquisición. Nosotros tenemos un cierto derecho sobre nosotros mismos y sólo de esta forma podemos comprendernos. Dios escondido, enigma parcial para el hombre. Hombre escondido, enigma parcial para Dios. El hombre es un ser enigmático, ser que tiene una autonomía que le hace en parte invisible. Esto mismo sucede, por otra parte, en todas las relaciones humanas, en las que cada uno tiene su *ortus*

conclusus, su jardín interior secreto. Los vestidos han sido inventados (por Dios), parece decirnos este relato imaginario, para que nosotros podamos sostener la mirada de Dios y de los otros, mirada que permanece discreta, que respeta el enigma. ¡Qué lejos estamos de los triángulos escandalosos, que rodean un ojo sin pupilas y sin rostro, que nos intimaban desde diversos lugares, diciendo: "¡Dios te ve!"» (cf. *Sentido,* 191-197).

c) *Siendo infinito, Dios se hace finito*. Para evocar este misterio del Dios que nos deja ser en libertad y que «lucha» toda la noche con nosotros, Gesché ha vuelto a citar el texto enigmático de Jacob que combate en amor y en audacia creadora con un Dios que se deja sorprender e incluso vencer por el hombre (Gn 32,27). «¡Qué lejos estamos del Dios todopoderoso de nuestra teodicea! ¡Pero qué cerca estamos de un Dios verdadero! Dios merece ser y permanecer siendo Dios porque él mismo se ha planteado una (dichosa) pregunta sobre nosotros y sobre nuestro enigma. Éste es el único Dios al que nuestra dignidad tiene todavía el derecho de confesar».

Esta experiencia del Dios que se admira y pregunta ante el hombre va más allá del nivel en que han venido a situarse los filósofos del sistema (de la gran ontología), para situarnos ante un camino que los creyentes vamos recorriendo con la Escritura de Israel y con la vida de Jesús, el Cristo. Éste es el problema clave del sentido de la realidad, desde la perspectiva de un Dios que está implicado en la historia y destino de los hombres. Al plantearse estas preguntas, Gesché se ha situado conscientemente en el centro de una gran corriente teológica inaugurado por Orígenes:

> «El inmenso Orígenes, totalmente impresionado por la grandeza de Dios, de un Dios que para la filosofía griega a la que estaba vinculado este gran alejandrino es y debe ser impasible, omnisciente, todo-poderoso, infinito, se atrevió un día a abrir una brecha en esa seguridad divina. Sólo porque así lo exigía el Dios revelado en Jesucristo, se atrevió él a confesar que Dios era capaz de sufrir "de alguna manera", y que, "al tomar sobre sí (por la encarnación de su Hijo) nuestras maneras de ser" (cf. Dt 1,31), "el mismo Padre no era ya impasible" (*Homilías sobre Ezequiel* VI, 6). Consciente de esta transgresión del dogma filosófico de la impasibilidad divina, Orígenes dedujo de ello la consecuencia notable de que el mismo Dios, sí, el mismo Dios, puede entrar "en una situación que es incompatible con la grandeza de su naturaleza" *(Ibíd.)*. ¡Sí, incompatible con la noción que *nosotros nos hemos hecho* de la naturaleza de Dios, pero no con la noción que Dios se ha hecho de ella y que, después de todo, quiere que sea la nuestra!».

Gesché añade que muchas veces los pensadores cristianos hemos tenido miedo del Dios de la Biblia y de Jesús, refugiándonos en un Dios pagano (poseedor de una omnipotencia cósmica) o en un Dios gnóstico, que se encierra en un vacío más allá de las tareas de este mundo. Conforme a la Biblia, nosotros mismos somos un misterio para Dios. Pero hay todavía más: «Incluso podría suceder quizá que debiéramos o pudiéramos llegar hasta a decir que Dios es un enigma para *sí mismo*. Con la audacia de los místicos, Ángelus ↗ Silesius no duda en expresarse así: "Dios no cesa de escrutarse / El Dios eterno es tan rico en designios y realizaciones / Que nunca ha podido todavía escrutar plenamente el fondo de su ser" (*El Peregrino querubínico,* I, 263). ¿No se escondería quizá en Dios una cierta "mala fe" (¡entendámonos!), si él quisiera ser un enigma para nosotros sin serlo para él mismo?». Sabemos así que Dios es un misterio para sí mismo, pero un misterio de amor y de salvación. En esa línea se plantea y entiende mejor el tema del sentido de la realidad.

GESTEIRA GARZA, **Manuel** (n. 1934)

Sacerdote y pensador católico español. Ha estudiado teología en Múnich (Alemania), escribiendo su tesis bajo la dirección de M. Schmaus: *Die Verdienstlehre in der «Kirchlichen Dogmatik» von Karl Barth* (1961). Desde 1968 ha sido profesor de Teología Dogmática (especialmente de Cristología) en la Universidad de Comillas-Madrid y en el Seminario (Facultad de San Dámaso) de Madrid. Ha sido director de la *Revista Española de Teología* (1968-1998) y de la sección española de la Asociación de Teólogos Europeos (1991-1995).

BIBL. Su obra más importante es quizá *La Eucaristía, Misterio de Comunión* (Sala-

manca 1999). Cf. también *La teología en la España del siglo XX* (Bilbao 2004), de la que nos hemos servido para preparar este diccionario.

GIANNARELLI, Elena (n. 1949)

Investigadora católica italiana, especializada en el estudio de la historia y literatura cristiana antigua, desde la perspectiva de la vida diaria y de la identidad femenina. Colabora con diversas editoriales italianas (Paoline, Dehoniane) para la publicación de temas vinculados con la historia de las mujeres. Forma parte del comité de redacción de la revista *Storia delle donne* y de diversos grupos de investigación teológica, desde una perspectiva de mujer, en varios países de Europa, entre ellos en España. Sus estudios sirven para iluminar la vida real de las mujeres, en una perspectiva de pensamiento práctico y no de superestructura ideológica.

BIBL. *La tipologia femminile nella biografia e nell'autobiografia cristiana del IV secolo* (Roma 1980); *Gregorio di Nissa, La Vita di santa Macrina* (introducción, traducción y notas, Milán 1988); *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici* (con Anna B. Papi, Turín 1991); *Egeria, Diario di viaggio* (Milán 1994); *Donne di pietra. Storie al femminile «scolpite» sui muri di Florencia* (con L. Pellis, Florencia 1999); *L'Epistola di Barnaba: la Chiesa e le vie della vita*, en *Il Cristianesimo delle origini: i Padri Apostolici*, en A. Lenzuni, *Letture Patristiche* 9 (Bolonia 2001); «Maria fra teologia, spiritualità e vita quotidiana: il difficile emergere di un modello nei secoli I-III», *Theotokos. Ricerche Interdisciplinari di Mariologia* IX (2001) 61-82; «L'uomo immagine di Dio nei testi greci. Linee di lettura: dal Nuovo Testamento a Origene», en AA.VV., *La vita del credente: bella, buona, beata* (PSV 45, Bolonia 2002, 137-156); «Vangeli Apocrifi. Testi letterari, devozionali e non solo: i Vangeli dell'Infanzia», en *Apocrifi del Nuovo Testamento* (Bolonia 2004, 29-63).

GIL ARBIOL, Carlos (n. 1970)

Teólogo católico español, nacido en Tudela (Navarra), de la Orden de los Franciscanos Capuchinos. Estudió Teología en la Universidad de Deusto-Bilbao (1995-1997), en Jerusalén (1997-1998) y en St. Andrews, Escocia (1999-2000), con Philip Esler, defendiendo su tesis doctoral en Teología Bíblica en Deusto (2001), bajo la dirección de Rafael ↗ Aguirre (*Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Estella 2003). Ésta es una tesis pionera en el campo de los estudios bíblicos, pues pone de relieve la forma en que las acusaciones contra Jesús y su grupo se convierten en principio de identificación y de valoración positiva del movimiento mesiánico, desde la perspectiva de los marginados y excluidos de la sociedad. Gil Arbiol es profesor en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto desde 2001 y de la Escuela Superior de Estudios Franciscanos de Madrid. Ha impartido cursos en diversas facultades de Teología de España y América y es miembro de la Society of Biblical Literature desde 2001.

BIBL. Además de la tesis doctoral, ya citada, ha publicado *Guía de Lectura de 1 y 2 Tesalonicenses* (Estella 2004), y ha dirigido y editado con Carmen ↗ Bernabé el libro homenaje a Rafael Aguirre, titulado *Reimaginando los orígenes del cristianismo* (Estella 2008). Ha publicado también diversos artículos de investigación y divulgación sobre Nuevo Testamento y orígenes del cristianismo en revistas nacionales y extranjeras, y dirige una nueva colección de libros de divulgación sobre temas bíblicos titulada «Qué se sabe de...», cuyo primer volumen, en colaboración con R. Aguirre y C. Bernabé, es: *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret* (Estella 2009).

GILABERT JOFRÉ, Juan (1350-1417)

Predicador y misionero de la Orden de la Merced, fundador del primer hospital psiquiátrico de la cristiandad. Su importancia está en haber considerado a los «locos» como enfermos, que han de ser tratados y curados, más que como endemoniados y seres peligrosos a los que se debe expulsar de la sociedad. De esa manera, en sentido práctico, su obra tiene una gran importancia para el pensamiento cristiano, en la línea de Jesús, a quien la tradición presenta como amigo de los «locos», es decir, de aquellos que, al parecer, «no piensan».

1. *Vida y misión*

Cursó Gramática y Humanidades en Valencia, cánones en la Universidad de Lérida (obteniendo la Licenciado) y teología en el convento mercedario del Puig. Fue un intelectual, pero no se dedicó a la enseñanza universitaria ni a la función profesional (como abogado eclesiástico o civil), sino que dedicó su vida al servicio de los más necesitados.

Siendo aún joven, presentó un alegato al rey de Aragón, pidiéndole permiso para recoger limosnas al servicio de la redención de cautivos, a lo que el rey responde: «que los mercedarios tienen obligación de recoger limosnas en iglesias, hornos, molinos y otros lugares, para redimir dichos cautivos... Y que nadie impida al citado Fr. Juan y a los hermanos de su Orden... pedir dichas limosnas y legados...» (Archivo Corona de Aragón, *Decreto del Rey Juan*, 1391).

Junto a la tarea de la redención, Juan Gilabert asumió con Vicente ↗ Ferrer la misión de animar e impulsar la vida de los cristianos en los varios reinos de España. Entre 1375 y 1386, y más tarde, a partir del año 1410, dedicó su mejor empeño a la predicación evangélica, primero en el entorno de Valencia, luego en el reino de Castilla, finalmente en Cataluña. Así mostró que la obra externa de redención de cautivos resulta imposible sin una transformación de la sociedad cristiana, en un momento de gran crisis, en el que parecía que se estaba acercando el fin del mundo. Tanto Ferrer como Gilabert buscaban una Iglesia más cercana al pueblo, más sincera y pobre, más comprometida con los necesitados. Ambos se mantuvieron fieles a la jerarquía establecida, en un clima de fuertes rupturas (era el tiempo del cisma de Aviñón). Eran de los que pensaban que el mundo termina y que llegan los tiempos finales. Por eso resultaba urgente la conversión, un cambio en la forma de vida de los cristianos, en la línea de una corriente apocalíptica y penitencial que siempre ha existido en la Iglesia, con los valores y riesgos que ella implica.

2. *El primer hospital para enfermos mentales*

El tema de la «enfermedad mental» forma parte del principio del cristianismo, pues los evangelios presentan a Jesús como exorcista, es decir, como sanador de endemoniados/locos. En esa línea, la memoria de Juan Gilabert está vinculada a la fundación del primer hospital psiquiátrico de Occidente (del mundo) en la ciudad de Valencia, el año 1409, de manera que él ha pasado a la historia de la cultura y de la acción social cristiana como protector de enfermos mentales. La ocasión ha quedado fijada en el recuerdo de la ciudad de Valencia. Juan Gilabert se encaminaba a la catedral para predicar un sermón de domingo de cuaresma (el 19 de febrero de 1409) y vio que unos jóvenes injuriaban y maltrataban a un demente. Juan se puso del lado del demente, para protegerle, y después, entrando en la catedral, pronunció un sermón que ha quedado recogido en las actas del hospital que poco después se fundó por iniciativa suya:

> «Hay en esta ciudad muchas obras piadosas, caritativas y de gran provecho para los pobres; pero falta una que es de suma necesidad: es decir, un Hospital o Casa en donde los *pobres inocentes y* enajenados sean acogidos. Pues muchos pobres inocentes van por esta ciudad pasando grandes necesidades de hambre, frío y malos tratamientos; por tal razón y como por su estado no saben ganar ni pedir lo que necesitan para el sustento, duermen por las calles y perecen de hambre y de frío. Y hay personas tan sin Dios ni conciencia que los maltratan y ofenden, y especialmente si los encuentran dormidos los hieren, matan algunos y si son mujeres inocentes sucede que abusan de ellas. Asimismo, los pobres locos andando por la ciudad dañan a muchas personas y esto lo conoce bien toda la ciudad. Por lo cual sería muy santo y muy bueno que en Valencia se hiciese una habitación y Hospital en el cual los dichos locos inocentes estuviesen recogidos, de modo que no tuviesen que andar por la ciudad haciendo y recibiendo daño» (*Llibre de Constitutiones... en favor del Espital de Valencia, fol 1*).

Este sermón recoge el pensamiento básico del cristianismo sobre los «locos». Significativamente, el P. Gilabert asume la perspectiva de los más pobres (de los dementes), poniéndose en su lugar y procurando descubrir el daño que sufren. Más que el posible perjuicio de la ciudad (donde los locos pueden causar inconvenientes al hallarse en libertad) le importa el daño y sufrimiento de los mismos locos, a quienes describe ante todo como inocentes. a) *Los locos son inocentes* y como tales no pueden hacer daño voluntario. No son endemoniados en el sentido de malditos; no son abandonados de Dios, ni perversos. Gilabert les ha visto antes que nada como enfermos y oprimidos, necesitados del cuidado de los otros. Ésta es una visión profundamente cristiana y muy

actual, una visión profética, en un tiempo en que gran parte de la sociedad consideraba a los locos como malditos, convirtiéndoles en chivo expiatorio de los males de la misma sociedad. b) *Los locos son necesitados en plano laboral,* pues no pueden ganar (trabajar) ni pedir de un modo organizado. Eso significa que son los últimos de la sociedad: vienen después de los mismos mendicantes o pobres que están necesitados pero, al menos, saben hablar y pedir, buscando un sustento. Los locos no poseen ni siquiera la palabra para reivindicar sus derechos. Sólo tienen un cuerpo amenazado, un rostro sufriente. Así aparecen por un lado como enfermos y por otro como signo misterioso del dolor y la pasión de Cristo sobre el mundo. c) *Los locos son necesitados en plano familiar y personal,* pues muchos no tienen hogar, familia que les acoja, casa donde puedan cobijarse, al abrigo de las inclemencias del tiempo (frío) y de la violencia de los pretendidos sanos. Esos «locos» están abandonados, tanto en un plano de intimidad personal (amenazados de violación si son mujeres) como en un plano de integridad corporal y vital (les amenazan, les hieren o les matan). Pues bien, estos locos indefensos y amenazados aparecen a los ojos del P. Gilabert como aquellos seres humanos que se encuentran en mayor necesidad, en manos de su propia impotencia y de la agresividad de los demás.

Este razonamiento y experiencia del P. Gilabert resulta muy realista y totalmente cristiano. Más que el posible *buen orden* de la sociedad (necesario en otro plano) le importa la vida y dignidad de los amenazados indefensos, es decir, de los inocentes locos. Ellos aparecen en el centro de su atención en una ciudad que quiere ser cristiana. Al formular de este modo su argumento en la necesidad de los locos, Gilabert nos lleva hasta al centro del mensaje cristiano, al lugar donde Jesús aparece curando (asistiendo) a los «posesos» y marginados. Antes de todo juicio moral ha estado y sigue estado su misericordia. Precisamente estos locos, incapaces de libertad responsabilidad, hombres y mujeres que no tienen ni siquiera la conciencia de su propia padecimiento personal, estos «inocentes» son a los ojos de Gilabert los representantes de Dios y han de ser los privilegiados de la sociedad. Su argumento ha de entenderse por tanto como una interpretación del sentido creyente de la locura y como una propuesta «sanitaria» radicalmente humana, es decir, cristiana. De esa manera, él y un grupo de ciudadanos se comprometieron a crear un hospital para acoger y curar a los enfermos mentales, pidiendo ayuda al rey de Aragón, que se la ofrece, poniendo de relieve la seguridad ciudadana, más que en el bien de los propios «inocentes, locos u orates» (como muestra claramente su Documento de Institución del Hospital):

> «Por ser obra de misericordia y muy pía atender a los que tienen de ello necesidad no solamente corporal... sino también mental (por debilidad de juicio..., por «ignoscencia», locura u «oradora»)... ya que su libre trato con las gentes origina daños, peligros y otros inconvenientes, pensando en esto, diez ciudadanos de Valencia... quieren construir una casa en la mencionada ciudad con tal fin... Y así con todo esto se hará gran servicio al Todopoderoso, correspondiendo perpetuo mérito a la Real Munificencia, evitando muchos escándalos e inconveniencias por los actos de tales locos y orates como suelen darse en dicha ciudad...» (*Rey Martín de Aragón*, decreto del 15 de marzo de 1410).

Dejamos de lado otros aspectos de la vida y obra de Juan Gilabert. Sólo por el hecho de haber creado, desde un fondo cristiano, el primer hospital para dementes puede y debe ser contado entre los grandes pensadores cristianos.

BIBL. F. Ramajo, *Vida y obra del padre Juan Gilabert Jofre* (Valencia 1998).

GILBERTO DE POITIERS (1070-1154)

Filósofo y teólogo, llamado también el Porretano. Estudió con ↗ Anselmo de Laon; enseñó en la Escuela Catedralicia de Chartres y en París, siendo elegido obispo de Poitiers (1142). Fue el lógico más importante de su época y su tratado *De sex principiis* se convirtió en libro de texto de filosofía en los siglos XII y XIII. Estudió las categorías aristotélicas, distinguiendo las formas esenciales o inherentes (substancia, cantidad, calidad y relación) y las relativas o subordinadas (que son las restantes). Introdujo en Dios una distinción entre el ser puro (sin distinción ni diferen-

cia) y las tres personas que participan en la forma de la divinidad. Esta distinción entre la *Deitas* (Dios en sí) y la *Trinitas* (las tres personas, que podrían separarse de la deidad) fue condenada por la Iglesia en el Sínodo de Reims (año 1153), aprobado por el papa Eugenio III, donde se define el siguiente credo trinitario:

> «Creemos y confesamos que Dios es una naturaleza simple de divinidad y que en ningún sentido católico puede negarse que la divinidad es Dios y que Dios es divinidad. Y si se dice que Dios es sabio por la sabiduría, grande por la grandeza, eterno por la eternidad, uno por la unidad, Dios por la divinidad... Cuando hablamos de tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo, confesamos que son un solo Dios, una sola divina sustancia. Y, por el contrario, cuando hablamos de un solo Dios, de una sola divina sustancia, confesamos que el mismo solo Dios y la sola sustancia es tres personas» (DH p. 328). Cf. PG 158.

Gilson, Étienne (1884-1978)

Filósofo neotomista católico francés, historiador y literato. Ha defendido la unidad de la experiencia filosófica, en la que se integra todo el saber racional y que culmina en la ontología y en la metafísica, que resultan esenciales para la comprensión del hombre y de la realidad. Ha sido profesor de Historia de la Filosofía Medieval en la Universidad de París (Sorbona) y ha dialogado con el pensamiento moderno, apareciendo como uno de los representantes más significativos del catolicismo europeo del siglo XX. Su pensamiento ha tenido un influjo enorme en el despliegue de la filosofía tradicional de orientación católica (y escolástica), sobre todo en España y en Argentina, donde sus libros se siguen editando y leyendo, no sólo entre los defensores de una filosofía tradicional, sino entre aquellos que quieren descubrir las raíces del pensamiento cristiano de Occidente.

Bibl. *El Tomismo* (Buenos Aires 1951 y Madrid 2002); *El ser y la esencia* (Buenos Aires 1951); *El espíritu de la filosofía medieval* (Buenos Aires 1952 y Madrid 2004); *La unidad de la experiencia filosófica* (Madrid 1960); *Elementos de Filosofía cristiana* (Madrid 1981); *La Filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Madrid 2007).

Girard, René (n. 1923)

Historiador, crítico literario, sociólogo y filósofo francés, que ha desarrollado una teoría de la mímesis y de la violencia que se sitúa en la línea de un cristianismo católico. Estudió Filosofía en Aviñón y después (entre 1943 y 1947) en la *École des chartes* de La Sorbona de París (un centro superior para la formación de expertos en literatura y en conservación del patrimonio nacional), especializándose en historia medieval. Culminó sus estudios en la Universidad de Indiana (Estados Unidos), centrándose en la historia de la literatura y del pensamiento. Ha enseñado en varias universidades de Estados Unidos: Duke, John Hopkins de Baltimore, Nueva York, Stanford..., jubilándose el año 1995. Desde 1990, sus discípulos, colegas y amigos vienen celebrando coloquios sobre su pensamiento, centrado en los temas de la violencia y religión, de manera que se puede hablar de una «Escuela de R. Girard».

1. *Un pensador integral*

Girard proviene de una familia católica creyente (al menos en parte), aunque vivió como agnóstico en su juventud y en sus primeros años de madurez, pero el mismo estudio de la dinámica religiosa y social de la cultura le llevó de nuevo al cristianismo, de tal forma que él ha elaborado, de un modo quizá indirecto, la más poderosa de las apologías cristianas de la modernidad, fundada en el análisis social de las religiones, que él ha estudiado desde dos perspectivas. a) Desde la *literatura,* que aparece como expresión del más hondo conflicto humano; en esa línea ha realizado importantes trabajos sobre ↗ Cervantes, Dostoievsky, Shakespeare y Proust. b) Desde el *mito religioso,* tanto en sus formas antiguas como en sus interpretaciones modernas, de tipo literario, filosófico y científico; se ha fijado de un modo especial en la tragedia griega y en las investigaciones de algunos autores del siglo XX, especialmente de Freud.

En el lugar de cruce entre literatura y mito, R. Girard ha descubierto y destacado el tema de *la violencia,* poniéndolo en el centro de la vida humana y de la historia, como lo ha mostrado su obra básica, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona 1983); y los estudios poste-

riores sobre las aportaciones de la revelación judeocristiana. Eso le ha permitido situarse de un modo personal y novedoso ante los grandes temas de la modernidad. De un modo abrupto, pero bien documentado, R. Girard afirma que el pensamiento europeo del XIX y XX ha sido anticristiano: ha valorado y reasumido el pensamiento griego y ha revalorizado el mito de las religiones antiguas, pero ha rechazado la revelación bíblica por carente de sentido o peligrosa, como muestran algunos de los autores muy representativos de la modernidad, de Nietzsche a Marx, de Freud a los estructuralistas. Pues bien, en contra de esa tendencia dominante, que ha tendido a rechazar la aportación del cristianismo, R. Girard ha mostrado que sólo la Escritura judeocristiana ha logrado conocer el origen y peligro de la violencia, para superarla, abriendo así un futuro para la humanidad. A su juicio, la verdadera antropología es la cristiana y sólo en ella se pueden integran y se integran los diversos elementos de la realidad.

2. *Violencia y religión*

R. Girard es quizá el más significativo de los *conversos cristianos* del siglo XX: el mismo estudio de los mitos antiguos y de las filosofías modernas le ha llevado a recuperar la tradición religiosa de su madre (de su infancia), y para reinterpretar en clave católica el drama de la vida humana. Su cristianismo (catolicismo) está vinculado a una *interpretación no sacrificial* de la historia israelita y de la vida (nacimiento, muerte, pascua) de Jesús.

Sobre esa base (partiendo del estudio ya citado, sobre *La violencia de lo sagrado*), han de entenderse sus libros más significativos, que han surgido en el lugar de cruce entre exégesis bíblica, búsqueda antropológica y programa utópico de reconciliación social: a) *El misterio de nuestro mundo* (Salamanca 1982) ofrece una visión de conjunto de su pensamiento y su lectura del judeocristianismo; b) *El chivo expiatorio* (Barcelona 1986) analiza el tema de la persecución y la superación de la violencia en diversas perspectivas que culminan en el Nuevo Testamento cristiano; c) *La ruta antigua de los hombres perversos* (Barcelona 1989) presenta a Job como el perseguido (caído) que sigue declarándose inocente, en contra de los héroes trágicos de Grecia que terminan declarándose culpables.

R. Girard piensa que la historia humana ha comenzado con un gesto de violencia, un gran asesinato. La religión sacraliza esa violencia, manteniendo su carácter ambivalente de riesgo destructor (lucha de todos contra todos) y de superación de ese riesgo a través del mecanismo del chivo emisario. Conforme a R. Girard, las religiones (igual que las instituciones culturales) han nacido de la sacralización represiva de esa violencia: los humanos hemos ido repitiendo los mismos gestos fundadores, que mantienen la memoria de nuestro origen, en un plano del mito y de rito. a) *El mito* es la primera toma de conciencia de la humanidad, que manifiesta de esa forma el sentido de su origen, expresando en forma de palabra eterna (o fundante) el tema de la culpabilidad (chivo emisario) con su sacralización sacrificial: adoramos precisamente a aquel a quien hemos asesinado, en proceso siempre repetido de satanización y divinización de las víctimas. Hablando en lenguaje más social, podemos afirmar con R. Girard que el mito sirven para *tapar la boca a las víctimas:* para hacer que ellas asuman su culpabilidad y para que los otros (los sacrificadores) se mantengan seguros en su gesto de represión sociorreligiosa, estableciendo de esa forma la cultura sobre bases de violencia. b) *Rito*. Lógicamente, la primera acción significativa de la historia será el rito sacrificial, mirado como recuerdo (pervivencia, actualización) del asesinato fundante del chivo emisario. No es que primero haya religión y luego sacrificios, sino al contrario: la misma exigencia de sacrificar a la víctima, para así crear un orden a través de la violencia, fundamenta y ratifica el orden actual de la sociedad, sobre una base sagrada, partiendo del «mito» de la víctima a la que se ve como culpable (al mismo tiempo que se la diviniza). Todo rito religioso es, según eso, una repetición del sacrificio fundante y una afirmación de la violencia como principio del orden social.

3. *Girard y la crítica contra la religión*

Al situar el tema de la religión en su base social, solucionando de esa forma

el trance de la violencia, Girard acepta y en cierto sentido desarrolla la crítica antirreligiosa de los siglos XIX-XX: no sólo asume la actitud de los maestros de la sospecha, sino que puede llevarla hasta el final, sin riesgo de disolución antropológica. De esa forma añade que, al abandonar la raíz cristiana, los maestros de la sospecha no han podido ser suficientemente radicales o críticos; su negación ha sido parcial; por eso hay que llegar hasta su fondo, para descubrir, desde el otro lado, la presencia salvadora de un Dios que no es violencia.

a) *Según Marx,* la religión fundamentaba y ratificaba la violencia social: con su manera de apelar a un Señor impositivo (y de adorarle) ella justificaba la imposición y violencia que existe en el mundo, avalando la opresión social del sistema. Desde esa base se podía afirmar que el chivo emisario son los pobres (esclavos, proletarios), sacrificados al servicio de un sistema dirigido y aprovechado por los ricos (amos, capitalistas). Girard acepta básicamente la crítica de Marx, pero responde que el Dios de la religión violenta no es una proyección de la esencia general y necesaria del hombre (como afirmaba ↗ Feuerbach), sino que ella es una expresión de la esencia pervertida del hombre histórico; ella permite que los esclavos acepten su esclavitud, buscando un tipo de compensación (divinización) celeste que mitigue su servidumbre y dolor actuales. Por eso, esta religión y esta esencia pervertida del hombre debe ser superada.

b) *Para Nietzsche* la religión era resultado y expresión del resentimiento de los vencidos (al menos en el caso israelita). De esa forma, ella despliega la envidia original de aquellos que no pudiendo desarrollar sus propios valores o triunfar en este mundo quieren compensar su impotencia apelando a la destrucción escatológica (deseada desde ahora) de los triunfadores. De esa forma, la religión nacería del instinto de venganza de los que se piensan chivos expiatorios de los otros, es decir, de aquellos que se sienten amenazados y que responden con gesto y palabra de talión convirtiendo a los demás en destinatarios de su resentimiento. Girard acepta en parte esa visión de Nietzsche, afirmando que este tipo de religión violenta ratifica la imposición de los vencedores y suscita la respuesta resentida de los vencidos, creando un círculo infernal de muerte, pero añade que puede existir y existe otro tipo de religión no violenta, sin imposición de unos, ni resentimiento de otros. Más aún, girar añade que Nietzsche ha criticado la deformación de un tipo de judaísmo, que puede nacer del resentimiento, pero ha caído víctima de su misma dialéctica de resentimiento, eternizando de algún modo el mecanismo del chivo emisario, la lucha sin fin. En contra de eso, el verdadero judaísmo de los grandes profetas y el mesianismo de Jesús superan ese nivel de violencia/resentimiento, simbolizado por el chivo emisario, para situar a los hombres ante el despliegue de una vida que se entiende y despliega como gratuidad, más allá de toda violencia.

c) *Para Freud* la religión nace del asesinato del chivo expiatorio, identificado con el padre de rasgos todavía animalescos, como Gran Bestia que impedía el desarrollo y la autonomía de sus hijos, a quienes impedía acercarse a sus mujeres. Los hijos oprimidos mataron a su padre, pero después, sintiéndose culpables, le divinizaron, de diversas formas, para superar de esa manera el riesgo de enfrentarse unos con otros y para hacer posible la paz sobre la tierra. De esa manera, en lugar del «padre animal», que les mantenía sometidos, colocaron al «padre divino», que realiza su misma función, pero de un modo espiritual y no animal, imponiendo sus dos leyes sagradas: prohibición del incesto y del homicidio. Freud supone, según eso, que la paz sólo es posible a través de la represión sacral de la violencia. Como potencia originaria de represión han surgido las religiones, que nos permiten sobrevivir en tiempos de riesgo, superando así el riesgo de violencia desenfrenada de los dos deseos que dominan la vida de los hombres: el eros (deseo de poseer a las mujeres) y el *thanatos* (deseo de matar a los varones). Pues bien, en contra de eso, afirmando que Freud tiene una parte de Razón, Girard responde que el (judeo)cristianismo ha nacido para superar precisamente ese modelo de violencia. No ha nacido para sacralizar la violencia sino para mostrar su origen diabólico y para superarla, desarrollando una experiencia y praxis de gratuidad.

4. *Más allá de la crítica antirreligiosa*

Girard puede afirmar *con Marx* que el mito religioso ha sido (y sigue siendo en parte) un modo de «tapar la boca» a los oprimidos, de manera que la misma estructura religiosa de los grandes pueblos triunfadores ha servido para sacralizar sus conquistas. Según eso, en el fondo de la adoración de los dioses patriarcalistas se hallaría la autoafirmación de aquellos que identifican su voluntad con la voluntad (fuerza) de Dios, justificando así su victoria opresora sobre los marginados. Pero la religión bíblica, iniciada en Israel y culminada en el cristianismo, ha invertido esa visión marxista de la religión, de manera que la crítica de la Biblia en contra de la opresión religiosa es más aguda que la del mismo Marx.

A los ojos de Girard, la crítica de *Nietzsche* en contra de la religión resulta más aguda que la de Marx, pues él ha puesto de relieve unos mecanismos de proyección reactiva de los oprimidos que tienden a satanizar a los triunfadores, haciendo de la religión un principio de venganza. Pero tampoco Nietzsche ha llegado hasta el fondo del problema, pues su filosofía sigue presa en los esquemas o mecanismos del chivo expiatorio. Ciertamente, las religiones tienden a responder a una violencia con otros tipos de violencia, pero el (judeo)cristianismo ha encontrado ya un principio de superación de la violencia, desde una perspectiva de gratuidad no reactiva. Pero Nietzsche sigue preso del mismo modelo de violencia que él critica, pues apela otra vez a la voluntad de poder como expresión de lo sagrado y de esa forma sacraliza un tipo de imposición sacrificial. A su juicio, en el fondo, los culpables continúan siendo siempre los débiles. Los hombres siguen edificando su historia sobre bases de violencia.

Más que en Marx y Nietzsche, Girard se ha fijado en *Freud,* a quien considera el interlocutor más importante de su obra, pues con su visión del asesinato del padre y con su forma de entender la ley, ha estado más cerca de resolver el problema, aunque tampoco lo ha logrado. Freud supone que la represión sacrificial judía (fundada en la muerte del padre, cuyo recuerdo se perpetúa en una ley impositiva), ha cumplido su función, añadiendo que ya no podemos divinizar al padre muerto, pues sabemos que no existe ese tipo de Dios. Hasta aquí, su diagnóstico es bueno; pero luego, Freud añade que, aunque no exista Dios, debemos reprimir con fuerza (con violencia) los deseos de violencia, ratificando así un modelo de vida sacrificial, aunque sin fondo religioso.

De esa manera, Freud sigue ratificando un judaísmo de imposición legal, aunque sin Dios. De esa forma deja todo donde estaba y como estaba. Pues bien, en contra de eso, Girard piensa que lo más importante no es afirmar o negar la existencia de Dios, sino superar un modelo de vida fundado en la violencia. Eso es lo que ha hecho precisamente el cristianismo, avanzando sobre una base judía: ha negado al Dios de la violencia sacrificial, para afirmar así la existencia de un Dios no sacrificial, de pura gratuidad creadora, que se ha revelado en Jesucristo. Girard puede afirmar (como K. ↗ Barth) que Marx, Nietzsche y Freud han criticado al Dios de las religiones, que, en gran parte, se ha reintroducido en una visión sacrificial del cristianismo, conforme a la cual Dios se impone por violencia, sacrificando incluso a su propio Hijo, para mantener su autoridad sobre nosotros. Pero no han logrado descubrir y desarrollar lo que hay al otro lado de la fe cristiana: la afirmación de un Dios que es principio de gratuidad creadora, tal como se expresa en el despliegue de la revelación bíblica.

5. *De la tragedia griega a la revelación cristiana*

Según R. Girard, es significativo el hecho de que los tres pensadores anticristianos hayan vuelto de algún modo a los mitos de la violencia pagana para explicar o simbolizar sus posturas. *Marx* acude al Prometeo que lucha contra Zeus, conforme a un modelo que sigue estando sofocado por esquemas de violencia sacrificial. *Nietzsche* quiere llevarnos a Dionisio, al principio de la tragedia griega, al lugar donde el ser humano mantiene con violencia su destino fatal frente a unos dioses que son expresión de ese mismo destino. Finalmente, aun siendo judío, *Freud* debe acudir al mito de Edipo para expresar el sentido de su visión del hombre.

Por su modo de apelar de nuevo al mito trágico de los griegos, los tres se

muestran regresivos. No han sabido captar la auténtica novedad judía, ni han llegado a la raíz del cristianismo. Es cierto que la *tragedia griega* representa una de las manifestaciones supremas de la historia humana, por su forma de entender y plantear el tema de la violencia. Pero al fin ella queda prendida dentro de esa misma violencia, haciendo que todos aparezcan como igualmente culpables, pues Edipo, Dionisio y Prometeo siguen siendo violentos. Todos se encuentran inmersos dentro de una trama sacrificial, de manera que sólo consiguen superar una violencia con otra. Conforme a la visión de los griegos, la violencia es divina y no podemos liberarnos de ella; lo único que podemos hacer es aceptarla con dignidad, es decir, con gesto de valentía purificadora.

Pero allí donde la tragedia griega no ha logrado penetrar ha penetrado el Antiguo Testamento israelita, descubriendo la inocencia de los pobres y de los sacrificados. Éste ha sido un descubrimiento que Girard ha puesto de relieve varias veces, tanto en *El chivo expiatorio,* como en *El misterio de nuestro mundo* y en *La ruta antigua de los hombres perversos* (Barcelona 1989). A su juicio, el hecho de que la cultura occidental (filología, filosofía, psicología) haya rechazado el Antiguo Testamento y el conjunto de la Biblia como expresión de una cultura poco elaborada, frente a la gran cultura griega, proviene de una represión y de una ignorancia.

Esa cultura occidental es *represora,* pues se niega a reconocer lo que aparece de alguna forma claro en el mismo Antiguo Testamento, es decir, la violencia de los que siguen matando al chivo emisario y edificando así la ciudad sobre cimientos de sangre. Según Girard, esa cultura es también *ignorante,* pues pretende saberlo todo por sí misma, negándose a escuchar la posible revelación de la Escritura judeocristiana.

En esa línea, R. Girard, que es un gran especialista en temas de cultura griega y de literatura occidental, se atreve a proclamar que sólo el Antiguo Testamento nos ha enseñado a descubrir la violencia de fondo de la historia, ya desde sus primeros textos (en el mismo Génesis). En contra de lo que sucede en los restantes pueblos de la Antigüedad (y de la modernidad), los judíos han escrito la historia desde el punto de vista de los oprimidos, que tienen acceso a la palabra, pudiendo declarar de esa manera su inocencia. Esta «inversión» culmina en la figura del *Siervo sufriente* de Isaías (Is 40-56), donde se cuenta la historia del hombre oprimido y expulsado, a quien se concibe como revelación de un Dios que ya no sirve para sancionar la fuerza de los opresores, sino todo lo contrario, para edificar desde los oprimidos una comunidad de reconciliados, que no apelan ya más a la violencia.

Lo mismo se puede afirmar del libro de *Job,* donde, en un primer nivel, Dios parece revelarse como un opresor, con rasgos de tirano. Pero después, en la trama del libro, descubrimos que Dios se revela como aquel que apoya a Job, que es inocente, en contra de los hombres de su entorno, que quieren hacerle chivo expiatorio, acusándole de los crímenes de la sociedad. Job aparece así como un Edipo hebreo, pero con una gran diferencia: él no confiesa su pecado ante los otros (no es culpable en la forma en que le acusan), ni sufre como víctima de un destino, sino que es un hombre inocente, a quien el mismo Dios anima a que siga caminando por esa vía de inocencia, sin vengarse de aquellos que le acusan.

Esta revelación del carácter salvador de la no violencia, que empieza a mostrarse en el Siervo sufriente y en Job, culmina en el evangelio de Jesús, quien viene a presentarse como expresión de la verdad oculta más allá del sistema sacrificial (victimista) y violento de la historia humana. Hasta ahora *la religión servía para ocultar esa verdad:* para hacernos creer que el chivo emisario era culpable y en premio a su culpabilidad, le divinizábamos, pues eso nos permitía reconciliarnos entre nosotros y divinizar la propia violencia, perpetuando así el sistema de opresión, con nuevos chivos emisarios del sistema social y religioso.

Sólo así, ocultando la verdad, habíamos podido vivir y crecer sobre la tierra. Pero el Antiguo Testamento había comenzado a revelar la verdad, abriendo nuestros ojos para que pudiéramos descubrir el crimen y violencia que está en el fondo de nuestra cultura. De esa forma, reconociendo la inocencia del Chivo Emisario (de las víctimas) y confesando nuestro pecado (hemos mata-

do a los inocentes), podíamos iniciar un proyecto distinto de vida reconciliada.

Utilizando términos freudianos, podríamos decir con R. Girard que la Biblia israelita y sobre todo el Nuevo Testamento han sido el más eficaz y verdadero de los procesos psicoanalíticos de la historia humana. Esto es lo admirable: ha existido un pueblo que se ha atrevido a realizar un psicoanálisis radical, reconociendo la raíz de culpabilidad de nuestra historia (de su historia). Ese reconocimiento puede resultar doloroso. Por ello, es normal que muchos críticos modernos hayan querido reprimir este descubrimiento, volviendo a los dioses griegos (o a los ideales de poder de la modernidad) que nos descargan de la culpa.

6. *Conversión al cristianismo y del cristianismo*

Como he dicho, R. Girard es un converso, pero no ha vuelto al cristianismo por rechazo de la modernidad sino todo lo contrario: por fidelidad a la modernidad. Su recuperación del cristianismo no ha sido resultado de una prueba científica sino efecto de una «revelación» de la novedad teológica del evangelio, que es capaz de iluminar y resolver la trama de violencia del mundo. No ha sido un retorno sino un paso adelante en el proceso cultural de nuestro mundo. Ha llegado el momento en que las mismas exigencias de la razón que sospecha de todo (en la línea de Marx, Nietzsche y Freud) nos obligan a superar sus postulados.

De esa forma, al final de una larga elipse de secularización, que parecía desembocar en la negación del cristianismo, esa misma secularización ha vuelto a situarnos ante la novedad radical del evangelio. Lo que podía ser alejamiento (y en cierto sentido lo era) se ha vuelto principio de nuevo acercamiento. Hemos explorado hasta el final los caminos de la violencia y en la meta donde parecía que sólo existe destrucción volvemos a encontrar la luz del cristianismo. Así, a través de una especie de vinculación de opuestos, allí donde parecía que la violencia se absolutiza, encontramos un camino de superación de la violencia en Cristo.

Pero el gesto de Girard implica también *una conversión del cristianismo*. Ciertamente, la Iglesia había conservado en un sentido su verdad: el signo de la cruz había seguido proclamando ante el mundo el gran misterio de la inocencia del reo sacrificado por el gran sistema sagrado. Pero un tipo de teología más o menos oficial había pactado de hecho con la violencia asesina, interpretando a Jesús en claves sacrificiales: el Dios ofendido necesitaba una reparación y ha tenido que descargar sobre Jesús toda su justicia para así reconciliarse con los hombres.

Ese cristianismo sacrificial ha seguido aplicando al Dios de Jesús los principios de violencia del sistema, pues, a su juicio, la violencia se vence sólo con otra violencia más grande. En ese contexto, los hombres seguirían sometidos al terror de un Dios más alto y poderoso que descarga sobre ellos su agresividad, para mantenerlos sometidos. Ese Dios de violencia sacrificial seguiría estando en el fondo de una visión apocalíptica de la historia, según la cual Dios resolvería al fin, con su violencia más alta y con su fuego de infierno, los problemas de violencia de este mundo. Ese Dios apocalíptico sería la violencia suprema de todas las violencias.

Pues bien, Girard afirma que ese Dios apocalíptico no responde a la raíz del evangelio, de manera que el mismo cristianismo violento debe convertirse y volver al evangelio. Sólo esa «conversión de Dios» puede hacer posible el surgimiento del verdadero cristianismo del futuro, según el evangelio. Esa conversión de Girard al cristianismo y del cristianismo al evangelio de la no violencia contiene elementos que pueden resultar agradables para muchos teólogos, incluso tradicionales.

Entre los rasgos del pensamiento de Girard que pueden resultar más positivos para un cristianismo tradicional está su manera de distinguir el *Logos* del evangelio de Juan y el *logos* violento de Heráclito, su forma de oponerse a un tipo de paganismo de Heidegger, su afirmación expresa (teológica) del nacimiento virginal de Jesús, como expresión de ruptura mesiánica, etc. Pero en el pensamiento de Girard hay otros elementos que parecen inquietantes para el cristianismo tradicional, porque obligan a formular la fe cristiana (la antropología) sobre bases distintas, como ahora indicaremos.

7. *Una invitación al pensamiento cristiano*

De manera consecuente, la teología cristiana había empleado unos principios filosóficos griegos (de tipo ontológico y violento), que parecen oponerse al evangelio. Pues bien, en contra de eso, Girard nos invita a elaborar una teología, sobre bases de antropología social no violenta (no helenista), asumiendo en esa línea algunas aportaciones de literatos y pensadores de la modernidad. Éstas son sus propuestas básicas.

a) *Vuelta al Jesús histórico.* Girard quiere tomar los dichos principales del evangelio (sobre el Reino, sobre la no violencia, sobre la superación del talión, etc.) al pie de la letra, en su sentido más fuerte como indicación de un nuevo camino antropológico, viendo a Jesús como aquel que «rompe» los principios de acción-reacción (de lucha de todos contra todos) que parecen propios del sistema ontológico griego. Jesús conoció los mecanismos de violencia mimética y ese conocimiento le permitió ver las cosas desde otro nivel. No cumplió el papel que otros querían que cumpliera, sino que abrió un camino de revelación no violenta del misterio de la vida (de Dios) y lo llevó hasta el final, aceptando incluso la muerte. Jesús sabe que le van a matar y lo acepta; pero no muere como víctima que reconcilia a los violentos a través de la violencia que ejercen sobre él, sino todo lo contrario; Jesús muere revelando el carácter salvador de la no violencia, del amor gratuito. Eso significa que Dios no se revela en el «sacrificio» de los que matan a Jesús, sino en la inocencia amorosa y no violenta de Jesús. Sólo de esa forma, a modo de condena de todo sacrificio y de toda violencia, la muerte de Jesús puede presentarse como salvadora.

b) *Pecado original y pascua cristiana.* Girard ha puesto de relieve la importancia del pecado original, pero añadiendo que ese pecado sólo se revela y ratifica, sólo se descubre y se despliega, en su potencia más profunda con el asesinato de Jesús, en representante de todas las víctimas inocentes. El verdadero Adán, el ser humano que comete el gran delito original-central de nuestra historia ha sido el conjunto de la humanidad que mata a Jesús, rechazando su apertura de gracia y su vida de amor gratuito, sin mecanismo alguno de violencia. En este contexto recibe su sentido la Pascua cristiana. Dios no ha respondido a la muerte de Jesús en clave de violencia: ni ratificando la acción sacrificial de aquellos que le matan (esa muerte ya no es sacrificio sino simple asesinato), ni vengándose con fuerza superior del Cristo muerto y matando así a los asesinos. El Dios de la pascua de Jesús rompe el círculo mimético de muerte y más muerte en que los hombres se habían encerrado, quebrando así el talión de una venganza que se iría así multiplicando por los siglos. La pascua es experiencia de comunión y gracia que se abre para todos, empezando desde el crucificado (desde los crucificados).

c) *Revelación de lo diabólico y revelación de la gracia.* Es significativo el hecho de que Girard rehabilite a los demonios (diablo), pero no en clave ontológico-personal, como espíritus autónomos e individuales que tientan a los hombres, sino como la fuerza del conflicto mimético. Diablo es la envidia imitadora: el hecho de querer lo que otro tiene y, al quererlo, disputar con él. Diablo es el origen y la misma estructura de violencia que se ha ido imponiendo sobre el mundo. Por eso se le puede llamar el antidios y príncipe del mundo. Pues bien, en contra del Diablo ha presentado Girard al Paráclito, que transmite la palabra y experiencia de la victoria de las víctimas. El Paráclito nos descubre la verdad de la no violencia, es decir, la posibilidad de una gracia que actúa y se despliega como principio de comunión y amor no violento entre los hombres. Ésta es la novedad fundadora del cristianismo: la víctima no está ahí para fortalecer en su violencia a los asesinos (para ser divinizada en gesto de inversión idolátrica) sino para mostrar a esos asesinos su pecado y abrirles a un espacio de reconciliación gratuita. De esa manera, partiendo de Jesús, puede edificarse una comunión de hombres liberados de violencia que invierten el deseo anterior y lo convierten en principio de amor, conforme a Rom 13,9, donde el *no desearás* (que prohíbe la mímesis combativa) se transforma en *amarás al prójimo como a ti mismo* (querrás como propio el bien del otro). Este amor consiste en aceptar el deseo del otro como ser distinto, gozando en

que se cumpla ese deseo, en clave de gratuidad.

Sobre esta base se edifica la Iglesia: los cristianos creen que Dios ha resucitado a Jesús, la víctima no violenta; creen que Dios no se ha vengado de los asesinos, sino que ha abierto un camino de salvación desde los asesinados, un camino que se abre incluso para los mismos sacrificadores, a quienes se ofrece un camino de perdón y gratuidad. Sobre la base de ese Jesús han edificado sus discípulos un *ekklesia,* una comunidad que rompe el esquema de violencia mimética. Desde aquí se puede hablar de un sacramento eclesial de las víctimas: todos los que han muerto asesinados, todos los que son rechazados y aplastados por un sistema (grupo victorioso) de violencia son signo de Dios sobre la tierra. La predicación de la Iglesia debe dirigirse en esa dirección: ella ofrece sentido (signo de Dios) a los derrotados de este mundo, ayudándoles a entender, a acoger y transformar su situación.

BIBL. A excepción de las más antiguas (*Proust. A colection of critical essays,* Nueva York 1962; *Dostoieski: du double à l'unité,* París 1963), la mayor parte de las obras de Girard han sido traducidas. Además de las ya citadas, cf. *Literatura, mímesis y antropología* (Barcelona 1984); *Mentira romántica y verdad novelesca* (Barcelona 1985); *Shakespeare. Los fuegos de la envidia* (Barcelona 1995); *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer* (Madrid 1996); *Veo a Satán caer como el relámpago* (Barcelona 2002); *Aquel por el que llega el escándalo* (Madrid 2006); *Los orígenes de la cultura: conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha* (Madrid 2006).

GIRARDI, Giulio (n. 1926)

Teólogo y sociólogo católico, nacido en El Cairo (Egipto) de padres siro-libaneses e italianos. Ingresa en la Congregación Salesiana (1939). Estudió en la facultad filosófica salesiana de Turín (1944-1950), doctorándose con una tesis sobre *La metafísica de la causa ejemplar en Santo Tomás de Aquino*. Estudió Teología en la Universidad Gregoriana de Roma y en la Salesiana de Turín, ordenándose sacerdote (1955). De 1953 a 1969 fue profesor de Metafísica en la universidad salesiana de Turín y de Roma. Participó como experto en el Concilio Vaticano II, colaborando en la redacción de la *Gaudium et Spes* (1962-1965) y también en el diálogo cristiano-marxista (1965-1969). El año 1969 fue expulsado de la Universidad Salesiana, por divergencias ideológicas, y enseñó Antropología en el Instituto Católico de París y en el Lumen Vitae de Bruselas (1970-1974), siendo expulsado también de ambos centros por problemas ideológicos. El año 1977 es expulsado de la congregación salesiana y suspendido «a divinis». Tomó partido a favor del movimiento de *Cristianos por el Socialismo* y colaboró activamente, en plano ideológico y político, con diversos movimientos de liberación de América Latina. Desde 1978 hasta su jubilación (1996) ha sido profesor de filosofía política en la universidad de Sassari, Cerdeña.

BIBL. Su obra más conocida sigue siendo la dirección de la gran enciclopedia *El ateísmo contemporáneo* I-IV (Madrid 1971ss). Cf. también *Sandinismo, marxismo, cristianismo: la confluencia* (Managua 1987); *La túnica rasgada, La identidad cristiana entre liberación y restauración* (Santander 1991); *Los excluidos ¿construirán la nueva historia? El movimiento indígena, negro y popular* (Madrid 1994); *El derecho indígena a la autodeterminación política y religiosa* (Quito 1997); *Globalización neoliberal, deuda externa, jubileo 2000* (Quito 1998); *Para una educación revolucionaria* (La Habana 1999).

GIUSSANI, Luigi (1922-2005)

Sacerdote católico italiano. Ha sido profesor de Teología en la Università Cattolica del Sacro Cuore de Milán y animador de movimientos cristianos, especialmente entre la juventud. Su creación principal (es su grupo *Comunión y Liberación*) extendida en casi cien países, que quiere poner de relieve el carácter público, confesional, de la fe, de un modo abierto, en diálogo con la política y la vida intelectual.

BIBL. Así lo ha puesto de relieve en numerosas obras, traducidas y publicadas básicamente por Ediciones Encuentro (Madrid), que pertenece a *Comunión y liberación*, entre las que citamos: *Afecto y morada* (2004), *El Atractivo de Jesús* (2000), *La autoconciencia del cosmos* (2002); *El camino a la verdad es una experiencia* (2007); *El compromiso cristiano en el mundo* (1996); *Comunión y liberación* (1990); *La conciencia religiosa del hombre moderno* (1990); *Curso básico de cristianismo* I-III (2004-2007); *En busca del rostro humano: contribución a la antropología* (1989); *Está porque actúa* (1994); *El hombre y su destino* (2003); *Mo-*

ralidad, memoria y deseo (1990). Esta y otras obras, que algunos consideran fundamentales para el pensamiento cristiano del futuro, están marcadas por un activismo confesional, que entiende la vida a modo de compromiso unitario, eficiente y público, al servicio de una Iglesia que se vuelve visible y eficiente en el mundo.

GNILKA, Joachim (n. 1928)

Exegeta y teólogo católico alemán. Ha estudiado en Eichastätt, Wurzburgo y Múnich, ha sido profesor en las universidades de Wurzburgo, Münster y Múnich, y pertenece a la Pontificia Comisión Bíblica. Ha vinculado la exégesis especializada con una visión de conjunto del sentido teológico y existencial del cristianismo.

BIBL. Entre sus obras antiguas, cf. *Die Verstockung Israels,* 1961 (donde estudia, de forma ya clásica, el «endurecimiento» de cierta parte del judaísmo frente al mensaje de Jesús, según los sinópticos); *Der Epheserbrief* (1977); *Der Kolosserbrief* (1980); *Johannesevangelium* (1983). Sus últimas obras han sido traducidas al castellano, viniendo a convertirse en un punto de referencia obligado para el estudio de los orígenes del Nuevo Testamento. Entre ellas: *Cartas a los Filipenses* (Barcelona 1987) y *El evangelio según san Marcos* I-II (1999-2001), que sigue fundamental para estudio de la tradición sinóptica. Su obra más significativa es quizá *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje* (Barcelona 1993), que se sitúa en la línea de la crítica histórico-literaria de la tradición germana, como manual para teólogos y estudiantes, mesurado, quizá un poco aséptico en su visión de Jesús. Gnilka ha publicado un trabajo de síntesis sobre la *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid 2003) y dos obras de referencia básica para el estudio de Pablo y Pedro: *Pablo de Tarso: apóstol y testigo* (Barcelona 1998); *Pedro y Roma: la figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia* (Barcelona 2003). Citamos, en fin, un ensayo bíblico comparativo, titulado *Biblia y Corán: lo que nos une, lo que nos separa* (Barcelona 2005).

GNÓSTICOS (ss. II-III)

Los primeros pensadores que desarrollaron una visión sistemática del cristianismo fueron los gnósticos o conocedores, que se sentían portadores de una sabiduría especial, que les permitía penetrar en los misterios más hondos de Dios. Los representantes de la «gran iglesia», vinculados al mensaje histórico de Jesús y a la experiencia social del evangelio, fueron más sobrios y tuvieron más reparos en presentar el cristianismo como sistema de pensamiento, y por eso prefirieron repetir y mantener, en general, las formulaciones del Nuevo Testamento. Por el contrario, los gnósticos, que tenían menos prevenciones estructurales, pudieron ser más «audaces» en el campo del pensamiento. Suele llamárseles «herejes», pero en aquel tiempo (ss. II y III) la ortodoxia no se hallaba todavía oficialmente establecida. Por eso era difícil distinguir los límites entre la Gran Iglesia y otros grupos de inspiración cristiana. Los gnósticos tendían a vincular elementos cristianos y judíos con otros de tipo helenista y egipcio e incluso oriental, cercano al zoroastrismo, al hinduismo y al budismo. Fueron ellos, y especialmente Valentín, los que hablaron más expresamente del conocimiento de la tríada divina, de carácter teológico, aunque tendieran a entenderla de una forma que la Gran Iglesia ha rechazado, porque, al mismo tiempo, defendían un dualismo práctico (habría un tipo de Dios bueno, otro malo), un dualismo sexual (Dios sería masculino y femenino) y otro generador (Dios sería generante/Padre y engendrado/Hijo).

Entre los autores gnósticos cristianos se pueden citar hombres como ↗ Simón Mago, Marción, Valentín y Basílides. También se puede hablar de libros de tendencia gnóstica, desde los evangelios de ↗ Tomás y Felipe y el Apócrifo de Santiago hasta los textos combatidos y condenados por diversos Padres antiguos de la Iglesia (↗ Hipólito, Ireneo), como han puesto de relieve los diversos editores como F. García Bazán, *La Gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos* I-III (Madrid 2003-2009); J. Montserrat, *Los gnósticos* I-II (Madrid 1990). Un hecho fundamental para el conocimiento de la gnosis ha sido el descubrimiento y edición de la Biblioteca de Nag Hammadi, como ha puesto de relieve A. Piñero (ed.), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III (Madrid 2007-2009). De todas formas, la cosmología y antropología básica de la gnosis había sido ya destacada por H. Jonas, *La religión gnóstica* (Madrid 2003; edición original de 1925). Desde esa base, quiero presentar algunas reflexiones elementales sobre el pensamiento gnóstico, tal como aparece sobre todo en los grandes sistemas del siglo II, combatidos

por Ireneo, poniendo de relieve la dualidad y las tríadas divinas, con la caída y retorno o reconciliación de lo divino.

1. *Dualidades divinas*

Los gnósticos quieren penetrar en el misterio originario, afirmando que el ser originario se ha expandido, formando dualidades (varón-hembra) que se van abriendo de manera armónica dentro del *Pléroma* o gran totalidad, formando así las *syzyguias* o parejas sagradas (padre-madre), que tienden a expresarse en forma de trinidad (padre-madre-hijo), para volver nuevamente a la unidad final del Pléroma. En este contexto, los gnósticos suelen distinguir cuatro momentos: a) *Principio de dualidad*: el ser existe siempre en forma doble, antitética y sintética, enfrentándose a sí mismo, para así separarse y reconciliarse. En su misma raíz, el Uno divino es polaridad de elementos contrapuestos, a través de un tipo de matrimonio masculino-femenino. b) *Principio de generación*: la polaridad anterior actúa de forma engendradora y, de esa forma, del Padre/Madre (de lo masculino/femenino) surge el Hijo. De la dualidad nace el Tercero, que sale de ella y en ella permanece, recibiendo y/o poseyendo todo el ser de lo divino. c) *Momento de ruptura:* si los elementos anteriores se hubieran mantenido en equilibrio (en la polaridad sexual y en la dualidad engendradora) no habría existido caída ni necesidad de redención; pero en esa dualidad y engendramiento se ha introducido un elemento perturbador, representado por la Sabiduría o Divinidad femenina que ha roto la armonía anterior al buscar la fuerza de su maternidad sin contar con su consorte (es decir, con el Padre/Esposo). De esa forma ha engendrado en el vacío, introduciendo los gérmenes de Dios/Bondad en el abismo de la ruptura y de la muerte, engendrando a un «dios perverso», señor de este mundo, al que muchas veces se identifica con el Dios-Yahvé del Antiguo Testamento. De esa manera se enfrentan Dios bueno y Dios malo, en un tipo de batalla que se expande en la historia de los hombres. d) *Exigencia de retorno y reconciliación*. Todas las cosas tienen que volver a su unidad originaria, en el pléroma divino, que se expresa en la reconciliación de Dios consigo mismo y del mundo con Dios: la Sofía divina debe volver a su Esposo y los hombres caídos a su padre bueno, abandonando al Dios-Yahvé perverso (que volverá de esa forma a la nada).

2. *Tríadas gnósticas. La ruptura divina*

En la línea ya indicada, los gnósticos tienden a rechazar al «dios creador» del Antiguo Testamento, Señor de este Mundo, que sería imperfecto y material, buscando al verdadero Dios en su misma hondura sagrada (en su interior divino). Eso significa que no buscan a Dios fuera, sino que lo llevan y lo encuentran dentro, pues a pesar del pecado en que han nacido conservan en sí mismos la verdad de lo divino, la Trinidad perfecta: a) *El primer elemento* de esa trinidad interior de cada ser humano iluminado se llama Bythos Propator o simplemente Padre, principio de todo, siempre vinculado a su pareja femenina (la Sophia-Madre buena). Dios no es una mónada a solas (*Deus solus,* eterno e infecundo), sino Padre con Madre, fuente dual de la que todo brota. En el interior de cada hombre iluminado se encuentra por tanto la divinidad entera. b) *El segundo elemento* (Sophia, Madre, Dynamis o Ennoia, Barbelo, Charis...) es el aspecto femenino de ese Dios que, siendo padre, es al mismo tiempo madre y engendradora por tanto del hijo. Quizá se pueda afirmar que la Madre divina interior se relaciona con el Padre como la *dynamis* o potencia con la sustancia en la filosofía aristotélica. Sin esta Madre, el Padre-Dios no podría generar, ni podría existir Hijo divino. Por eso, al decir Padre estamos diciendo, al mismo tiempo, Madre. c) *Tercer elemento* (Nous, Arkhe, Monogenes). Lógicamente, al decir padre/madre estamos diciendo al mismo tiempo Hijo, aludiendo así al que surge del proceso interior de lo divino, pues el vástago divino surge y se despliega dentro de nosotros, partiendo de la dualidad (padre, madre) y ratificando así el engendramiento en el que desemboca el despliegue divino.

La figura más discutida del mito gnóstico suele ser el segundo elemento (la divinidad femenina o *Sophia*), que puede recibir dos formas o momentos. En sí misma, la *Sophia* es buena, está unida con el Padre y así engendra al Hi-

jo divino, dentro del Gran Pléroma. Pero esa *Sophia* o Madre original puede pervertirse, de manera que el proceso divino se exprese y despliegue en forma de pecado. Para los gnósticos (lo mismo que para muchos mitos del Lejano Oriente) el principio del pecado existe en el mismo interior de lo divino.

Hombres y mujeres formamos parte de un Dios que, siendo perfecto, puede llevar en sí la semilla de la imperfección y la ruptura. Dios es perfecto: «El Espíritu *invisible*... no encierra dentro de sí nada imperfecto, puesto que lo mejor está en él, siendo él solo absolutamente perfecto... Es incircunscriptible, porque nadie le precede para circunscribirle; es indistinto, porque nadie le precede para imponerse una distinción; es inconmensurable, porque nadie le precede para medirle; invisible, porque nadie le ve; eterno, porque siempre es; inexpresable, porque nadie puede captarlo para expresarlo; innombrable, porque nadie le precede para nombrarle» (*Apoc. Juan:* NHL II, 1, 2-3). Pero, mirado en otra perspectiva, ese mismo Dios es imperfecto, pues incluye dentro de sí un principio de desequilibrio (choque) y de engendramiento frustrado, desde una perspectiva femenina. La Sabiduría-Madre es buena, es engendradora de Vida positiva (del Hijo divino salvador), pero sólo mantiene su bondad cuando se mantiene bien unida al Espíritu paterno. Pues bien, en un momento determinado, esa Sabiduría ha roto el equilibrio, haciendo que surja así, desde ella misma, una realidad pervertida, imperfecta. Esta caída de la realidad divina sólo puede expresarse de forma simbólica o mítica:

> «La Sabiduría deseaba hacer manifiesto a qué se parecía lo que ella pensaba, sin aguardar el beneplácito del Espíritu, que no estaba de acuerdo, ni su colaboración y aprobación. Como consecuencia del desacuerdo de la persona de su pareja, no encontró su conformidad... y sin el beneplácito del Espíritu (masculino) y sin el reconocimiento de su pareja realizó su salida. Presa de la fuerza irresistible que hay en ella, su pensamiento no quedó improductivo y fue entonces cuando apareció viniendo de ella un producto incompleto y discordante, ya que lo había creado sin su pareja. Él no se parecía en nada al aspecto de su madre, siendo él mismo de otra forma. Cuando ella (Sofía) se dio cuenta de que el objeto de su deseo había tomado la forma anómala de una serpiente, con cuello de león, de ojos crepitantes y brillantes de relámpago, lo rechazó lejos de ella y lejos de los lugares celestiales, para que no lo viene ninguno de los inmortales, ya no lo había creado por ignorancia» (Apócrifo de Juan II, 1, 9-10, NHL 103-104).

3. *El gran retorno*

Conforme a lo anterior, la divinidad es *polaridad* sexual (lo masculino y femenino se completan) y es *generación* o proceso de vida que puede pervertirse y que de hecho se ha pervertido (de manera que estamos inmersos dentro de un proceso de muerte). Por nosotros mismos no podemos superar esa caída, pero Dios puede hacerlo y nosotros con su ayuda, recuperando de nuevo la raíz divina de la vida, retornamos al *círculo* pleno y perfecto de cuatro elementos: Padre y Madre con dos hijos buenos, en movimiento sin fin de vida positiva.

Eso significa que los hombres y mujeres deben superar el desequilibrio actual, volviendo a la unidad perfecta de lo divino, fuera de este mundo malo. Para eso es necesario que brote y se despliegue de nuevo, desde el Padre original el Hijo bueno, que rescate a la Madre caída (*Sophia* pecadora) y que lleve a los hombres al encuentro pleno con Dios, en la «cámara nupcial» de lo divino, representada y expresada en símbolos matrimoniales (familiares):

> «El Padre envió desde el cielo al marido, que es hermano primogénito de la mujer caída. Entonces el esposo bajó a la esposa. Ella dejó su prostitución primera, se purificó de las manchas de sus amantes y se renovó en el estado de desposada. Se purificó en la cámara nupcial, la llenó de perfume, se sentó en ella, esperando al esposo verdadero. Ya no corre por la plaza pública, uniéndose al que quiere, sino que se ha quedado acechando el día en que él venga... Entonces el esposo, según la voluntad del Padre, bajó a ella en la cámara nupcial que estaba dispuesta, y adornó la cámara nupcial. Este matrimonio, en efecto, no es como el matrimonio carnal... En este matrimonio, cuando se unen uno a otro, se hacen una sola vida. Por eso el profeta (Gn 2,24) dice del primer hombre y de la pri-

mera mujer: se harán una sola carne» (NHL II, 6, 132-133).

Esta unión de esposo-esposa constituye la imagen y presencia del Dios que es Pareja de vida engendradora en lo divino. Los hombres redimidos por el Cristo, esposo de la humanidad (representada por la Virgen María), pueden superar el pecado de la madre mala y retornar al lugar originario de la paternidad-maternidad, en el nivel de la vida divina, en el principio de la vida humana, alcanzando así el equilibrio eterno. De esa forma la Trinidad, que había aparecido como forma imperfecta del proceso de Dios, vendrá a convertirse en dualidad (cuaternidad) reconciliada, vinculación de los contrarios, redención de Dios y plenitud de los hombres. Al fin, lo humano e histórico desaparece y Dios vuelve a ser todo en todos, reconciliación perfecta, puro pensamiento de sí mismo.

Ésta es la base y centro de la teología gnóstica. Ella parece la más espiritual, la más perfecta. Pues bien, en contra de ella, los Padres de la Gran Iglesia (partiendo de ↗ Hipólito e Ireneo) han optado por lo más difícil: han puesto de relieve el carácter positivo y bueno de la creación y han añadido que este mundo no es el resultado de una «caída» sexual de Dios, sino efecto de su palabra creadora. Ellos han afirmado que el mundo no ha surgido de un pecado de Dios, sino que es efecto de su voluntad amorosa. Ellos han añadido también que el pecado proviene del hombre (es pecado del mundo, no de Dios), de manera que han podido añadir que Dios (su Mesías) quita los pecados del mundo (no sus pecados divinos).

Conforme a la gnosis, en el fondo, Dios se redime a sí mismo, de manera que los hombres y mujeres son espectadores de un gran drama teológico, como indica el Himno de la Perla, que habla del Gran Dios-Redentor que busca su perla perdida en el mundo, buscándose en el fondo a sí mismo. Por el contrario, conforme a la visión de la Gran Iglesia, que quiere apoyarse en el mensaje y vida de Jesús histórico, Dios no ha venido a redimirse a sí mismo (para culminar así su gran círculo divino), sino que ha salido de sí para buscar y acoger a los hombres caídos, dentro de una historia de pecado. En esa línea se sitúan ya los Padres Apologistas (↗ Justino) y los teólogos posteriores de la Iglesia, apelando para ello al Nuevo Testamento y a la experiencia cristiana.

BIBL. He citado los textos según NHL, edición de Robinson.

GOGARTEN, Friedrich (1887-1968)

Teólogo protestante alemán, profesor de las universidades de Jena y Gotinga. Con ↗ Barth y Bultmann, forma parte del grupo fundador de la «Teología dialéctica» que surge en torno a la revista *Zwischen del Zeiten,* en torno al año 1920, para superar el tipo de teología antropológica de fondo neokantiano que, en el fondo, identificaba a Dios con el despliegue del ser humano. Los nuevos teólogos dialécticos acentúan la distancia entre Dios y el hombre, poniendo de relieve la trascendencia divina, aunque después siguen direcciones algo distintas (Bultmann en línea más existencial y Barth en línea de separación radical de Dios). En el contexto de la teología dialéctica, Gogarten ha destacado la importancia de la relación entre Dios y el hombre, vinculando la presencia de Dios con el despliegue de la historia y de la cultura humana. En un momento dado (el año 1933) pareció acercarse a las posturas del nazismo, pero se distanció poco después, poniendo de relieve la independencia del cristianismo respecto a toda política de violencia racial.

BIBL. Se ha interesado siempre por los problemas de tipo ético y político, como muestran dos de sus obras principales: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung* (Jena 1932) y *Der Mensch Zwischen Gott und Welt* (Stuttgart 1952). Ha intervenido también en el programa hermenéutico de R. Bultmann, con su obra *Entmythologisierung und die Kirche* (Stuttgart 1953), aceptando con ciertas reservas el proyecto de superación de los aspectos míticos del cristianismo.

GOGUEL, Maurice (1880-1955)

Pensador y biblista reformado francés. Ha sido decano de la Facultad de Teología Protestante de París, director de estudios de la École Pratique des Hautes Études y profesor de la Sorbona. Ha estudiado los orígenes del cristianismo y ha publicado algunas de las obras más significativas de la primera mitad del siglo XX sobre la historia de Jesús y el origen de la Iglesia. Se ha caracterizado por la hondura de su investigación y la claridad de su exposi-

ción. Su figura y su obra ha quedado un poco en la sombra, por el predominio de la exégesis alemana y después por la anglosajona. Pero pocos han tratado los temas de Jesús y de su entorno con la hondura y dominio con que él lo ha hecho.

BIBL. *Les Chrétiens et l'Empire romain à l'époque du Nouveau Testament*, 1908; *L'Évangile de Marc et ses rapports avec ceux de Mathieu et de Luc: essai d'une introduction critique à l'étude du second Évangile,* 1909; *L'Eucharistie, des origines à Justin Martyr*, 1910; *Jésus de Nazareth. Mythe ou Histoire*, 1925; *Jean-Baptiste: au seuil de l'Évangile*, 1928; *Jésus et le Messianisme politique, examen de la théorie de M. Robert Eisler,* 1930; *Jésus et les origines du christianisme.* 1. *La Vie de Jésus*; 2. *La Naissance du christianisme*; 3. *L'Église primitive* (1932/1946/1947). Esa trilogía final, que todavía no ha sido superada en su conjunto, constituye la mejor introducción al mensaje y a la vida de Jesús, en el origen del cristianismo y de la Iglesia. Una parte considerable de la exégesis actual sigue estando allí donde la dejó Goguel, hace más de sesenta años, estudiando el camino que lleva de Jesús a la Gran Iglesia. Para una visión de conjunto de su vida y obra, cf. O. Cullmann y P. Menoud (eds.), *Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième Anniversaire* (Neuchatel-París 1950).

GÓMEZ-ACEBO, Isabel (n. 1940)

Teóloga católica española. Ha estudiado Ciencias Políticas en la Universidad Complutense de Madrid y Teología en la de Comillas-Madrid, donde es profesora. Es miembro de la Asociación de Teólogas Españolas y de la Asociación Europea de Mujeres para la Teología, compaginando su investigación teológica con su dedicación al mundo de la empresa y con sus deberes familiares. Es directora de la colección «En Clave de Mujer» (Desclée de Brouwer, Bilbao), donde ha dirigido y publicado varios libros de exégesis y reflexión teológica, desde una perspectiva feminista. Forma parte de EFETA (la Escuela Feminista de Teología de Andalucía) y ha publicado un libro significativo con el título de *Dios también es madre* (Madrid 1994). Su obra más importante es *Lucas, Guías de Lectura del Nuevo Testamento* (Estella 2008). Se trata de un comentario histórico, cultural y religioso al evangelio de Lucas, escrito por una autora con gran sensibilidad cultural y humana. Es la primera vez que una mujer, que no forma parte del estamento clerical (seglar, dirigente de empresa, madre de familia), escribe en castellano un libro de este tipo, un comentario ceñido y riguroso del evangelio de Lucas, una obra singular en el panorama de la investigación y de la literatura hispana.

WEB: http://blogs.21rs.es/ilusiones/

GÓNGORA Y ARGOTE, Luis de (1561-1627)

Sacerdote y escritor católico español. Natural de Córdoba, marchó a Salamanca a estudiar de 1576 a 1580, sin obtener título alguno. Ordenado sacerdote, obtuvo el cargo de racionero de la catedral de Córdoba, cedido por su tío. Aunque joven de vida alegre y despreocupada, lo que levantó no pocas murmuraciones, viajó por orden del cabildo por numerosas ciudades (Valladolid, Madrid, Cuenca, etc.), donde tuvo ocasión de conocer a diversos poetas y escritores con los que trabó grandes amistades y no poca inquina. Escribe sus grandes poemas en Córdoba: *La fábula de Polifemo* y sus dos *Soledades,* que se difunden a partir de 1613, con polémica incluida. En 1617 se instala en Madrid, donde llevará una vida precaria, de apuros económicos por deudas de juego y pretensiones sociales no acordes con sus ingresos. Esta situación se agravó a la caída o muerte de sus valedores (Lerma, Rodrigo Calderón y el conde de Villamediana). Muy quebrantado de salud, vuelve a Córdoba en 1626, donde morirá un año después.

De carácter atrabiliario y arrogante, aunque irónico, enemigo a la par de ↗ Lope de Vega y ↗ Quevedo, su bestia negra, Góngora escribe con un artificio técnico de extraordinaria dificultad para el lector no culto, que tras ser superada desvela una gran genialidad. Normalmente se ha separado su obra en dos etapas, aunque toda ella forma unidad: por un lado, la poesía de inspiración popular, los romances, las letrillas, la poesía burlesca y una escasísima producción dramática; y por otro, su obra cultista, de gran innovación e intensidad, hasta el punto de crear escuela posterior. Rehabilitado a partir del modernismo, fueron los poetas de la generación del 27, sobre todo Dámaso Alonso, quienes le consideraron como una de las más altas cimas de la poesía europea.

1. *«Coronen sus cumbres / de confusas nieblas» (Del romance* Frescos airecillos, *1590)*

¿Son necesarias las nieblas confusas de las cumbres poéticas? Podría parecer ocioso hacerse esta pregunta, sabiendo que Góngora ha sido considerado como un creador de meros fastos formales, presto a enturbiar el lenguaje por apego a la construcción culterana. La verdadera conciencia por transmitir un calor auténtico, decían, era en él ajena al servir un producto literario exclusivo y altamente especializado, destinado a lectores con exceso de exquisitez o desestima por lo sencillo. Sin embargo, conforme Góngora es estudiado con inteligencia, tal juicio se muestra de todo punto equivocado o a lo sumo exagerado, aun concitando buena parte de una interpretación que por generaciones ha justificado su entredicho. Incluso ya exaltado, otros vieron en él un cierto desprecio, unido a una gran dosis de cansancio, por ese mundo moderno cada vez más instrumental y mercantilista de una cambiante Europa que no podía servir de mito fundador. Góngora se desvinculó de su presente protegiéndose en la extrema, oscurecida y a la par retorcida construcción literaria que le servía de valladar elaborado. Soledad, naturaleza idílica y extraña, ocio perdido y menosprecio de corte y mercado, constituyen los motores primordiales de su huida a las «confusas nieblas» de sus inalcanzables alturas, y ese aristocratismo deliberado como torre de marfil. Así pues: «Turbias van las aguas [...] / turbias van; / mas ellas se aclararán» (Del romance *A la fuente va del olmo,* 1625).

A decir verdad, el texto gongorino puede no ser tan dependiente del fijo sentido que estas interpretaciones pretenden. No dudamos que sean ciertas, pero son tan universales en su siglo que, dados los diferentes genios y capacidades, todos más o menos tradujeron en palabras idéntica preocupación. De ahí que expliquen más bien poco. Algo es claro: como primera providencia, el formalismo gongorino no permite que el lector fomente sentimientos de fácil identificación poética. En este sentido, es una contestación rotunda a ↗ Lope de Vega y su *Arte de hacer comedias* (1609), cuya finalidad era agradar al público. Góngora exige estudio, constante relectura, incluso tal vez un inquietante sometimiento al comentario, sea éste prolijo o cansino, que impiden cualquier primer vuelo emocionado. Naturalmente, nos referimos al creador más sutil y atrevido, pues ha habido en el curso de su evolución diferentes Góngoras. Ahí está el clásico ensayo de Robert Jammes para comprobarlo. Otra cosa es declarar que su sistema de artificio y ornamento quiebra cualquier posible evocación personal. Dicha aseveración es falsa. No debemos olvidar que Góngora tiene tanta alma en su poesía como el soneto más emocionante de cualquier rima lopesca. Al decir estas palabras estamos dando por supuesto que el término «alma» tiene muchos sentidos, los cuales, por de pronto, son todas las cosas. Lo que cambia es el toque y el ámbito sensitivo, y sobre todo intelectual, que el cordobés pretendía despertar. Es posible que el poeta nunca estuviera enamorado, o que su misma estilización fuera en detrimento de tal sentimiento, si es que lo tuvo. En este sentido, Lope de Vega captó mejor el alma enamorada. Pero hay más almas que anotar en este mundo y, sin duda, otras formas de enamorarse. Si existe emoción en el sentimiento más inmediato, no cabe duda de que también se manifiesta en el ejercicio del intelecto más estudioso, aunque con distinta longitud de onda. A diferencia de Lope, que intentó prender para el lector lo circunscrito de lo grande y lo mísero en un mismo paladeo poético –¡y bien que pudo!–, el cordobés se atuvo a otro propósito.

2. *La realidad velada*

«Todo ese tesoro está dentro este velo.» Así reza uno de los versos del dominico Fr. Pedro de Encinas, predicador general de la Orden, en sus *Versos Espirituales que tratan de la conversión del pecador* (Cuenca 1597). Pues bien, los poetas tejieron ese velo de diferentes formas. Si el alma es un «dentro» oculto que Lope poetizó con sentido concéntrico y circular, Góngora le dio expresión y alcance sutil, otorgándole el rebrilleo de su misterio con engaste de extrañeza. Muchos poetas creyeron ahondar en este hálito de lo inaprensible a través de giros, irrupciones o paralelas en un único *Quantum continuum* o espacio homogéneo ceñido a movimientos de dentro-fuera y arriba-abajo. A diferencia de

ellos, el autor de *Soledades* consideró mejor construir una atrevida figuración de oblicuas y escorzos inusuales, y así asignar la perpendicular necesaria a ese tesoro velado desde un incesante proceso de cubrimiento y descubrimiento. ¿Cómo? Comprimiendo por intensión el espacio y tiempo poéticos, y procurando lo que ya Barthes percibió en la poesía clásica: llevar las palabras a sus sentidos proyectados e irradiar infinitas relaciones inciertas aunque posibles. Góngora engarzó ambos mundos, lo factual del texto y sus condiciones de posibilidad, gracias a esa *Toda Voz* poética que hizo exornar una palabra ilimitada entre dos laderas: «Escriba lo que vieron tan gran pluma, / de los dos mundos, uno y otro plano, / de los dos mares, una y otra espuma» (Del soneto *Vive en este volumen el que yace,* 1614).

Toda la poesía del Siglo de Oro, ya desde la misma sintaxis culta pero natural de Garcilaso hasta el hipérbaton más violento del epígono gongorista (Polo de Medina, Pantaleón de Ribera, Colodredo, etc.), quiso captar sutilmente ese velo, y así trabar amistad con lectores asidos a su idealización poética, fuera ésta religiosa o profana. Y para ello hizo uso de palabras y acciones. *Verba et gesta* concurrían, por tanto, en un misma afirmación de la Sola Poética en todas sus expresiones posibles. Palabra que era presencia textual, ahí dada por su sola pintura; y una acción que instaba a la sinergia entre el contenido remitido por el verso, la situación concreta de su autor y, sobre todo, el esfuerzo de comprensión y disfrute del lector. Góngora pedía lo mismo, eso sí, con la contrapartida de concurrir con la turba de sonoridades, aposiciones y formas, una intensificación más compleja, dado que sus *Verba et gesta* servían para una nueva sustancia creativa: es decir, ofrecer esa *Toda Voz* que además de articular cosas con las palabras adecuadas y balanceadas entre su unidad y su complejidad *(consonantia),* y percibirlas abiertas a la inmensidad del tiempo y espacio de la fluencia poética *(integritas),* instaurar un nuevo equilibrio de imágenes.

En apariencia, éstas se definen por su barroca oposición de contrarios y la exhuberancia apasionada de los motivos, pero más bien son fórmulas para comprimir el espacio en tiempo concentrado y lujoso *(claritas).* Se ha dicho que el Barroco crea ámbitos de concepción cósmica y aspiración infinita, como si el tiempo se redujera a un escenario artificial en el que las cosas se mueven por desbordamiento. Sin embargo, como se ve en cada verso de don Luis, su puro progreso de palabras, a primera vista diferenciado, es relación infinita de una misma transustancia. Lo que sentimos como habitación poética abultada por violentos claroscuros, descolocados, alborotados, ahítos, en suma dentados por perífrasis que se puentean por tormento, no es otra cosa que una variada ventana temporal de una misma potencia sustancial apta para absorber sin aniquilar y digerir sin dejar desechos. Por eso transustancia la cosa para convertirla en palabra, contraída y expandida, para a su vez devolverla o transponerla en cosa llena y recreada. Si cualquier golpe de vista se brinda a la seducción por la escenografía barroca y sus extraordinarias perspectivas, tensa de luz y oscuridad, esa vista no está, por el contrario, capacitada para aprehender directamente el tiempo transustanciado de Góngora. Así dice en uno de los versos de la *Soledad Segunda* (anterior a 1613): «Llegaron luego donde el mar se atreve, / si promontorio no, un cerro elevado, / de cabras estrellado, / iguales, aunque pocas, / a la que, imagen décima del cielo, / flores su cuerno es, rayos su pelo». Este verso es llenez (que no hartura) exigente de un lapso de distanciamiento y lateralidad que, tras su absorción, descubre que un término directo («llegar», «mar», «aunque», «pelo», «atrever», etc.) sigue estando ahí aunque transustanciado con el resto de términos igualmente directos, en un mismo periodo que los vuelve extrañamente singulares por sutileza e intercomunicados por ocultos laberintos.

3. *Hacer palabras con palabras*

Si algo es posible, es que es capaz de existencia real. La esencia posible de la criatura, decía Francisco ↗ Suárez en sus *Disputaciones Metafísicas,* que es objeto de la ciencia divina, no es un ente fingido sino que posee aptitud para existir. Dicha aptitud le permite ser naturaleza creable o posible, aunque sólo exista en el entendimiento. Pues bien, y siguiendo el magisterio del teólogo jesuita, lo que es posible en el plano del

entendimiento, requiere de cierta semejanza entre el objeto que se desea conocer y su propia potencia cognoscente. A esto, que el teólogo llamó «especie intencional», y que es forma representativa de su objeto unida a su condición nocional, le sigue un *verbum,* un verbo producido por el acto cognoscente. Este verbo no trata tanto de aquello en lo cual se hace el conocimiento, sino *por lo cual* el objeto es conocido. Dicho de otra manera: si algo es posible en el entendimiento (llámese poético), siempre habrá un verbo mediante el cual lo posible tiene algún objeto, aunque sea sólo como ente de razón. La cuestión entonces es el sentido de lo existente. Suárez hablaba de existencias, más que de cosas, porque entendió que en las palabras había producción suficiente como para representar, iluminar, hacer inteligible y abstraer la especie de lo existente en su unidad formal por individuación, y todo ello en un único y mismo acto. Por eso las palabras, interiores o proferidas, son también entes, no simples mediaciones, usos lógicos o veredas de desvelamiento. Son luces concebidoras y actualizantes, dispuesta a determinar el ente al ser infinito. Así pues: «Son una y otra luminosa estrella / lucientes ojos de su blanca pluma» (*Fábula de Polifemo y Galatea,* 1613).

Góngora, como tantos de sus contemporáneos, leyesen o no a Suárez, intentaron palpar, ponderar, incluso calibrar, qué especie intencional generaba ese entendimiento poético que hacía posible las existencias producidas mediante palabras. Era ciencia divina, en efecto, permitir que lo posible se produjera por el mero hecho de serlo, y ciencia poética y literaria, si se quiere, el poder asomarse a esta acción mediante el velo de las palabras. El problema era saber entonces cómo producir ese *verbum* que ofreciera esta posibilidad a los objetos, que son tesoros bajo el velo de las palabras, y apresar éstas como potencia transustanciadora.

Algunos discutieron si era posible hacer cosas con palabras. En Góngora tal pensamiento se quedaría corto si se redujese a mera pragmática. Su *Toda voz* vive, por el contrario, de esa especie de segunda naturaleza poética capaz de trasvasar las cosas en palabras y viceversa. Cosas que pueden ser enunciadas o a lo sumo atisbadas, y que sirven para florecer otras palabras igualmente aludidas. La poesía del cordobés insta a las palabras a suspenderse en su forma para dar cabida a muchas cosas, en razón de sus relaciones y encadenados poéticos. Y no sólo porque estableciera dos niveles: el real, desde donde crea, y el ilusorio, al que parece apuntar, sino porque otorga esa voz total a las *verba* que, llegadas a su madurez, abren la boca a las cosas y muestran sus posibilidades. ¿Y qué cosas son éstas nos preguntamos? Dámaso Alonso ya quedaría satisfecho con la alta materia de su extraño poderío metafórico. Góngora no lo negaría, pero como refiere en su *Carta en respuesta a la que le escribieron* (1615), con ocasión de la dificultosa oscuridad de sus *Soledades,* debemos descubrir lo misterioso que encubre todas sus metáforas, mirar lo que está debajo de los tropos y

> «[...] por fuerza el entendimiento ha de quedar convencido, y convencido, satisfecho», pues «el fin de el entendimiento es hacer presa en verdades».

Lo que apresa el entendimiento son verdades cubiertas, su misterio. No es una verborrea formalista, aunque bella. Tras ello hay verdaderos contenidos, paradójicamente entrevistos en el mismo cobertor del exquisito juego poético. Las cosas adquieren su posibilidad no porque sean cosas u objetos, sino porque son realidades cubiertas dispuestas a convertirse en palabras, y éstas, «Si distinguir se podía / la turbación de lo turbio» (*Fábula de Píramo y Tisbe,* 1618), son la transustancia de sus relaciones infinitas demandadoras de nuevos ejercicios de cubrimiento y descubrimiento.

Entonces ¿estamos ante una palabra ardiente o una palabra que tiraniza? Más bien, palabra translúcida que hace suyo el sentido que enuncia, atisba o remite. Con las consabidas diferencias de contabilidad lectora, una misma confesión de la Sola Poética recorre e inunda toda la campiña literaria del Siglo de Oro, ciñéndose al deseo de que cada cual hiciera la labor de fundar con su poeta la «amistad sabrosa y dulce». Esta expresión, que pertenece a Francisco de Aldana en su *Epistolario poético,* constituye la clave para entender el verdadero sentido de las *Verba et gesta*. Lo que sucedía –como de hecho ha pasado siempre– es que además del partidismo que se fomentaba en el seguidor (en algunos casos

directamente faccioso), la amistad sabrosa podía en un caso alternar fidelidades y en otro anhelar, como fue del gongorismo, la superación de cualquier otra propuesta por lo radical del tratamiento. El poeta cordobés cuenta cosas imposibles de «ver» cuando extrema su vuelo poético.

Obviamente, este «ver» entre comillas es algo más que ese hacer visible con imaginación el lugar corpóreo de algo, como decía (san ↗ Ignacio de Loyola) en sus *Ejercicios*. Ningún poeta de valía se limitaba a tan simple ejercicio inventivo, y menos entonces. ¿O es que la «vena del oro» que Garcilaso escogió para evocar el pelo de la amada, o las «ricas vueltas de hebras de oro puro» que a su vez Francisco de Herrera pintó para tal ocasión, distaban del «oro bruñido» con que Góngora buscó relumbrar ese mismo cabello? Lo que diferenciaba a estos poetas era que la recreación amigable del lector traducía un sentimiento de lo marchito y lo pasajero, que en el planteo de don Luis se intensifica con una coda de calígine vital y finitud acuciantes. Lo que cambió es el cristal luciente a través del cual el lector vivía su deseo desatado. Este deseo le permitía ir más allá de la correspondencia inmediata, y verificar que ese proceso era apropiado como tiempo de excelencia, movimiento o, como sucedía en este caso, de delectación en lo caduco. Y todo expresado a través de ese velo abrumado por el sentido cultista, la alusión y el colorismo suntuario, y un afinadísimo registro de lo estilístico que volvía sustantivo el tiempo de decadencia.

La amistad sabrosa que incitaba su poesía de toda y pura voz, buscaba de muchos modos y maneras el tránsito de lo propio del lector en lo dulce de lo recreado, ora a lo claro, ora a lo oscuro, con independencia de una superficial experimentación sensitiva. Por tanto, la *Toda Voz* de la poética gongorina no es, como se dijo, una simple aplicación del juego formalista, bello sin duda, prodigioso en todo caso, pero siempre instrumental, sino la consecuencia de una más intensa refracción simbólica de la dióptrica poética que le precedió.

4. *Las soledades de las palabras*

Ese «puro placer de las formas» que ciertos estudiosos de la Generación del 27 homenajearon, ya tuvo cumplida respuesta en Antonio ↗ Machado, quien, al margen de tales fastos, dictó severo juicio: Góngora es poesía enajenada. La idea viene de atrás. ↗ Quevedo lo apuntó, y Jáuregui en su *Antídoto* (1614) le dio carta de naturaleza: la oscuridad de las *Soledades* es la misma nada. La conjunción entre lo lírico, lo burlesco, lo pastoril y lo monstruoso crea una obra perturbadora, decían los antigongorinos, cuya carga de turbulencias conduce al precipicio de los polifemos y las tisbes en el que sólo habita el vacío. Tras la supuesta especie transustanciada, no hay presencia poética alguna; a lo sumo recopilación de rebuscamientos retóricos. No existe fuerza que transustancie palabras en cosas; sólo cortinas poéticas intencionadas sin más gloria equívoca que sus propios accidentes. Pero el poeta cordobés se consuela pensando que damos «[...] en esta cumbre un solo instante / paz a la vista y treguas al trabajo» (*Las firmezas de Isabella,* Acto III, 1610).

Así pues, Góngora va más allá del halago de los sentidos formales. Y su poesía es todo menos nada. De haber un contenido razonable en el escritor cordobés, sería una poesía anhelante de conciliación o, como dijo la profesora Ciplijauskaité, de punto de equilibrio capaz de abstraer la Naturaleza y otorgar, a nuestro parecer, esa extraña idea de paz tras el paramento de tensiones y pretendidas oscuridades. No es por ello un poeta nihilista. Una paz elegida y querida, intensamente acompasada en realidad, pues existen paces espontáneas y otras estudiadas. La de don Luis, bien podría calificarse entre otras de paz erótica –no siendo un contrasentido en alguien que prefirió más decir el amor que sentirlo–, toda vez que, trasegado su poemario de hipérboles, retruécanos y paréntesis sorpresivos, destacaba por apresar la extraña potencia de un eros humano que sabe mirar la solana y la umbría de sí mismo, con hospedaje armónico de pliegues, grosuras o estilizaciones. Porque si hubo un erotismo que creyó que en el anhelo escalado de lo excelso se desistía a las sombras caducas (y que más tenía que ver con el idilio melodioso y unilineal de la *Diana* de Montemayor que con Góngora), o aquel que se relevaba obsesionado, y a veces violento, por la mecánica del entreteni-

miento repetido, el poeta instaura más bien un eros de promontorio que toma la distancia adecuada para mirarse inacabable, sedoso, a veces áspero, pero siempre preñado de su propia sustancia lujosa. Un eros en suma que, tomando las palabras de la poetisa Griselda Álvarez Ponce de León en su *Letanía erótica para la paz* (1963), bien «sabía estirarse en dimensiones inauditas, adelgazarse / hasta ser como un hilo cortante y molesto», y que determinaba el peso de su luz.

La gran cuestión de Góngora es que, al final, este eros de paz meditada termine siendo inestable, no por el extremo del cultismo y agudeza, casi como si se quebrara por exceso de brillantez, sino por la propia experiencia de un externo lector que sabe plasmar el desamparo de un mundo y una vida baqueteada por grandes sinsabores. Fue Alberti quien, a nuestro entender, tuvo ocasión de percibirlo, cuando, con las mismas armas del homenaje gongorista expuestas en su *Cal y canto* (1926-1927), más ultraísta si cabe, los iniciales «esqueletos de níquel» y «barbas derretidas», dieron paso a la crisis personal, la desolación interior y la angustia de su obra *Sobre los ángeles* (1929). Las fuerzas irresistibles representadas en los ángeles feos, belicosos y sonámbulos que poetiza el gaditano, dieron cuenta de su caos interior, sincero pero definitivo, que le hicieron descubrir que ya no existen canoros de ninfas y cavernas visionarias, ni Paraísos que sean perdidos, posibles o futuros. En uno de sus poemas, *El ángel del misterio,* los nombres, las sombras y las voces, de las mismas almenas, muros y cuerpos que acaso podríamos encontrar en las *Soledades* de Góngora, quedan ahora anclados a sueños sin faroles y humedades de olvidos. Y Alberti se pregunta por el misterio poético en el mismo trance de su crisis personal, repitiendo incansable que ya no sabe, mientras pide que alguien se lo explique y revele. Y éste no podía ser don Luis, que sí sabía y que también revelaba de alguna manera cosas importantes, pero de un mundo soñado que no transita por los caminos albertinos, ya no pedregosos o perdidizos, sino fieros de desconsuelo. Porque el suyo fue un sueño de extraordinaria belleza, sueño que cuadra esplendoroso con uno de los versos de la eximia Sor Juana Inés de la Cruz en su obra homónima. Ésta, entre calderoniana y gongorina, entendió la correspondencia interna de una vida que, sin poseer sosiego como fue la de don Luis, o la propia suya de religiosa, sabe hacer de su pesadumbre carácter para la ensoñación. Y es que «el sueño todo, en fin, lo poseía; / todo, en fin, el silencio lo ocupaba» (*Primero Sueño [...] imitando a Góngora,* en *Segundo Tomo de las Obras de Sor Juana,* Sevilla 1692).

BIBL. *Obras completas* I-II (ed. A. Carreira, Madrid 2000-2008); *Fábula de Polifemo y Galatea,* en D. Alonso, *Góngora y el Polifemo* (Madrid 1994); *Romances* (ed. A. Carreño, Madrid 2000); *Soledades* (ed. John Beverley, Madrid 1998); *Sonetos completos* (ed. B. Ciplijauskaité, Madrid 1980); *Teatro completo* (ed. L. Dolfi, Madrid 1993). Cf. D. Alonso, *Góngora y gongorismo* (Madrid 1978); *Estudios y ensayos gongorinos* (Madrid 1982); V. Bodini, *Studi sul barroco di Góngora* (Roma 1964); L. Busquets, «Góngora, historia de un equívoco», *Cuadernos Hispanoamericanos* 4 (Madrid 1989); C. A. Chemris, *Góngora's «Soledades» and the Problem of Modernity* (Suffolk 2008); G. Diego, «Góngora y la poesía moderna española», *Revista de Occidente* 178 (Madrid 1996); R. Jammes, *La obra poética de Don Luis de Góngora y Argote* (Madrid 1987); F. Lázaro Carreter, *Estilo barroco y personalidad creadora* (Salamanca 1966); J. M. Micó, *La fragua de las soledades. Ensayos sobre Góngora* (Barcelona 1990); E. Orozco Díaz, *Introducción a Góngora* (Barcelona 1984); E. Paiewonsky Conde, «Góngora y la visión del mundo como posibilidad», *Cuadernos Hispanoamericanos* 202 (Madrid 1966); J. Ponce Cárdenas, *Góngora y la poesía culta del siglo XVII* (Madrid 2001); J. Roses Lozano (coord.), *Góngora y lo prohibido. Erotismo y escatología. VIII Actas del Foro de Debate Góngora Hoy* (Córdoba 2006); *Una poética de la oscuridad: la recepción crítica de las* Soledades *en el siglo XVII* (Madrid 1994).

F. Torres

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel (1916-1991)

Filósofo católico español. Se doctoró en Filosofía en la Universidad de Madrid con una tesis titulada *El tema de Dios en la filosofía existencial* (1945), siendo desde 1954 catedrático de Metafísica (Ontología y Teodicea) de la Universidad de Madrid, hasta su jubilación el año 1985. Ha sido un metafísico al estilo clásico, en una línea de tomismo renovado, en diálogo con el pensamiento moderno y, desde esa base, ha realizado una gran labor como profesor y guía de los nuevos filósofos españoles e iberoamericanos.

Bibl. Sus obras son básicamente manuales de historia y libros de texto para universitarios, desde claves neotomistas, de gran claridad pedagógica: *Historia de la Filosofía en cuadros esquemáticos* (Madrid 1946); *Introducción a la Metafísica* (Madrid 1955); *Introducción a la filosofía* (Madrid 1953); *Manual de historia de la filosofía* I-II (Madrid 1957); *Tratado de Metafísica. Ontología* (Madrid 1961); *Tratado de Metafísica. Teología natural* (Madrid 1961); *Juan Pablo II y el humanismo cristiano* (Madrid 1982).

González de Cardedal, Olegario (n. 1934)

Teólogo católico español, de Ávila, Castilla. Estudió en Múnich, Alemania, y ha sido profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. Pertenece a la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid y ha sido el impulsor de muchas empresas culturales y religiosas en los últimos cuarenta años, desde la Universidad de Salamanca y desde los cursos de verano de la Universidad Complutense y de la Menéndez y Pelayo (Santander). Sus primeros libros trataban de las relaciones entre el hombre y Dios, desde una perspectiva histórica y teológica, a partir de san Buenaventura y de santo Tomás: *Misterio trinitario y existencia humana* (Madrid 1966), y *Teología y antropología* (Madrid 1967). Ha reflexionado después sobre la situación intelectual y religiosa de España y de Europa, en obras como: *Meditación teológica desde España* (Salamanca 1970); *El poder y la conciencia* (Madrid 1984); *España por Pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica* (Salamanca 1984); *La teología española ante la nueva Europa* (Salamanca 1994). En esa línea destaca su ensayo sobre *Cuatro poetas desde la otra ladera. Prolegómenos para una cristología* (Madrid 1996), en el que estudia la situación actual del cristianismo desde la perspectiva de cuatro poetas europeos, dos de ellos españoles (M. ↗ Unamuno y A. Machado; cf. también J. Paul ↗ Richter y O. Wilde).

En todas estas obras, O. González ha querido vincular «la pasión profética de Israel, la racionalidad sobrecogida de Grecia, la admiración de los Padres de la Iglesia y la precisión escolástica, reanudando el diálogo de Pascal con Descartes y la búsqueda posterior de la gran filosofía del mundo cultural germano, francés y anglosajón». Su obra teológica culmina y se centra en tres ensayos cristológicos: *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid 1975); *La entraña del cristianismo* (Salamanca 1998); *Fundamentos de Cristología* I-II (Madrid 2004-2006), en los que destacan dos temas: un tipo de diálogo religioso-cultural y la búsqueda de la entraña del cristianismo.

1. *Dios universal, diálogo de religiones*

Como teólogo y analista cultural, O. González participa en los trabajos de la Academia de Ciencias Morales y Políticas de Madrid, donde se discuten y elaborar los temas fundamentales del diálogo social. Le preocupa de un modo especial la diferencia entre las culturas religiosas, que puede llevar al enfrentamiento, pero también al encuentro de las religiones, dentro de un mundo cada vez más plural, al interior del proceso creciente de globalización.

> «(Debe) iniciarse el diálogo interreligioso, abriéndose unas religiones a otras, comenzando por las que están más cercanas en sus contenidos (como son los monoteísmos que remiten a Abrahán: judaísmo, cristianismo, islam) y continuando por aquellas que tienen una especial acentuación soteriológica (como pueden ser las orientales) y siguiendo con el resto, para preguntarse entre todas en qué medida son responsables no sólo de Dios ante el mundo, sino también de los hombres ante Dios y ante sus semejantes, y por lo tanto de la paz... (Se debe) promover el diálogo intercultural. Las culturas han configurado las religiones y las religiones han configurado la cultura. Es necesario ver qué diferencias provienen de cada una y en qué medida es pensable un acercamiento religioso de los hombres al único Dios, manteniendo las propias culturas y valorándolas como escala diversificada para acceder al insondable misterio de Dios, a la vez que para interpretar su revelación en la historia. (Se debe promover...) el diálogo con las ideologías, movimientos nuevos de racionalidad (ciencia) y de irracionalidad (magia, gnosis, *new age*...) para eliminarlos cuando se presentan como sucedáneos o para colaborar con ellos cuando son reales logros de humanidad» (*Dios*, Salamanca 2004, 297-298).

En esa línea, O. González quiere ofrecer un cristianismo universal, pero *situado* en el espacio cultural marca-

dos por las capitales antiguas (Jerusalén, Atenas, Roma), pasando por las ciudades medievales de Castilla (Ávila y Salamanca), para llegar a las nuevas urbes de Occidente (Múnich, París y Washington), donde ha residido y ha replanteado las posibles respuestas cristianas a la crisis de humanidad que estamos viviendo. Algunos echan en falta el contacto más intenso y reflexivo con las problemática económica y social de la modernidad (tal como aparece en los nuevos intentos hermenéuticos y en la teología de la liberación); dicen que un tipo de visión quizá elitista del pasado domina en él sobre el presente, impidiendo que se exprese la novedad del Jesús de la historia.

2. *La entraña del cristianismo*

En el libro que lleva ese título (Salamanca 1998) culmina y se centra la obra teológica de O. González. Frente a quienes pueden suponer que el nuevo pensamiento destruye la fe, que la nueva cultura se hará sin evangelio, González de Cardedal ha elevado su voz reinterpretando la cultura desde la fe e introduciendo la fe cristiana en el entramado de la vida humana, para ofrecerle un alma, unas entrañas, en diálogo con las grandes culturas del Occidente clásico. Éste es un libro para creyentes y no creyentes, para hombres y mujeres que se sienten abiertos a la voz de la vida y al pensamiento que brotan del Cristo. Asumiendo una larga trayectoria eclesial, iniciada en el siglo III-IV en Alejandría, él ha querido optar por el diálogo entre filosofía y fe, ente metafísica griega y dogma cristiano. O. González acepta la razón, pero no para cerrarse en la pura racionalidad, sino para abrir dentro de ella un horizonte de belleza teológica y de experiencia sacral, fundada en el evangelio y expresada en las tradiciones de la Iglesia. En esa línea ha querido actualizar un tipo de ontología cristiana, en la línea del helenismo, tal como ha sido reelaborado por teólogos como ↗ Schleiermacher.

A juicio de O. González, el cristianismo no tiene esencia en el sentido abstracto del término, tampoco puede apelar a demostraciones, no es objeto de disputas, sino que se encuentra enraizado en la tradición profética de Israel, desde donde recibe su entraña (o entrañas), por medio de Cristo. El cristianismo tiene intimidad, es misterio de corazón, que puede y debe explicitarse en la doble armonía de la encarnación (la grandeza de Dios se revela en la pequeñez de nuestra vida) y de la trinidad (la entraña de Dios es comunión, encuentro vivo de realidades y personas: trascendencia, historia, intimidad personal; Padre, Hijo y Espíritu Santo). De esa manera, la teología de O. González se expresa y culmina en forma de misterio, pues, a su juicio, la entraña del cristianismo es mística que puede y debe expresarse de forma eclesial, a través de una Iglesia en la que viene a encarnarse el Espíritu de Cristo. En esa línea, él ha distinguido cristianismo (misterio teológico, revelación de Dios), cristiandad (fenómeno social y cultural) y cristianía (experiencia personal del creyente).

Desde esa base y en la línea de su inspiración teológica y de la tradición eclesial, ha identificado la entraña del cristianismo (que se abre por un lado a la cristiandad cambiante y se concentra en la más íntima cristianía) con la revelación de la Hondura de Dios, que se hace presente en la persona de Jesús, con su historia concreta, para así abrirse por el Espíritu hacia el ancho mundo de la cultura y vida humana, a través de la Iglesia, donde encuentra su sentido y se escucha la Palabra de la Escritura.

O. González no necesita encerrarse en la Escritura, para encontrar allí la entraña del cristianismo, pues a su juicio esa Escritura (con su lenguaje narrativo) sólo despliega su sentido en la teología y en la vida de la Iglesia, dentro de una comunidad creyente, instituida, que es al fin la norma de todas las normas. En esa línea puede afirmar que la entraña del cristianismo es la misma Iglesia Confesante, entendida en este momento de la historia como espacio y medio de revelación de Dios. Éste es un intento teológico positivo, pero muchos echan en falta un verdadero arraigo en la Escritura judeocristiana, que es teología narrativa y no pura narración a-teológica.

3. *Cristología*

O. González ha desarrollado a lo largo de su vida muchos temas, de tipo espiritual y eclesial, pero el campo de su investigación fundamental, dentro de su fidelidad a la Iglesia concreta, ha

sido la cristología, tema que ha enseñado en la Facultad de Teología de Salamanca y en la que ha venido trabajando en los últimos treinta años, desde su primera obra: *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (Madrid 1975), hasta la más reciente: *Fundamentos de Cristología* I-II, Madrid 2004-2006). Se trata de dos obras densas y extensas, literariamente bellas, conceptualmente profundas. Ellas pueden situarse en una línea que va de ↗ Orígenes a Anselmo y de Tomás de Aquino a Rahner. De esa manera, O. González ha vinculado ontología y antropología, experiencia de encuentro personal con Dios a través de Cristo y culminación de la propia identidad personal en Dios, pues su pensamiento, siendo muy eclesial, es profundamente personalista.

O. González acepta los dogmas básicos de la cristología católica (de Calcedonia y Nicea), pero no para quedarse en ellos y repetir sus formulaciones, sino para recrearlas desde una experiencia radical de fe, en sintonía con el pensamiento actual de la Iglesia, recuperando la buena intención de los antiguos «herejes». Sólo porque sabe reconocer la verdad que hay en el fondo de Arrio (humanidad plena de Jesús), él puede valorar el dogma de Nicea, afirmando que la consustancialidad divina no es merma de la humanidad de Jesús, sino su cumplimiento, en una línea muy rahneriana. Sólo porque sabe reconocer la verdad parcial de Nestorio, puede formular bien y actualizar el dogma de Calcedonia, sin que humanidad y divinidad vengan a sumarse como dos cosas en Dios, sino que integran una única persona.

En esa línea, siendo fiel al legado de la Iglesia, O. González ha desarrollado una cristología de la conciencia humana de Jesús (en una línea que algunos han podido relacionar con ↗ Schleiermacher), pero descubriendo en el mismo fondo de ella la identidad del Hijo de Dios que es eterno, naciendo en el tiempo. De esa forma, su cristología puede condensarse en categorías de encuentro personal entre el hombre y Dios en Cristo. Por eso, la filiación divina de Jesús sólo puede decirse y proclamarse en plenitud desde la experiencia pascual de los discípulos, tal como ha sido asumida por la Iglesia. En esa línea formula el misterio de la «economía» del Dios, que quiere mostrarse divino y es de amor (Padre del Hijo) en la muerte del Cristo. Ciertamente, él asume y recrea algunos términos centrales de la tradición teológica de la Iglesia (sustitución, satisfacción, expiación, sacrificio), pero les da un sentido nuevo o, mejor dicho, antiguo, volviendo a las raíces del Nuevo Testamento donde han sido formulados. Es muy importante, por ejemplo, lo que dice sobre el «sacrificio», una palabra que suscita en la actualidad el rechazo de muchos.

> «Afirmar que Dios necesita sacrificios o que Dios exigió el sacrificio de su Hijo sería ignorar la condición divina de Dios, aplicarle una comprensión antropomorfa y pensar que padece hambre material o que tiene sentimientos de crueldad. La idea de sacrificio llevaría consigo inconscientemente la idea de venganza, linchamiento... [...] El Dios de Jesús no necesita de sus criaturas: no es un ídolo que en la noche se alimenta de las carnes preparadas por sus servidores» (*Cristología* II, 540-541).

Esos términos (sustitución, satisfacción, expiación, sacrificio) deben ser recuperados desde una experiencia superior de «reconciliación», es decir, de encuentro y comunión entre Dios y los hombres en Cristo. Así lo ha formulado, a su juicio, la Carta a los Hebreos, que él interpreta como la primera gran cristología explícita y sistemática de la Iglesia cristiana. Frente a los viejos sacrificios marcados por la sangre (y por un tipo de violencia y venganza), la obra de Dios en Jesús es presencia de encuentro y comunión, no sólo de los hombres con Dios, sino de los hombres entre sí.

Éste es, a mi juicio, el centro de la teología de O. González, que ha legado un testimonio fuerte de coherencia intelectual y de rigor académico. Personalmente le hubiera pedido una mayor inserción en la Escritura, como norma de vida de la Iglesia, y una decisión más fuerte a la hora de exponer con radicalidad su propio pensamiento, dentro de una Iglesia donde es esencial la libertad personal y comunitaria, desde el evangelio. Posiblemente, O. González no ha dicho aún en esa línea su última palabra. En esa línea, cuando reelabore su pensamiento podrá (¿deberá?) matizar quizá los juicios negativos que en su libro sobre *El quehacer de la teología* (Salamanca 2008) ha vertido sobre teó-

logos y compañeros como ↗ Brito, Theobald y Torres Queiruga.

BIBL. Una presentación completa de su vida y de su bibliografía en A. Cordovilla, J. M. Sánchez y S. del Cura (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal* (Salamanca 2006). He citado ya alguna de sus obras antiguas. Entre las más recientes, cf. *La fe en Dios, factor de paz o de violencia* (Madrid 2003); *Dios* (Salamanca 2004); *Educación y educadores: el primer problema moral de Europa* (Madrid 2004); *Ratzinger y Juan Pablo II: la Iglesia entre dos milenios* (Salamanca 2005); *Historia, hombres, Dios* (Madrid 2005).

GONZÁLEZ DÍAZ, Zeferino (1831-1894)

Teólogo católico español, dominico, obispo primado de España (de Toledo) y cardenal. Fue también Patriarca de las Indias, Vicario General Castrense y Capellán mayor de la Capilla Real. Murió en 1894 en Madrid, tras renunciar a todas sus dignidades, salvo el capelo cardenalicio. Cursó en Ocaña los tres primeros años de la Filosofía y se trasladó a Manila, Filipinas, siendo sólo acólito. Terminó la Teología (licenciado y doctorado), asimismo el doctorado en Filosofía en la Universidad de Santo Tomás, Manila. En 1854 fue ordenado sacerdote y confirmado profesor de Filosofía de la universidad, siendo vicerrector (1855-1857). Fue un profesor y administrador admirado y querido por todos. Volvió a España en 1866 por razones de salud, siendo consagrado obispo el año 1875. En 1884 fue creado cardenal.

Con independencia de la encíclica de ↗ León XIII (Aeterni Patris), Z. González comenzó en Manila la renovación tomista. Partía de la convicción de que la verdad era única y que el tomismo para renovarse debería dialogar con las ciencias empíricas e incorporar en su síntesis de la verdad las aportaciones científicas. Puede decirse que la llamada filosofía de la ciencia tomista comenzó con él. Influyó en el P. Lagrange, quien se inspiró en el cardenal por la renovación de los estudios bíblicos. Zeferino había intuido el estudio científico de la Biblia entre los católicos.

BIBL. *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás* I-III (Manila 1864, con ediciones posteriores en Madrid); *Filosofía elemental* (Madrid 1875); *Historia de la filosofía* I-III (Madrid 1878); *La Biblia y la ciencia* (Madrid 1891).

M. Ofilada

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (n. 1935)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor en la Facultad de Teología de Barcelona y ha creado una extensa y rigurosa obra académica, abierta a la libertad y a la justicia, en diálogo con la gran tradición de la teología occidental, antigua y moderna. Pero, al mismo tiempo, ha mantenido un intenso compromiso cultural y social, tanto en los medios de comunicación, como en las asociaciones y grupos al servicio de la justicia social y de la libertad cristiana. Su voz ha sido una referencia esencial en el panorama del pensamiento teológico de España y de América en los últimos cuarenta años. Nadie como él ha encarnado el ideal de cristianismo y de una iglesia abierta al compromiso de la verdad y de la solidaridad.

Su tesis doctoral se titulaba *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo* (Barcelona 1969) y en ella aparecen ya los temas que definirán su obra teológica posterior, centrada en la carnalidad del cristianismo, frente a todos los riesgos de evasión espiritualista de muchos semignósticos modernos. Pero su libro más significativo fue *La humanidad nueva. Ensayo de cristología* (Madrid 1974), que interpretaba la figura y obra de Jesús desde las condiciones sociales del judaísmo de su tiempo, destacando su libertad frente a la ley y su compromiso en favor de los más pobres, reinterpretando desde esa base toda la tradición cristológica de la Iglesia. Ese libro marcó un hito en la teología hispana y sigue siendo un lugar de referencia obligado en el panorama del pensamiento cristiano del siglo XX. González Faus ha escrito después diversos libros sobre cristología, antropología teológica y eclesiología, poniendo siempre de relieve al carácter liberador, y comprometido, pero también gratuito de la fe cristiana. Ha realizado una gran labor teológica, no sólo en el campo de la cristología, sino también (y sobre todo) en la antropología teológica y la eclesiología. Su figura y obra sigue siendo ejemplar (es ya un clásico) dentro de la teología hispana. Su producción ha sido muy extensa, pues no se contiene sólo en grandes libros, sino también en ensayos y cuadernos de divulgación que se siguen publicando por diversos medios (espe-

cialmente en línea), manera que no es posible indicarla toda. Por eso pongo de relieve tres de sus rasgos: cristología, eclesiología y compromiso secular.

1. *Cristología*

Su primera gran obra creadora estuvo dedicada a la cristología (*La humanidad nueva,* Madrid 1974). A partir de ella, J. I. González Faus ha publicado media docena de libros y ensayos sobre Jesús, destacando cada vez con más fuerza su identidad y su inserción humana, bien concreta, al lado de los pobres de su tiempo, para descubrir en ella el misterio de Dios. En esa línea quiero citar una página de uno de sus últimos textos sobre Jesús:

> «Quienes, a través de los sucesos pascuales, acabaron creyendo en Él, expresaron esa fe confesando al hombre Jesús como la Presencia y la Impronta de la Divinidad misma en esta historia humana (el "Hijo" de Dios). Por eso, quienes profesan esa fe, están en la obligación de evitar que el culto a la divinidad de Jesús se convierta en una forma de escapar a la interpelación de su humanidad. Pues cuando se cae en aquella tentación, no se pierde simplemente algo humanamente valioso, sino a Dios mismo, ya que se desoye una de las enseñanzas fundamentales del Nuevo Testamento: que Jesús "aunque era el Hijo", aprendió en sus propios sufrimientos y en su propia historia humana, que la plenitud del hombre sólo se alcanza en una actitud dialéctica de aceptación y confianza (a la que el Nuevo Testamento llama "obediencia", ver Heb 5,8-9). Debemos reconocer que el cristianismo histórico sucumbió con frecuencia a esa tentación, sobre todo desde que aquellos que más tarde se adjudicarían el título de "vicarios de Cristo", aceptaron ser proclamados reyes en contra del ejemplo expreso de Jesús. Volver a convertir en piedra angular, la memoria subversiva y rechazada de aquel modo de ser humano, es una de las grandes tareas del cristianismo del futuro» (*Memoria subversiva. Memoria subyugante,* en *Cristianismo y Justicia,* Barcelona 2001).

Esta memoria subversiva de Jesús se convierte así en principio de toda cristología, abierta por un lado a las raíces de Israel (pueblo de la memoria) y, por otro, al futuro de la humanidad (es decir, a la esperanza del Reino de Dios). Según esta visión de G. Faus ya no se puede hablar de una divinidad de Jesús que se encuentre fuera (separada) de su humanidad, pues en la misma humanidad se expresa y despliega el Hijo de Dios. Sólo en el hombre Jesús, en su historia concreta, podemos encontrar al Hijo Eterno de Dios, en un camino que G. Faus ha seguido poniendo de relieve en una de sus últimas obras (cf. *El rostro humano de Dios,* Santander 2007).

2. *Eclesiología*

Partiendo de los datos cristológicos que hemos destacado, González Faus ha venido elaborando una eclesiología evangélica, que se fundamenta en los pobres y excluidos de la sociedad, que son los verdaderos representantes de Jesús, como ha puesto de relieve en *Vicarios de Cristo*. *Los pobres en la teología y espiritualidad cristiana* (Madrid 1991). Cf. también *La autoridad de la verdad. Momentos oscuros del magisterio eclesiástico* (Santander 2006). Así ha invertido el esquema ordinario de una eclesiología «glorioso», que se apoya en un tipo de visión sacral del mesianismo de Jesús y que ha utilizado el poder como medio de evangelización, olvidando que el poder mundano podrá quizá extender un tipo de Iglesia, pero no puede extender el evangelio, ni la verdadera Iglesia de Jesús. En esa línea se sitúa su visión crítica del constantinismo y del carlomagnismo, que habrían marcado de un modo profundo la identidad y tareas de la Iglesia histórica.

a) *Constantinismo.* «Se llama así al afán de poner el poder temporal al servicio de la acción de la Iglesia. Y además de manera privilegiada. Es comprensible la gratitud de la Iglesia a Constantino, tras tres siglos de persecuciones. Pero sin olvidar que entonces se llegó a llamar equivocadamente al emperador «el decimotercer apóstol». Y que muchos siglos después, san Bernardo escribía al papa Eugenio III: «no pareces sucesor de Pedro sino de Constantino». Quien crea que esta tentación está ya superada, lea lo que escribía el cardenal Congar en 1962: «Todavía no hemos salido de la era constantiniana. El pobre Pío IX, que no comprendió nada de la marcha de la histo-

ria y hundió al catolicismo francés en una actitud estéril de oposición y de conservadurismo... estaba llamado por Dios a comprender las lecciones de la historia y a sacar a la Iglesia de la lógica miserable de la "Donación de Constantino" y convertirla a un evangelismo que le hubiese permitido ser menos del mundo y estar más en el mundo. Pero hizo justamente lo contrario» (cf. *Mon Journal du Concile*, París 2003, 109).

b) *Carlomagnismo*. «Hacia el año 800, mediante la donación de Carlomagno, la Iglesia no sólo disfruta de la protección del poder temporal, sino que ella misma lo ejerce, en los llamados Estados pontificios... La lógica del poder ha vencido al evangelio. Y todavía en la Iglesia de hoy quedan demasiados resabios de esa lógica, tanto en la figura de los papas como en procedimientos de la Congregación de la Fe, que ha renunciado al nombre de Inquisición, pero no a algunos métodos de su predecesora. Las relaciones de la Iglesia con el poder nunca serán fáciles, porque es muy difícil que puedan ser buenas. No puede la Iglesia poseer ese poder, ni pretender ser protegida por él. Debe buscar la paz con él, como con todas las realidades del mundo, pero sabiendo también plantarle cara y no rehuir el resultarle conflictiva, aunque esto le traiga problemas. Pues el poder es una de las realidades más opuestas al modo como se reveló Dios en Jesucristo, a pesar de su inevitable necesidad que, por eso, debe ser reducida a mínimos indispensables» (*¿Para qué la Iglesia?*, en Cristianismo y Justicia, Barcelona 2003).

González Faus no ha querido negar la «carne» de la Iglesia, convirtiéndola en algo puramente espiritual, sino todo lo contrario. Él quiere que la Iglesia sea carne y cuerpo, pero Cuerpo de Cristo, carne de humanidad al servicio de la justicia y, de un modo especial, al servicio de los más pobres. Toda la obra de González Faus ha sido un intento de transformación de la Iglesia, siempre desde dentro, en fidelidad a las instituciones eclesiales, pero con gran libertad, al servicio del evangelio.

3. *Compromiso secular*

El tercer rasgo de la teología de González Faus es su compromiso al servicio de la cultura, de la fraternidad y la justicia, desbordando los límites de la misma Iglesia establecida, como ha venido mostrando en los cuadernos de *Cristianismo y Justicia* (Barcelona), cuya sección teológica él dirige. De esa forma, se ha mantenido siempre en el límite donde la Iglesia se abre (debe abrirse) al mundo ofreciendo su testimonio de fraternidad y justicia, en libertad, sin querer imponerse de un modo político, ni a través de ventajas de tipo económico, social o jurídico. Desde esa base quiero comentar de un modo especial de un libro, *Fe en Dios y construcción de la historia* (Madrid), donde ha recogido algunas de las líneas básicas de su trayectoria intelectual, a partir (*Carne de Dios*) del año 1969. G. Faus presenta aquí unas líneas maestras de su visión de la *historia cristiana y humana*, y lo hace de una forma tanteante, pero llena de esperanza, dentro de eso que él mismo presenta como *razón débil,* no impositiva, no dictatorial.

El libro consta de cuatro partes y una conclusión. a) La primera ofrece dos diagnósticos contrapuestos, describiendo la caída de dos *imaginarios* o mundos simbólicos que parecían autosuficientes: el ateísmo racional y el catolicismo omnipresente que quiere saberlo todo. b) La segunda parte estudia nuestra situación de encrucijada, precisando el sentido de *la fe cristiana*, con la novedad que ella ofrece en referencia al ser humano, teniendo en cuenta otras opciones creyentes (como el islam) y otros relatos (como el mito maya). c) La tercera parte se ocupa de la *historia* sufrida desde el dolor de los pobres y el sufrimiento de los vencidos, en contraste con la mentira oficial del mercado universal y del neocapitalismo violento, que no solamente silencia a sus víctimas, sino que intenta quitarles racionalmente todas sus razones, utilizando para ello todos los medios de la propaganda. d) La cuarta parte y el epílogo pueden vincularse bajo el título de *iglesia y camino de Dios*: frente a las dificultades de la modernidad, la Iglesia oficial católica se ha replegado en el miedo y autoritarismo, imponiendo desde arriba una doctrina y disciplina que no es comunitaria, creyente ni evangélica. El diagnóstico de conjunto de este libro es duro, pero el camino de Jesús sigue abierto, tanto en línea de experiencia de plenitud sagrada (místi-

ca) como de justicia (plano social, política), trazando una esperanza que supera a la muerte. La mayor parte de los trabajos que lo componen han sido publicados entre 1993 y 1997, al filo de los acontecimientos eclesiales y sociales, y así ofrecen una crónica cristiana de finales del milenio.

Las *constantes* de la teología de G. Faus siguen siendo claras: la encarnación de Dios en Cristo, el valor teofánico de los excluidos, la mentira de un tipo de falso racionalismo político al servicio de los más poderosos, la necesidad de un cambio de paradigma en la administración y vida de la Iglesia, la esperanza en el camino de la historia, el compromiso a favor de la vida. González Faus ha dicho y mantenido esas constantes, utilizando para ello su capacidad crítica, su gran conocimiento, su finísima ironía. En el fondo queda su visión de Dios, que así aparece implicado en la historia de los hombres, y la exigencia de crear una nueva Iglesia, capaz de retomar los impulsos del evangelio, en este mundo tan distinto en el que nos hallamos. El tema central sigue siendo «carne de Dios» que son los hombres.

La teología de G. Faus ha sido y sigue siendo un proyecto y programa de «encarnación», en contra de todo escapismo gnóstico y de toda elaboración ideológica de un poder eclesial que sigue teniendo la tentación de absolutizarse, en vez de ponerse al servicio de los pobres. G. Faus se ha situado siempre en los cruces de caminos de la Iglesia y de la vida, pero no para dividir, sino para recoger y aunar, desde los más pobres, mirando las cosas desde abajo (desde los expulsados del mundo), pero no para dejarles allí hundidos en su impotencia, sino para elevarles, desde el Cristo, a la luz del evangelio. Para ello ha elaborado un riguroso análisis cultural y social, económico y religioso de la Iglesia y del mundo. Sin su palabra y presencia al final del siglo XX y a principios del XXI la teología hispana hubiera sido más pobre.

BIBL. *Acceso a Jesús* (Salamanca 1979); *Éste es el Hombre. Estudios sobre identidad cristiana y realización humana* (Santander 1980); *Clamor del Reino* (Salamanca 1982); *El engaño de un capitalismo aceptable* (Santander 1983); *Memorial de Jesús, memorial del pueblo* (Santander 1984); *Libertad de palabra en la Iglesia y en la teología* (Santander 1985); *El proyecto hermano* (Santander 1989); *Individuo y comunidad* (Santander 1989); *Ningún obispo impuesto* (Santander 1993); *Comprender a Karol Wojtyla* (Santander 2005); *Derechos humanos, deberes míos* (1997); *Calidad cristiana: identidad y crisis del cristianismo* (Madrid 2006); *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús* (Santander 2007).

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Antonio (n. 1961)

Teólogo español, de origen católico, ha sido jesuita y ha pertenecido a la teología de la liberación en El Salvador, para integrarse después en la Iglesia anabautista (menonita). Es un hombre de mente aguda, polémico con su propio pasado, que busca una renovación del cristianismo en línea no institucional. Ingresó de joven en la Compañía de Jesús, estudió Filosofía en Salamanca (Universidad Pontificia) y en Madrid (Comillas), especializándose en el pensamiento de X. Zubiri y colaborando estrechamente con I. ↗ Ellacuría, tras cuyo asesinato (1989) asumió el encargo de editar algunas obras básicas de Zubiri (*El Problema Filosófico de la Historia de las Religiones* y *El Problema Teologal del hombre: Cristianismo,* Madrid 1993 y 1997). Ha vivido y trabajado en Guatemala y en El Salvador, donde completó sus estudios de Teología, elaborando como tesis (= tesina) de licenciatura un libro titulado *Trinidad y Liberación* (San Salvador 1994), que sitúa el misterio de la Trinidad en el contexto de la filosofía y teología de la liberación, aunque con aportes personales muy significativos. En esa misma línea avanza su tesis doctoral en filosofía: *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social* (Universidad de Comillas, Madrid 1995); en ella busca las bases sociales de una posible acción liberadora de tipo humanista y cristiano.

La misma temática de la teología de la liberación y su empeño por construir una filosofía de la acción, superando los principios marxistas, pero asumiendo sus valores, le llevó a elaborar un libro, titulado *Estructuras de la praxis. Ensayo de una filosofía primera* (Madrid 1997), que marca ya un cambio significativo en su trayectoria personal y en su pensamiento. Desde esa base, tras haber dialogado con las filosofía del discurso (Apel, Habermas), a partir de la experiencia de pobreza y desigualdad que había destacado la teología de la libe-

ración, A. González ha comenzado a dialogar de manera más intensa con la tradición protestante germana del siglo XX, como muestra su tesis doctoral de teología, defendida en Sankt Georgen (Fráncfort) y publicada con el título *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander 1999), que comentaremos de un modo algo más extenso, pues ella plantea y propone lo que será su cambio teológico y eclesial.

1. *Un ajuste de cuentas*

La obra citada *(Teología de la praxis evangélica)* representa, como se ha dicho, un ajuste de cuentas de A. González con la teología de la liberación, en la que él mismo había militado, para criticarla y abandonarla después, como ha confesado de manera expresa:

> «Este trabajo representa, en cierta manera, el resultado de una crisis teológica. Posiblemente no se trata sólo de una crisis personal, sino también de la crisis de una generación. Desde mi descubrimiento juvenil de la fe cristiana, los distintos movimientos intelectuales y políticos en torno a la teología de la liberación representaron para mí y para muchos de mi entorno el modo más adecuado de dar cuenta de esa fe en el mundo en que nos ha tocado vivir. Ese contexto mundial no ha cambiado en muchas de sus características fundamentales...
>
> Y, sin embargo, la experiencia histórica nos ha mostrado los límites de aquella teología. La teología de la liberación, en sus formulaciones clásicas, no prestó suficiente atención a las estructuras últimas del pecado, y por eso mismo tampoco pudo responder con radicalidad a las formas sociales e históricas del mundo. Por eso, la buena noticia de liberación definitiva que ha tenido lugar en Cristo fue fácilmente sustituida, en la práctica, por otras «buenas noticias», no siempre fácilmente distinguibles del anuncio de nuestro propio compromiso con los pobres. De esta manera, no sólo los pobres fueron idealizados, sino también sus presuntos liberadores... Éste no es un libro sobre la teología de la liberación. Es un libro escrito tras la teología de la liberación, buscando una salida a la crisis que esa teología ha sufrido, y en la que nos ha dejado» (*ibíd.,* 13-14).

Lógicamente, este libro, que quiere ser un epitafio (condenatorio) sobre la teología de la liberación, ha tenido una acogida desigual. Hasta este momento, A. González era un pensador poco conocido. Desde entonces ha venido a situarse en el centro de muchas controversias. Algunos teólogos, como O. ↗ González de Cardedal, han catalogado su libro como una de las *cien obras de teología más significativas del siglo XX,* más aún, como la última gran obra del milenio («Cien libros decisivos», *Vida Nueva* 2272 [2001] 24). Otros, como J. I. ↗ González Faus, lo interpretan como una expresión comprensible del rechazo que unos discípulos oponen a sus maestros.

> «Tenía que suceder porque es ley de la historia. Los discípulos de Barth reaccionan contra él... Los discípulos de Bultmann hacen exactamente lo mismo... La historia avanza a bandazos, también la historia del pensamiento. El fenómeno de la reacción contra el maestro parece ser una ley de la historia, más allá de lo que pueda pensarse sobre el acierto de cada reacción concreta» («¿Ajuste de cuentas con la teología de la liberación?», *Actualidad Bibliográfica* 73 [2000] 5-18, cf. p. 5).

La tesis del libro resulta en el fondo bien simple y se condensa en la oposición entre ley y gracia (obras y fe). Según A. González, el Dios de la teología de la liberación había sido básicamente un ídolo, un principio o garante de Ley: estaba inmerso dentro de un esquema de acción-reacción, y servía para justificar el valor de las obras y proyectos de los hombres. En contra de eso, el Dios verdadero, que se identifica con Jesús (que se revela en su muerte y su pascua), es dinamismo y distensión de gracia: es el amor regalado, el puro don de la vida. De esa manera, frente al cristianismo de la gran tensión (propio de la teología de la liberación), ha elevado González un cristianismo de la pura gracia y de la distensión total

a) González ha elaborado así un *esquema total de teología de la gracia,* como alternativa frente a la teología de la liberación, reinterpretando de esa forma el cristianismo. Para ello, abandonando a los autores que antes había seguido (↗ Ellacuría, Sobrino), y apoyándose en otros jesuitas europeos (como N. Loh-

fink y K. Rahner), retoma el camino de algunos pensadores protestantes muy significativos del siglo XX (↗ Bultmann y Barth, Cullmann, Moltmann, Pannenberg y Bonhöffer), asumiendo de un modo especial las visiones de E. ↗ Jüngel. Este retorno a planteamientos de tipo reformado define de manera radical su nueva obra.

En esa línea, él ha decidido silenciar la voz de los teólogos de la liberación, de tal forma que no les deja ni siquiera hablar sino que les rechaza, de antemano, suponiendo que su obra es un producto de la ley, una idolatría social más que expresión del cristianismo. Esta opción decide el sentido y discurso posterior de su pensamiento, afirmando que frente a las obras de la ley se eleva la fe en Cristo. En contra del orden o sistema social de este mundo, que se encuentra básicamente «condenado», Dios revela su gracia salvadora por la cruz de Cristo. Por eso, en lugar del Ídolo social, que es proyección de necesidades humanas (sistema de ley), ha de elevarse el Poder de la Gracia, que se anuncia y actúa por el evangelio, como testimonio y presencia del único Dios verdadero.

2. *Una teología de la praxis humana. Más allá de las obras*

A. González proviene de la filosofía de Zubiri, que pone de relieve el valor primario de la realidad y que está muy interesada en fijar el sentido de la acción humana. También I. Ellacuría, maestro y mentor de A. González, había interpretado a Zubiri desde una perspectiva de compromiso y de acción histórica, en claves cercanas a la teología de la liberación, como ha señalado A. González en «Aproximación a la obra filosófica de I. Ellacuría», en *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría* (Estella 1994, 207-228).

En esa línea, el pensamiento teológico y social de A. González puede definirse como una praxeología, un intento de buscar y fijar el logos cristiano de la praxis. Para ello asume el gran giro kantiano y marxista, con su paso de la razón pura a la práctica, del pensamiento a la acción. Pero, en lugar de una *praxis de ley*, que sigue siendo propia de la ciencia y de la sociología política (y de la misma teología de la liberación, inserta en el sistema), él busca y quiere desarrollar una *praxis de pura gratuidad,* que no estaría determinada por esquemas de ley (de mérito y justicia), ni dirigida hacia sanciones morales. En esa línea, él no entiende el cristianismo como orto-doxia teórica, pero tampoco como orto-praxia legal, sino como experiencia y acción de gratuidad.

Para fundar esta opción, apoyándose en su libro anterior sobre las *Estructuras de la praxis* (1997), A. González ha escrito (en su obra ya citada: *Teología de la praxis evangélica*) un denso capítulo teórico sobre la acción-actuación-actividad humana, empleando categorías antropológicas de Zubiri, pero reinterpretándolas desde su forma de entender el valor y niveles de la praxis. Tres son, a mi juicio, sus ideas de fondo o supuestos. a) Por un lado, *el hombre es animal de praxis*, ser que se define a sí mismo a través de lo que hace (= se hace), por medio de una actuación que él puede programar de forma activa. b) La praxis humana *rompe el círculo cerrado de una ley del cosmos,* donde un tipo de Motor Inmóvil (dios aristotélico) define y determina los procesos y movimientos de la realidad. c) La praxis humana se configura *de forma distendida, abierta,* de manera que ella misma puede y debe definirse por su capacidad de romper el círculo cerrado de una ley cósmica o social (fijada o creada por los mismos hombres).

No se trata de una *ruptura* dialéctica en el sentido hegeliano, en línea de oposición violenta (como había supuesto la teología de la liberación), sino de una *salida* (= subida) del nivel de la violencia, que se debe abandonar, dejándolo atrás. Sólo esa ruptura por elevación, que puede presentarse como éxodo, pues nos saca del mundo anterior de acción y reacción, nos permite descubrir a Dios como Realidad totalmente distinta, más allá de toda ley, en un nivel de absoluta distensión, es decir, de gratuidad total. No se trata, por tanto, de vencer la violencia del mal con otra violencia que podría parecer más positiva, sino de abandonar el nivel de la violencia (propio de los opresores y de los liberadores antiguos), para situarnos en un plano de absoluta gratuidad.

Los animales, que se encuentran ajustados al medio, con respuestas predeterminadas, no tienen que *justificar su acción*; los hombres, en cambio, han de hacerlo, dándole un sentido. Esa justifi-

cación suele buscarse y encontrarse en un nivel moral, como quiso Kant y como ha supuesto la ilustración moderna. Pues bien, González afirma, en contra de Kant, que no existe en un plano moral una justificación perfecta y plena de la praxis, pues carecemos de a priori moral (o imperativo absoluto) y todos los esquemas intencionales que empleamos para entender y resolver el problema de nuestra vida resultan insuficientes en un nivel de acción y reacción, en el que seguimos dominados por una ley de violencia y sometidos a la rueda de falta y sanción, que nos deja encerrando en un círculo de muerte.

Los problemas y momentos de nuestro decurso biográfico (dolor, fracaso, muerte) carecen de respuesta a un nivel ético. Por eso, una justificación simplemente discursiva de la praxis, en línea de diálogo racional con otros hombres (como quiso, por ejemplo, ↗ Habermas), resulta insuficiente, pues nos sigue dejando en un nivel de ley (de acción y reacción) que sigue estando dominada por la violencia y no por la gracia del evangelio. Sin duda, tenemos la *obligación ética* de resolver racionalmente las situaciones, adoptando las posibilidades más justas, en diálogo con otros humanos. Pero de esa forma no logramos justificar nuestras acciones, dándoles un sentido coherente, a lo largo de nuestra biografía, ni logramos escuchar a Dios y acoger su revelación. En un nivel de ley y/o coacción social no somos capaces de justificarnos y de encontrar una respuesta a los problemas de la vida, pues la ley es incapaz de lograr que renunciemos a nuestros intereses particulares, superando de esa forma la violencia fundante de la vida y los propios fracasos biográficos (*ibíd.,* 121-127).

3. *El hombre no puede salvarse a través de sus acciones*

Las diversas religiones han querido justificar la praxis humana, pero han sido incapaces de hacerlo, pues sus justificaciones se sitúan (nos sitúan) en un plano de ley, es decir, dentro de un orden objetivo y cerrado de equivalencias sociales, sacrales, culturales, que han de sancionarse siempre con algún tipo de violencia. Eso significa que las religiones no se limitan a crear y adorar unos ídolos, sino que ellas mismas se convierten en sistemas de idolatría, es decir, de justificación legal (racional) de un tipo de vida, encerrando a los humanos dentro de unos esquema de equivalencias racionales, como si fuéramos cosas, momentos de un esquema de totalidad sagrada, y no personas trascendentes, distendidas ante el principio radical de la alteridad.

Las religiones siguen apelando a la violencia para mantenerse, de manera que tienen que acudir a un tipo de poder e imposición sagrada para mantenerse. «El esquema de la ley apela al poder o a los poderes religiosos que las religiones han esbozado como fundamentos reales de la paradoja de la alteridad, y entiende esos poderes como garantes de una correspondencia entre nuestros actos y sus resultados, negando de esa forma la misma alteridad, al interpretar la realidad como un todo sagrado» (*ibíd.,* 139). Los creyentes realizan acciones sagradas para obtener por medio de ellas determinados resultados, conforme a un esquema judicial (a un mercado religioso). Los ritos culminan en unos sacrificios, entendidos como expresión de esa equivalencia sagrada, que encierra al hombre dentro de un sistema sacral, presidido por un dios o unos dioses, que no son verdaderamente trascendentes, y de esa forma niegan la alteridad radical de la realidad.

Por eso, el despliegue de una acción que se ajusta al valor de lo sagrado según ley nos sigue encerrando en el círculo infernal de la misma ley (*ibíd.,* 146), de la que sólo de un modo negativo (e ineficaz) quieren y pueden liberarnos las grandes religiones orientales (hinduismo, budismo). Las religiones expresan el deseo siempre repetido de superar el orden cósmico, el círculo de acciones y reacciones de un sistema material o espiritual que nos encierra dentro de sus redes; pero no logran hacerlo, y de esa forma constituyen un testimonio de nuestro fracaso. Esto significa que ellas son, como dijo K. Barth (interpretando la Carta a los Romanos) y como otros han repetido a partir de la Carta a los Hebreos, una expresión privilegiada del pecado y la impotencia humana.

En esa base ha interpretado González la modernidad occidental, y así habla de una justificación de la praxis racional (*ibíd.,* 156). Desde el siglo XVIII, la

Ilustración ha querido convertirse en religión, para descubrir de esa manera lo absoluto y resolver por sí misma la paradoja de lo humano. Ciertamente, ha conseguido grandes resultados, como vemos por la ciencia y como muestran los modelos de planificación económica, política y administrativa del mundo. Pero ella ha negado la alteridad radical de la gracia (que es Dios), se ha encerrado en sí misma y de esa forma ha terminado encerrándose en la redes de una violencia general (de todos contra todos) o de un sistema dictatorial (de algunos sobre los restantes), confundiendo a Dios con su propia razón.

4. *Israel, un primer intento de superación de la Ley*

A. González piensa que el principio y centro de la antropología israelita se expresa y condensa en la visión del pecado de la humanidad según la Biblia (cf. Gn 3-4), pues ella descubre y formula, de una forma definitiva, la condición humana, personificada en las figuras de Adán-Eva (*ibíd.*, 184-199). Gn 3 constituye para A. González la página central de la Escritura y de toda antropología: es el lugar donde se despliega la revelación suprema de Dios, que es principio de realización gratuita y de praxis liberada para los hombres, mostrando al mismo tiempo el riesgo y realidad del pecado. Dios se muestra, por un lado, como aquel que actúa por encima de la ley, en pura gratuidad, y por eso dice a los hombres que «no coman de los frutos del árbol del conocimiento del bien-mal», que no se encierren en su legalismo de muerte. Pero el hombre real de la historia se expresa y revela, mostrándose como aquel que de hecho «ha comido los frutos del bien-mal», cayendo así en la cárcel de su racionalidad legal, que se expresa en la violencia de los diversos sistemas sociales. En este contexto se entiende la nueva antropología de A. González:

a) *Distensión, libertad.* Interpretando el lenguaje bíblico de un modo simbólico, en la línea de su antropología, A. González afirma que «Dios ha creado al ser humano en forma distendida», en apertura a la alteridad radical. Eso significa que no es un ser para una dialéctica de lucha (acción-reacción del sistema), ni tiene que justificarse a sí mismo dominando a los demás o liberándoles de un modo violento, pues no forma parte de un todo en el que cada uno debe definirse luchando contra otros, dentro del sistema. Superando el nivel de toda tensión legal (en plano de lucha), el hombre es distensión, ser de gracia, abierto al Absoluto (en lo Absoluto), es decir, a la posible revelación de sí mismo (si es que Él lo quiere) como ser de gracia.

b) *Pecado, condición humana.* El pecado no se identifica sin más con la naturaleza, que en sí misma es apertura, posibilidad de una praxis que trasciende el sistema. Pero, de hecho, la naturaleza humana sólo puede existir y expresarse por sí misma, en línea positiva, si es que Dios se manifiesta con su gracia, liberando al ser humano de la ley. Por eso, allí donde Dios no se revela todavía, de manera positiva, como pura gracia (como hace en Cristo), el hombre queda de hecho «condenado» a vivir en un plano de ley, a comer de los frutos del árbol del bien-mal que él mismo cultiva. El Dios bíblico había prohibido a los hombres que comieran los frutos del árbol del conocimiento del bien-mal, porque al hacerlo se encerrarían a sí mismos en un nivel de acción y reacción (es decir, de muerte). Pues bien, allí donde los hombres han querido definirse por sí mismos, comiendo esos frutos, han acabado siendo esclavos de sus mismas obras (de su ley), encerrándose en un nivel de pecado.

c) *Gracia, distensión de amor por encima del pecado.* La gracia de Dios está abierta a los hombres en Cristo. Eso significa que, en perspectiva cristiana, el relato del pecado y del «perdón» (la verdad más honda de Gn 2-3) sólo se entiende desde el Cristo. Pecado es el rechazo de la distensión gratuita que ofrece Jesús, para vivir bajo una ley que los hombres mismos van definiendo y sacralizando en forma mundana y/o religiosa. Por el contrario, Gracia es el don de Jesús, recibido de manera agradecida por aquellos que aceptan el regalo de su vida, para abrirse de esa forma a Dios, es decir, a su trascendencia. Allí donde Dios se expresa, como alteridad radical, revelándose en la historia humana por Jesús (identificándose con la cruz de Cristo), el hombre puede superar el pecado, liberándose de su propia muerte y trazando su existencia de forma distendida, gratuita, compartida.

5. *Praxis humana de Jesús, justificación por la fe*

Separados de Jesús, nos hallábamos encerrados bajo la maldición de la ley, reinaba el pecado, en las religiones y sistemas culturales y sociales de la tierra:

> «Los dioses del politeísmo, el Dios del monoteísmo, o la ciencia cósmica del panteísmo desempeñan frecuentemente la función de garantizar una correspondencia entre la acción humana y sus resultados. En la Ilustración, otras instancias como la Naturaleza, la Razón, la Historia o la Vida desempeñan también este papel de garantes... Y esto coloca la praxis humana «bajo la ira divina»... Esto significa que, bajo el esquema de la ley, la praxis humana está situada bajo una maldición, se interprete ésta en términos religiosos o seculares. Esta maldición no es otra cosa que el fracaso biográfico o histórico y su interpretación como autoculpable... El problema no está en que la ley no se pueda cumplir. El problema, más bien, consiste en que, por mucho que la cumplamos, ella no nos libra del esquema de la ley. Siempre seguimos bajo la amenaza de que, si no la cumplimos, nos encontraremos con los temibles resultados que acarrea» (*ibíd.,* 252-253).

Al llegar aquí, al situarse ante la cruz de Jesús puede plantearse el tema de los tres «dioses», que marcan las tres posibilidades teológicas reales que abre la cruz. a) Un tipo de *autoridades judías* pueden suponer que sigue reinando un Dios de ley, pues Jesús ha querido superarlo y ha sido condenado. La ley es Dios, Jesús no ha logrado liberarnos de ella. b) *Pilato se lava las manos* y pone al Dios del sistema romano por encima de pequeñas disputas confesionales y utópicas como las de Jesús, a quien condena a muerte, en nombre del mismo sistema; él identifica a Dios con la justificación del orden establecido, que necesita matar a Jesús para mantenerse. c) Finalmente, *los cristianos* afirman que «Dios estaba en Cristo reconciliando el mundo consigo mismo» (2 Cor 5,19). «El Dios único de Israel estaba en la cruz, colgado del madero... Dios se había identificado con Jesús... El Dios trascendente, el absolutamente otro, el Creador del cielo y de la tierra, estaba en la cruz del Cristo... Estamos ante algo radicalmente insólito: Dios mismo ha sufrido la maldición de la ley» (*ibíd.,* 279). Éste es el tercer Dios, el único verdadero.

En este fondo se define la praxis de Jesús, como acción radical de amor distendido, por encima de la ley, una praxis/amor que nos abre a su alteridad radical de Dios, en don total, por encima de la ley. Adán-Eva reflejaban la realidad mundana y legal del ser humano que, ante la posible apertura de Dios, ha optado por cerrarse en sí mismo, en línea de ley, quedando así prendido en el círculo infernal de autojustificaciones y violencias. En contra de eso, Jesús ha optado por vivir en plena gratuidad, desde Dios y ante los otros, apareciendo así como presencia de la distensión amorosa de Dios y siendo por ello condenado.

De esa manera, los creyentes descubren que Dios estaba en Jesús, reconciliando a los humanos consigo mismos, es decir, abriendo para ellos el camino de la gratuidad. Esta formulación, que podemos llamar trinitaria (Dios estaba en Jesús...), está en el centro de la teología paulina (cf. 2 Cor 5,19) y ella nos permite comprender y aceptar el misterio de Jesús, como revelación definitiva de Dios. Esta visión del Dios que está en Jesús como distensión/gracia total (en una línea protestante cercana a la de E. ↗ Jüngel), nos parece muy positiva, pero corre quizá el riesgo de minusvalorar el pecado histórico-social de aquellos que estaban allí matando a Jesús, la injusticia radical del sistema que debemos denunciar y superar.

La distensión de aquel «está con Jesús reconciliando a los hombres consigo mismo» resulta fundamental. Pero ella ha de expresarse en un mundo ambiguo, de leyes de violencia, como denuncia creadora. Dios se define a sí mismo como aquel que ha resucitado a Jesús de entre los muertos, avalando su proyecto mesiánico de reino, y de esa forma se opone (no en plano de pura ley, sino de gracia) a la ley de aquellos que le han crucificado. De esa forma, la misma cruz-pascua nos introduce en la problemática social (como sabía la teología de la liberación), vinculándola al mismo ser de Dios, que viene a mostrarse en su verdad más honda, como comunión liberadora, abierta a los excluidos del mismo sistema, pues con ellos y por ellos ha muerto Jesús.

6. *Fe cristiana, la Iglesia*

El mensaje de evangelio «deriva de la intervención absolutamente libre y gratuita de Dios» y ha de entenderse en sentido «vertical», como «identificación de Dios con Cristo» y como ruptura (superación) de una praxis de ley, que se expresa en forma de equivalencia violenta o no violenta entre la acción y reacción. En esa línea, de un modo consecuente, A. González ha rechazado el intento de interpretar la fe como experiencia de comunicación argumentativa, en la línea de una filosofía del diálogo racional, al estilo de ↗ Habermas: «Desde este punto de vista, resulta sobrante todo intento de fundar el mensaje cristiano en una metafísica de la comunicación». Lo que libera a los hombres de la ley (de la tensión violenta de una vida entendida como enfrentamiento mutuo) «no es una dimensión pragmática del lenguaje, sino la identificación de Dios con Cristo» (*ibíd.,* 341). En ese contexto, A. González añade que Jesús es salvador porque «nos ha liberado del esquema de la ley».

> «El seguimiento de Cristo no es ningún esfuerzo moral o político, como algunas teologías parecen pensar. El seguimiento de Cristo es una praxis justificada por la obra regeneradora del Espíritu Santo en los creyentes... La intimidad de Cristo con el Padre es justamente su Espíritu... Pues bien, los cristianos son introducidos en la misma relación amorosa con el Padre que tuvo Cristo... El Espíritu Santo no es una cosa, sino esa intimidad personal en la que los creyentes son incluidos mediante la fe» (*ibíd.,* 350).

Las instituciones sociales, económicas y religiosas del mundo se rigen por esquemas de ley. Pues bien, superando ese modelo, por medio del Espíritu Santo, en un nivel de distensión superior, «la praxis humana queda libre para el agradecimiento, para la alabanza y para la celebración. La pregunta sobre si merece la pena ser bueno pierde todo sentido, porque fuera del esquema de la ley es posible realizar las obligaciones éticas sin esperar nada a cambio. Libres de la búsqueda desesperada de nuestros propios intereses, podemos aceptar los intereses y criterios de los demás, saliendo de nosotros mismos y alcanzando así la plena distensión en la que nuestro carácter personal consiste» (*ibíd.,* 354).

Desde esta base ha elaborado González su proyecto eclesial, entendido en clave más bien intimista, como surgimiento de comunidades separadas, de contraste, pues «el amor cristiano se goza de un modo especial [Gal 6,10] en aquellos que también han sido liberados del esquema de la ley, porque con ellos puede formar un cuerpo de personas habitadas por el mismo Espíritu» (*ibíd.,* 355). Surge así la Iglesia como espacio de amor íntimo, es decir, distendido y gratuito, lugar donde el afecto se expresa en la unión entre hermanos. Por eso, las críticas sociales (propias de cierta profecía antigua y de la nueva teología de la liberación) resultan secundarias en la Iglesia, pues de hecho «las comunidades cristianas estaban [han de estar] realizando aquella superación de la pobreza y de la injusticia social que el antiguo Israel no había alcanzado» (*ibíd.,* 358).

7. *Otra liberación. González anabautista*

A partir de aquí, de un modo consecuente, González ha abandonado el proyecto y programa de liberación social, que a su juicio corre el riesgo de quedar prendida en un esquema de ley (toma de poder, lucha del mundo), para elaborar más bien una eclesiología de contraste, de tipo intimista, concretada en comunidades que viven el testimonio cristiano en nivel de separación del mundo. Lógicamente, González ya no puede interpretar el evangelio ni la Iglesia como principio de transformación social, pues ella (y el conjunto de la teología de la liberación) sigue estando bajo el riesgo de la ley: «Bajo el esquema de la ley, la libertad humana es una libertad aparente, sometida al pecado fundamental de la humanidad... Esto significa que la auténtica libertad, la libertad frente al esquema de la ley, solamente puede ser un don gratuito que proviene de Dios...» (*ibíd.,* 369-370).

De esa forma pone de relieve el principio vertical de la presencia de Dios, que rompe el orden de ley (donde todo acontece conforme al principio de acción-reacción), para abrir un espacio de fe personal y de comunicación gratuita por encima de la denuncia social y de la praxis fundada en un principio

de justicia. En un primer momento, ese proyecto de distensión por elevación (es decir, por abandono del principio de justicia) resulta claro, pero la dificultad comienza precisamente cuando queremos concretar lo que González supone al afirmar que esa libertad «lleva a su plenitud el sentido profundo de la ley de Israel [Mt 5,17], que era el de constituir una sociedad fraterna entre las sociedades del mundo» (*ibíd.,* 371).

De esa manera, A. González ha pasado de la teología de la liberación (que a su juicio sigue en un nivel de ley) a la búsqueda de «comunidades liberadas del esquema de la ley», es decir, en unas iglesias que viven ya el don de la fraternidad, el perdón, la igualdad y el amor (*ibíd.,* 379). De esa forma, «el anuncio evangélico se concreta, por obra del Espíritu, en la edificación de comunidades liberadas», pues todos los sistemas fundados en el modelo de la ley están destinados al fracaso (*ibíd.,* 382-383).

> «A diferencia de *las visiones postmodernas de la historia,* la fe cristiana descubre un sentido para la historia en su conjunto... Pero, a diferencia de *las concepciones ilustradas de la historia,* la fe cristiana no piensa que ese sentido sea inmanente a la historia... La historia es un dinamismo práxico, y este dinamismo está bajo el esquema de la ley. La fe cristiana afirma que Dios ha intervenido en la historia, identificándose con Cristo... [Por eso] la historia entera tiene un sentido, pero lo recibe desde fuera de sí misma [es decir, desde el Señorío de Dios]» (*ibíd.,* 385-386).

Esto significa que la *historia intramundana* (que sólo se entiende en forma de sistema) pertenece al plano de la ley (es decir, de la acción y el juicio de las obras), de manera que los cristianos deben superarla para cultivar su experiencia superior de distensión y despliegue gratuito de la vida, creando comunidades liberadas, es decir, iglesias que rechazan y rompen el pacto constantiniano (o anticonstantiniano) que habían asumido desde antiguo, situándose en línea de poder o antipoder.

Éstas eran las tesis básicas de A. González el año 1999, cuando todavía formaba parte de la Compañía de Jesús y pertenecía a la Iglesia católica. Pero su trayectoria estaba ya prefijada. El año 2002 abandona la Compañía de Jesús, obtiene la secularización, y se incorpora a una comunidad protestante de raíces menonitas, para enseñar Teología en el Seminario Evangélico Unido (SEUT) de El Escorial, trabajando al mismo tiempo como Secretario General de la Fundación Xavier Zubiri. Ese paso era lógico, por su misma forma de entender la teología, como ratifica su nuevo libro (*Reinado de Dios e imperio,* Santander 2003). Sin abandonar la gran Iglesia católica, A. González ha querido vivir el evangelio en una línea de pura gratuidad (de distensión completa), sin instituciones de ley, y para ello ha optado por ingresar en una comunidad pacifista, con pocas estructuras administrativas, pero con mucha presencia testimonial.

BIBL. Entre sus obras posteriores, cf. *El evangelio de la paz y el reinado de Dios* (Buenos Aires 2008). Para conocer mejor su trayectoria y trabajos, en edición virtual, cf. http://www.praxeologia.org/.

GONZÁLEZ MONTES, Adolfo (n. 1946)

Teólogo y obispo católico español. Estudió en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la de Tubinga. Ha sido miembro de la Comisión Teológica Asesora de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de la Societas Oecumenica Europea y profesor de Teología Fundamental en Salamanca desde 1977 hasta 1997, año en que fue nombrado obispo de Ávila y después de Almería. Ha analizado la razón política del cristianismo, en diálogo con la tradición luterana, ocupándose de la vertiente eclesial del catolicismo, en un trabajo siempre abierto hacia el diálogo ecuménico.

Éstos son sus centros de interés: *1. La fe cristiana debe dialogar (ha dialogado y sigue dialogando) con la razón*. Por eso el creyente debe superar todo fundamentalismo y toda actitud de ciega sumisión a un hipotético dictado del capricho de Dios, tanto en plano intelectual como social. Siendo en sí mismo un (el) misterio, Dios habla a través de la razón, como lo muestra la historia de la teología y lo ratifica el hecho de que el cristianismo moderno haya sabido aceptar la crítica de la razón ilustrada, manteniendo su propia identidad. Por eso, como dice González Montes, la teología cristiana sigue siendo comprensión crítica y razonada de la fe. 2. *Dentro de la teología cristiana existen*

diversas tendencias o variantes, unidas a las diversas confesiones. *Los protestantes* acentúan la novedad y el carácter vinculante de la revelación bíblica y después, cuando especulan, tienden a construir sistemas de teología secularizada (como muestra gran parte de la gran filosofía clásica alemana, a partir de ↗ Kant). *Los ortodoxos* destacan el valor de la tradición, expresada sobre todo en los Padres de la Iglesia, elaborando una teología que está más vinculada con la vida de las iglesias. *Los católicos* aceptan el valor de la Escritura y de la Tradición, pero confían también, de forma especial, en el valor de *razón,* que es signo de la naturaleza creada por Dios; desde esa base, ellos han concedido una importancia especial a las formulaciones dogmáticas. *3. La teología cristiana debe mantenerse en diálogo con el pensamiento de las otras religiones*. Así lo ha destacado González Montes, al estudiar de un modo especial y muy profundo el *kalam* o doctrina musulmana y la *mística* budista. El *kalam* tiende al positivismo coránico, con el riesgo de desembocar en un tipo de integrismo irracional. El *budismo* tiende a renunciar a todo pensamiento discursivo, pudiendo desembocar en un vacío también irracional. El cristianismo, en cambio, debe dialogar con la razón; por eso necesita expresarse en forma de teología. *4. La singularidad cristiana* va ligada a la *historia de Jesús*, entendida como revelación plena de Dios, y a la *tradición de la Iglesia*, tanto antigua como moderna. Los cristianos creen que el mismo Jesús hombre (en su mensaje, vida, muerte y pascua) es el *logos* o palabra de Dios, y así lo confiesan, vinculados a una Iglesia que mantiene y proclama la confesión de Jesús. En esa línea, la teología constituye la expresión y despliegue racional de una fe que no pertenece al teólogo en cuanto individuo, sino a toda la Iglesia. Así lo han destacado, de un modo especial, los documentos episcopales de Mons. González Montes, obispo-teólogo muy comprometido con el despliegue de un diálogo ecuménico en el que la Iglesia católica proponga y promueva su propia identidad, ante las otras iglesias.

Bibl. Entre sus obras académicas destacan: *Religión y nacionalismo: la doctrina luterana de los dos reinos como teología civil* (Salamanca 1982); *Reforma luterana y tradición católica: naturaleza doctrinal y significación social* (Salamanca 1987); *La gracia y el tiempo* (Madrid 1983); *Fe y racionalidad: una controversia sobre las relaciones entre teología y teoría de la racionalidad* (Salamanca 1994); *Reforma luterana y tradición católica: naturaleza doctrinal y significación social* (Salamanca 1987). Tiene un valor especial su *Enchiridion oecumenicum* I-II (Salamanca 1986/1993), donde recoge los textos básicos del diálogo ecuménico entre las iglesias y confesiones cristianas en el siglo xx. Pero su obra teológica más significativa es *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994), que es una Introducción a la teología cristiana o, quizá mejor, un manifiesto de vida cristiana.

González Ruiz, José María (1916-2005)

Pensador y teólogo católico español, que ha influido de manera intensa en la transformación del pensamiento y de la vida de la Iglesia hispana en la segunda mitad del siglo xx. Estudió en la Universidad Gregoriana y en el Instituto Bíblico de Roma. Fue profesor del Seminario de Málaga y ha sido el teólogo español que ha tenido más influencia en el Concilio Vaticano II (1962-1965), donde participó como perito. Sus obras pueden dividirse en dos grupos.

1. *Investigación y divulgación bíblica*

González Ruiz ha sido ante todo un exegeta, alguien que ha querido poner al alcance de un público más extenso los nuevos descubrimientos de la crítica y de la teología bíblica. Entre sus obras, cf. *Evangelio según Marcos* (Estella 1988); *Epístola de san Pablo a los Gálatas* (Madrid 1971); *San Pablo. Cartas de la cautividad* (Madrid 1956); *Apocalipsis de Juan. El libro del Testamento* (Madrid 1987). En todas ellas ha puesto de relieve al carácter liberador de la revelación, que no puede interpretarse desde unos esquemas grecolatinos, de tipo ontológico, que sacralizan el orden establecido, sino desde la raíz profética del judaísmo y del mensaje de Jesús, que ha de entenderse como fuente de libertad personal y social.

2. *Trabajos sobre el compromiso cristiano*

González Ruiz ha sido un hombre fiel a la libertad del evangelio, entendido como principio de maduración humana en el amor y en la responsabilidad de cada uno de los creyentes, y así

lo ha mostrado en los años finales de la autarquía franquista y al comienzo de la nueva cultura democrática de España, a partir del año 1976. Son libros que influyeron de manera poderosa en la transformación de la mentalidad de miles de católicos, entre los años sesenta y noventa del siglo XX. Sin ellos no puede pensarse ni entenderse la transición española, desde el punto de vista de la Iglesia. Gran parte de esos libros llevan títulos significativos, que son como un programa de misión cristiana. Entre ellos: *El cristianismo no es humanismo* (Barcelona 1968); *Dios está en la base* (Barcelona 1970); *Dios es gratuito pero no superfluo* (Madrid 1970); *La Iglesia que Jesús no quiso* (Madrid 1972); *Creer a pesar de todo* (Madrid 1973); *Creer es comprometerse* (Madrid 1974); *Ay de mí si no evangelizare* (Bilbao 1976).

González Ruiz ha querido poner de relieve que el cristianismo no es un monopolio de la Iglesia, ni de un tipo de teología especulativa, sino principio de salvación, tanto en plano social (de lucha en contra de un sistema) como en línea personal, de gratuidad y apertura al misterio, desde el gozo de la vida. Aquellos que le hemos conocido, los que hemos recibido su fuerte palabra de aliento evangélico en momentos de prueba, damos gracias a Dios por lo que él ha sido, como amigo, pensador y cristiano.

GONZÁLEZ-CARVAJAL, Luis (n. 1947)

Teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la de Comillas-Madrid. Ha enseñado en ambas universidades, siendo actualmente director del Departamento de Teología Moral y Praxis Cristiana de la de Comillas. Ha desarrollado una intensa labor de elaboración y explicación teológica, siendo uno de los autores cristianos más leídos actualmente en lengua castellana. Sus trabajos se sitúan en la perspectiva de la nueva sociedad posmoderna, elaborando una moral social y una espiritualidad (una pastoral) que responde a las nuevas circunstancias sociales y eclesiales, a partir del evangelio.

BIBL. Su obra más conocida es *Ésta es nuestra fe. Teología para universitarios* (Santander 1982), que es un compendio razonado y sistemático del cristianismo. Cf. también *El Reino de Dios y nuestra historia* (Santander 1986); *Ideas y creencias del hombre actual* (Santander 1991); *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social* (Santander 1998); *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada* (Madrid 2003).

GÖRRES, Joseph (1776-1848)

Político, publicista e historiador católico alemán, que ha venido a convertirse en símbolo de la nueva presencia cultural del catolicismo en una Alemania que antes parecía dominada por el protestantismo. Estudió en un colegio de Coblenza con los jesuitas y por un tiempo abandonó la Iglesia, asumiendo los ideales de la Revolución francesa (cf. *Der allgemeine Friede, ein Ideal,* Coblenza 1798); pero, tras una visita a París, volvió decepcionado por el despotismo de los revolucionarios y se ocupó del estudio de la cultura alemana y de sus relaciones con las culturas asiáticas; cf. *Die teutschen Volksbücher* (Heidelberg 1807); *Mythengeschichten der asiatischen* I-II (Heidelberg 1810). Entre el año 1814 y el 1816 fundó y dirigió uno de los primeros periódicos alemanes *(Rheinischer Merkur)*, oponiéndose a Napoleón y luchando a favor de la libertad nacional alemana. Poco después tuvo que huir al exilio, volviendo a la Iglesia católica. En ese tiempo, entre 1821 y 1927, escribió varios libros de tema católico, pero el más significativo fue su tratado sobre la mística (*Die christliche Mystik* I-IV, Ratisbona 1836-1842), un libro de referencia para los que estudien el tema, desde una perspectiva alemana. También escribió un libro de historia de la teología y de la Iglesia, titulado *Athanasius* (Ratisbona 1838). A partir de ese momento, él ha sido una de las figuras más representativas del catolicismo alemán. El año 1876 se fundó en Coblenza la Görres Gesellshaft, que sigue realizando una gran labor de ayuda y promoción, al servicio de la investigación y del conocimiento en el contexto de la cultura católica alemana.

GOTTWALD, Norman Karol (n. 1926)

Exegeta católico norteamericano, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor de Estudios Bíblicos en el Seminario Teológico de Nueva York. Entre sus obras antiguas se encuentra *Studies in the Book of Lamentations* (Londres 1954). Pero su fama como investigador y pen-

sador está ligada a su trabajo *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel,* 1250-1050 B.C.E. (Londres 1979), uno de los libros que ha cambiado el método y los resultados de la exégesis bíblica del siglo XX. Sus obras posteriores, como *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (1985; versión cast. *La Biblia hebrea. Una introducción socioliteraria,* Barranquilla 1992), han servido para profundizar en la tesis de aquel libro, que puede resumirse como sigue. a) La formación de Israel en Palestina no es resultado de una invasión militar, de israelitas procedentes de Egipto, ni es tampoco el resultado de una emigración pacífica de nómadas que provenían del desierto, sino resultado de una revolución social y religiosa, que se dio precisamente en la tierra de Canaán. b) Los «israelitas primitivos» eran una mezcla de cananeos marginados, de aventureros y pastores trashumantes y de esclavos y marginados descontentos que realizaron una revolución cultural y religiosa dentro de su tierra. No hubo, por tanto, una conquista ni un asentamiento pacífico, sino una verdadera revolución, que se expresó en forma de «ruptura» del orden social dominante (centrado en las ciudades militarizadas), un retorno hacia formas tribales igualitarias y autosuficientes, que se vincularon a través de un pacto social y religioso. c) Somos muchos los que hemos aceptado, al menos parcialmente, el esquema de Gottwald, pues nos ha permitido entender y vincular cosas que antes parecían escindidas (entre un foco religioso y otro social). El surgimiento de Israel aparece así como una «mutación» social y religiosa, de manera que la fe en Dios (el Dios del pueblo) y la unión de las tribus constituyen elementos de un proceso de ruptura creadora. No todo se ha solucionado con este modelo, como han puesto de relieve sus críticos; pero hay muchas cosas que ahora aparecen más claras que antes, como han puesto de relieve varios de los que le ofrecieron su homenaje en D. Jobling (ed.), *The Bible and the Politics of Exegesis. Essays in Honor of Norman K. Gottwald on His Sixty-Fifth Birthday* (Cleveland OH 1991).

GOZZINI, Mario (1920-1999)

Intelectual y político católico italiano, en una línea de izquierda cristiana. Su aportación más importante al pensamiento cristiano fue la búsqueda de diálogo social y cultural con los partidos comunistas, y la transformación de las cárceles en lugar de educación e inserción social, lo que pudo lograr como senador de la Izquierda Independiente, proponiendo y haciendo aprobar en Italia la «ley de los beneficios carcelarios» (la llamada *Legge Gozzini,* ley 663 de 1986). Esa ley intenta cambiar el sentido de las cárceles, que (partiendo de un impulso humano y cristiano de justicia superior) no deben ser lugares de justicia punitiva sino instituciones al servicio de la reeducación y humanización de los encarcelados; ella supone un cambio radical en la forma de entender el pensamiento y la praxis cristiana en relación con el mundo de los marginados y de los encarcelados. Tuve ocasión de dialogar extensamente con él en un convenio sobre cárceles, en Florencia, el año 1995 (como he puesto de relieve en *Dios Preso,* Salamanca 2004). Nos dijo entonces que de hecho las cárceles italianas (conforme a la ley que él había hecho aprobar) eran anticonstitucionales, pues no cumplían de hecho su finalidad (de reinsertar y de rehumanizar), añadiendo que sólo una fuerte inspiración religiosa (cristiana) podría convertirlas en lo que debían ser, en lugares de liberación. Eso implicaba un cambio radical en el pensamiento cristiano y social, como él mismo puso de relieve en algunas de sus obras.

BIBL. *Pazienza della verità* (Florencia 1959); *Concilio aperto* (Florencia 1963); *Il dialogo alla prova: Cattolici e comunisti italiani* (Florencia 1964); *Matrice cristiana, un'alternativa: evangelizzazione e promozione umana* (Florencia 1976); *I cattolici e la sinistra: dibattito aperto* (Asís 1977); *Contro l'aborto fra gli abortisti* (Turín 1978); *Carcere perche', carcere come* (Florencia 1988); *La giustizia in galera?* (Roma 1997).

GRACIA GUILLÉN, Diego (n. 1941)

Médico y pensador católico español. Estudió Medicina en las universidades de Salamanca y Madrid, especializándose en Psiquiatría e Historia de la Medicina. Es catedrático de Historia de la Medicina de la Universidad Complutense de Madrid, director del Departamento de Bioética y de la Fundación «Xavier Zubiri», de quien fue amigo personal. Ha sucedido a ↗ Laín Entralgo en la cátedra de Historia de la

Medicina, y le preocupan los mismos temas antropológicos, vinculados al origen y sentido de la vida. Es un experto en bioética y defiende el valor de la vida humana, desde su comienzo, aunque no comparte (ni como científico, ni como cristiano) las visiones minimalistas de parte del episcopado español (sobre el uso de los anticonceptivos y sobre el momento en que se origina en el embrión de la vida verdaderamente humana). Quiere evitar que domine en la Iglesia una actitud de «doble verdad» (por una parte está lo que dice el Magisterio y por otra lo que creen la mayoría de los católicos).

BIBL. *Como arqueros al blanco: estudios de bioética* (San Sebastián 2004); *Fundamentos de bioética* (San Sebastián 2007); *Procedimientos de decisión en ética clínica* (San Sebastián 2008); *Teología y medicina en la obra de Miguel Servet* (Huesca 2004); *Trasplante de órganos: problemas técnicos, éticos y legales* (Universidad de Comillas 1997); *Voluntad de verdad: para leer a Zubiri* (San Sebastián 2007).

GRACIÁN, Baltasar (1601-1658)

Escritor nacido en Belmonte, provincia de Zaragoza. Estudió en Tarragona, Calatayud y Zaragoza. Tras realizar sus estudios en Toledo, ingresó en la Compañía de Jesús, para ordenarse sacerdote en 1628. En su estancia de Huesca conoció a Vincencio Juan de Lastanosa, que se convirtió en su mecenas y protector, costeando la publicación de sus obras. Con los jesuitas tuvo numerosos enfrentamientos a causa de su carácter y sus libros, que fueron publicados bajo seudónimo para evitar la censura. Sancionado numerosas veces, en 1658 el General le prohíbe escribir, lo que le lleva a solicitar el abandono de la Compañía, pero muere ese mismo año.

Su obra ilustra una visión crítica y dura de la sociedad en crisis como fue la España de su época, y exalta las virtudes del hombre prudente que no sucumbe a la vulgaridad y al éxito fácil. Sus obras más significativas son: *El Héroe* (1637); *El Político* (1640); *El Discreto* (1646); *El Oráculo manual y Arte de prudencia* (1647), tratado moral que compendia todas las anteriores; *Agudeza y arte de Ingenio* (1648), que recoge las características de su estilo conceptista, sintético y agudo; y su obra cumbre *El Criticón* (1651-1657), que sirve de sumario a su erudición e inventiva.

Numerosos son los estudios sobre Gracián que, además de exigir su necesario rescate, han permitido descubrir sus raíces literarias y su vastísima cultura. La gran cuestión es discernir entre toda esta floresta, lo que el autor pretendió en verdad. Demasiado acuerdo hay cuando se asegura que fue conllevador de decadencias, afecto a la quiebra utópica, jesuita rencoroso, maquiavelista oculto, secularizador de la virtud, nihilista, exaltador de la disimulación y explicitador de la forma del egoísmo como triunfo mundano e inmanente. Con tales testimonios, parecería un contrasentido considerar a Gracián como algo mucho más rico y discorde de lo que este quórum dictamina. De este modo, la suya sería una obra literaria y moral ceñida a la constatación del lado oscuro de la existencia, adiestrada en la cruda enseñanza del pesimismo barroco. Sin embargo, tal acuerdo en las interpretaciones no hace justicia al autor aragonés. Si en su obra hay advertencia constante del desengaño doquiera pongamos nuestro gusto en las cosas –como en tantos otros escritores–, también vemos una potente alegoría sobre las contingencias del mundo vislumbradas como un orden de posibilidades. Si el Barroco literario, religioso e intelectual quedó en ocasiones confinado en el atroz *nihil est omnia,* en Gracián, el todo del mundo se torna circunstancia para la perfección, pues siempre se revela en su punto (*Oráculo manual y Arte de Prudencia,* I).

1. *El límite del mundo*

Considerar una historia como la de *El Criticón* el resumen definitivo del desencanto del mundo, en el que la encrucijada, rodeo y tribulación de sus dos personajes Critilo y Andrenio por encontrar a Felisinda, acaba con el descubrimiento de que ha fallecido, es a todas luces simplista. Simplismo que aumenta conforme se aduce que en el trámite del viaje no hay más dato que la tramoya y malicia del sinsentido absoluto. Una alegoría que, en definitiva, nos aproximaría a una especie de auto sacramental cuyas fábulas, apólogos y simbolismos son testigos de un naufragio existencial bajo excusa de lección moral. Pero hay que recordar que esta alegoría filosófica sirve aquí como abs-

tracción del empeño humano, que, en el caso de quien fue autor conceptista, demanda un adecuado desentrañamiento. Si la agudeza o el concepto consiste también en artificio, con el añadido de «el superlativo de todos» (*Agudeza y arte de Ingenio,* disc. II), Gracián no presenta la aventura humana determinada por acaeceres emotivos y concretos, sino por extremos intelectuales y «superlativos» sin anécdotas, donde los personajes son símbolos absolutos de la cortesía, el instinto, la falsedad, el elogio, la miseria, etc. En suma, de datos abstractos y categorías, no de verificaciones en lo concreto, de estatuaria y predicación, no de matices que instan al contraste y la incertidumbre.

Los viajes y personajes son, por tanto, ornatos imposibles llenos de ingeniosos artificios y perfectamente razonados, que sirven para consagrar un final de inmortalidad «inmanente», sin duda, pero cuyo sentido es definir los límites de tal inmanencia, no su extensión a considerando absoluto de la realidad. Porque los límites del mundo, tal y como se nos presentan, no son los límites de la realidad, si es que los hubiere, pues de éstos Gracián nada es capaz de decir, salvo que la Providencia lo rige todo. Y el mundo, según lo pinta, es el mismo que permite el debate interno sobre sus fronteras, sus quimeras y posibilidades, o lo que es lo mismo, su condición política ante la muerte sobrellevada, no metafísica ni teológica, pues de éstas Gracián no abre discusión, no siendo Francisco ↗ Suárez o ↗ Juan de Santo Tomás. Y menos, ya con dos siglos de distancia, ↗ Schopenhauer o ↗ Nietzsche. Un debate que ante la muerte, que es la cierta por excelencia y que parece vomitar la nada, no impide decir que, si bien es «de necios el vivir contentos con sus cosas», pues el verdadero sabio ve lo feliz como «tener nada, desear nada y despreciarlo todo», otro habrá que afirme con idéntica resolución su contrario: «Pues desear nada, conseguir nada y gozar de nada, ¿qué otra cosa es que aniquilar el gusto, anonadar la vida y reducirlo todo a nada? [...] No hallo yo que pueda ser perfeccionar al hombre el privarle de todo lo bueno, sino destruirle de todo punto» (*El Criticón,* III, crisis IX). Éste es el punto del mundo: servir de proporción entre lo posible y lo real en la tensión de lo finito.

2. *Una vida de héroe*

La preocupación es, por ello, claramente política, eso sí, de una máquina política o «arte de lo posible» vista por lo superior, lo superlativo y aventajado del discreto que triunfa entendiendo y haciendo suyos todos los movimientos del mundo. Y es política porque los lazos que vinculan al hombre con su mundo, aun con desengaño y desapego, no llevan a la nada. No es política de constitución de *polis*, como tampoco de abandono de corte, sino del hombre que busca tenerse en el orden del equilibrio posible, eso sí, siempre ante la constante de lo finito. El problema de Gracián no es tanto de eficacia práctica en el sentido moderno del término, cuanto de elección ante un caso que recaba lo excelente. Lo es del triunfo, como se ha dicho, que es algo más que actuación primorosa, juiciosa y realzada, pues requiere de espectadores que la hagan perceptible, comunicada e inmortal. Y para serlo debe equilibrar su sentido de lo verosímil, lo prudente, lo ingenioso, lo conceptual, lo casuista e incluso lo contradictorio en un mismo punto donde «todo es menester que sobre para ser perfecto» *(El Político).* Sintomático es que, en Francia, Amelot de Houssaie tradujese *El Discreto* con el acertado título de *L'homme de la Cour* (1684).

El medio coherente del sabio es el universo social cimbrado por la suma cortesanía, la clientela y la doblez decadente de las sociedades vueltas sobre sí mismas, que es la verdadera mortandad del espíritu, en la que hay que vivir y ser «en una palabra, santo, que es decirlo todo de una vez» (*Oráculo manual y Arte de Prudencia*, CCC). Reducidas las cosas a su abstracción por lo superlativo, sólo queda que el santo sea el analogado religioso del héroe en lo profano, sobreeminente y dominador de las circunstancias en lo principal, y despuntador sobre la inundación de la medianía. Lo perfecto en Gracián es el «de sí» que hace plausible y participante su propio ser a la totalidad del mundo, y no la huida y el refugio en lo privado del desaliento.

El hombre –ciertamente varón, pues la mujer no servía entonces como me-

dida de discurso ejemplar– no puede prolongar, en palabras de Jorge Guillén, la trayectoria del «lirismo integrador», que a la sazón representaba la emoción mística. Si hay saber humano, no hay en él toques o brillos de corazón enamorado, sino sólo sabia elección que se comunica compleja o simple, demandando acierto frente a un semejante dotado de idéntica réplica (*El Discreto,* X). De igual modo, lejos estamos de la floresta del caballero andante, donde la medida de lo factible se balancea sobre lo irreal, así como de la concordia natural de ese cosmos grácil que se pliega al soneto y la quintilla pastoriles. Y si de novela picaresca hablamos, aun cuando se intuya cierto aire en el *Criticón,* Gracián dista de concebir al hombre como ese ente que sobrevive en un mundo sujeto a la desgracia habitual. Habla por tanto del héroe visto desde el lado de las posibilidades humanas exteriores, que no divinas y misteriosas, y que supera el mundo de lo menor, las esperanzas vanas y las felicidades agotadas. Y este héroe no subsiste, sino que hace lucimiento de sí cuando solicita lo excelente *per se noto,* persuadido de que en cada momento hay siempre elección correcta y virtud ostensible.

Gracián no indaga con pesadumbre la inconsistencia del mundo en términos de una Providencia que tanto puede diferir el auxilio como es ciencia interviniente, porque ésa no es su inclinación. Lo que pretende es llevar el arte de lo posible ignaciano hacia el examen de su margen perfectivo en las cosas y su política de conocimiento operable. Entiéndase aquí «margen» no como ese mínimo portillo que queda tras el imponente gobierno de una Providencia que todo lo controla alzando o hundiendo imperios, sino, al contrario, como el juego de lo equívoco y unívoco, de lo que es proporcional y puede ser atribuido, y que muy bien convendría como imagen de lo posible y lo probable en las ocasiones en las que una paloma y una serpiente conviven ingenua y astutamente bajo su libre concurso (cf. Mt 10,16). El ser humano es unidad de ambas figuras, aunque las ocasiones revelen diferentes modalidades de su expresión singular en uno u otro caso. Porque es de la singularidad de lo que habla Gracián, una singularidad políticamente homérica que, en los modos de lo posible, tiene como potencias seguras su inteligencia y voluntad soberanas.

Y éstos son los dominios venturosos de Gracián, hacer de cada uno un condestable moral, lo que probablemente constituya los límites reales para un lector todavía más avisado que el que busca cautivar. No su pesimismo, no su doblez, que no la tiene, no su recurrente sentencia moral con asomo de tristeza, no su ausencia de benevolente hilaridad, como tampoco haber puesto el material para la futura metáfora de la voluntad de poder –que no lo es en absoluto–, sino su insistencia en que no hay posible comunicación entre lo heroico y lo mediano. Si la intensión de los pocos vence «a la numerosidad de un vulgo entero» (*El héroe,* VIII), entonces la energía de lo extremo y lo superior preexiste sin que la extensión de lo mucho y normal le aporte algo. Nuestro autor no olvida que hay gracia, a pesar de lo que se ha dicho, pero esa gracia es siempre articulación ostentosa, prueba del modelo superior; nunca actividad latente, oscura y difícilmente glorificable por ser del común. Éste es el punto del fracaso de Gracián: olvidar que el heroísmo de lo normal y usual, antes y ahora, comunica de forma inaudita a lo grande y singular más resortes, fuerza y convicción de lo que éste puede considerar que posee en solitario. Son esas aguas inaparentes y tal vez infinitas, las que Gracián, por exigencia del mundo que conoció, no pudo o no quiso considerar. Pero ello no le hace insalvable aunque sea para esforzados, sagaces y exclusivos.

Bibl. *Obras completas* III (Madrid 1993). AA.VV., *El mundo de Gracián. Actas del Coloquio Internacional. Berlín 1988* (Berlín 1991); J. M. Andreu Celma, *Baltasar Gracián o la ética cristiana* (Madrid 2008); J. M. Ayala, *Gracián: vida, estilo y reflexión* (Madrid 1987); M. Batllori, *Gracián y el barroco* (Roma 1958); A. Egido, *Humanidades y dignidad del hombre en Baltasar Gracián* (Salamanca 2001); J. F. García Casanova (ed.), *El mundo de Baltasar Gracián. Filosofía y literatura en el Barroco* (Granada 2003); M. Grande y R. Pinilla (eds.), *Gracián. Barroco y modernidad* (Madrid 2004); E. Hidalgo-Serna, *Filosofía del ingenio y del concepto en Baltasar Gracián* (Dissertatio in Pont. Univ. a s. Thoma, Roma 1976); F. Semerari, *La fine della virtù. Gracián, La Rochefoucauld, La Bruyère* (Bari 1993); J. C. Vivero Seoane, *Método y pensamiento en Baltasar Gracián*

(Tesis de Grado, Universidad Complutense, Madrid 1991).

F. Torres

Graciano (s. xi-xii)

Monje italiano de la Orden de los Camaldulenses, fundador del derecho eclesiástico (canónico). Nació junto a Orvieto y murió en Bolonia. Fue profesor de teología práctica en el Monasterio de San Feliz y Nabor de Bolonia, siendo el primero en estudiar y recopilar el Derecho como una ciencia unitaria y distinta de la teología, con los valores y los riesgos que ello implica. Con ese fin, en torno al 1140, recogió y unificó las diversas colecciones de normas y textos canónicos de la Iglesia en una especie de código, llamado *Decreto*, para que pudiera ser utilizada de un modo unitario en los casos de disputa. Utilizó ya un método escolástico, distinguiendo sentencias doctrinales, casos y consideraciones históricas. De esa forma organizó los diversos capítulos o temas, en la línea de lo que será más tarde el Código de Derecho Canónico, tomando como base la Sagrada Escritura, los Concilios, las Cartas Papales, los Libros litúrgicos y los textos de los Padres de la Iglesia, y procurando unificar los casos discordantes, con un espíritu que responde al genio del Derecho romano. El *Decreto* (que suponen la existencia del Código de ↗ Justiniano) está en la base de las Decretales de ↗ Raimundo de Peñafort) y constituye el punto de partida del corpus legislativo y doctrinal del Derecho Canónico de la Edad Media, siendo el punto de partida desde el que se ha elaborado el Derecho Canónico posterior de la Iglesia. El Código de Graciano ha marcado la mentalidad y sentido jurídico de la Iglesia romana, hasta el día de hoy. En otros campos más estrictamente cristianos se han venido dando en el siglo xx diversas «reformas», de manera que se puede hablar de una reforma litúrgica, de la crítica bíblica de una renovación teológica, etc. Pero en el campo del Derecho Canónico da la impresión de que la Iglesia católica sigue anclada, con pequeñas adaptaciones, al espíritu y mentalidad de Decreto de Graciano.

Bibl. Cf. Johann F. Schulte, *Paucopalea. Summa über das Decretum Gratiani* (Aalen 1965); Rudolph Sohm, *Das altkatholishe Kirchenrecht und das Dekret Gratiani* (Darmstadt 1967).

Graf, Karl Henrich (1815-1869)

Orientalista y exegeta alemán, de origen alsaciano, uno de los fundadores de la crítica bíblica del Antiguo Testamento. Aceptó como base la propuesta de H. Hupfeld, que el año 1853 había defendido la existencia de tres fuentes principales en el origen del Pentateuco: una elohista más antigua, otra elohista posterior y la yahvista, añadiendo que había existido un redactor unificado, anterior al Levítico (al documento sacerdotal). En esa línea, K. H. Graf, que era profesor de Hebreo, publicó una obra titulada *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments* (1866; *Los libros históricos del Antiguo Testamento*), indicando que había una fuente yahvista (J) y otra elohista (E), antes de la redacción del Deuteronomio, que habría surgido en tiempos de Josías (621 a.C.). A su juicio, las dos fuentes indicadas (J y E) se hallaban al principio del Pentateuco, mientras que la legislación del Deuteronomio y del Sacerdotal (que ocupaba grandes porciones del Éxodo, Levítico y Números) eran posteriores. Por otra parte, el conjunto del Pentateuco era postexílico, reflejando una teología y experiencia tardías dentro de la historia del antiguo judaísmo. Eso significaba que el principio del Antiguo Testamento (Pentateuco) no había surgido por inspiración directa de Dios a Moisés, sino a través de un complejo proceso de composición histórica y literaria.

Gramick, Jeannine (n. 1942)

Religiosa y activista católica, cofundadora y dirigente (con el P. Robert Nugent) de una organización al servicio de la pastoral cristiana con homosexuales y lesbianas, que ha sido condenada por la Congregación para la Doctrina de la Fe (el año 1999). J. Gramick pertenecía a las Hermanas de las Escuelas de Notre Dame (SSND: School Sisters of Notre Dame) y se había especializado en Matemáticas y en Filosofía, en la Universidad de Notre Dame. Su actividad más significativa ha sido la organización de una obra de asistencia y presencia religiosa y humana para personas que habían abandonado la Iglesia católica por sentirse rechazadas por su identidad homosexual; de esa manera ha querido mostrar a todas las personas el amor que

Dios les tiene, sea cual fuere su orientación sexual.

1. *Una vida al servicio de lesbianas y gays, en colaboración con R. Nugent*

J. Gramick comenzó a organizar encuentros, peregrinaciones y celebraciones con lesbianas y homosexuales y también con sus familiares y amigos. Para ello fundó diversas organizaciones católicas con y para lesbianas y gays, y en especial un movimiento titulado New Ways Ministry (1977), con el fin de promover la reconciliación de lesbianas y gays con la Iglesia católica institucional. Para cumplir su tarea, ella ha viajado por muchos países, poniendo de relieve la existencia de diversas formas de orientación y de maduración sexual, al servicio del encuentro y plenitud de las personas. A su juicio, y siguiendo las conclusiones de la American Psychiatric Association, la identidad homosexual no es una enfermedad, sino una orientación sexual alternativa. En esa línea ha promovido el diálogo, la discusión y la educación para superar los mitos y los estereotipos sociales y religiosos contra los gays y las lesbianas. A su juicio, gays y lesbianas han de tener los mismos derechos y obligaciones civiles, religiosos y sociales que los otros tipos de personas.

Gramick ha escrito y editado diversos libros y trabajos sobre el tema, con títulos como *Homosexuality and the Catholic Church, Homosexuality in the Priesthood and Religious Life, The Vatican and Homosexuality*. En todos ellos ha puesto de relieve el carácter cristiano de una maduración afectiva de tipo homosexual. Desde el 1977, ella ha venido colaborando con el P. Robert Nugent (de la Sociedad del Divino Salvador: SDS), que había sido ordenado sacerdote católico el año 1965 y que había estudiado en la Yale Divinity School, en la Villanova University y en la Universidad Católica de Lovaina, especializándose en Psicología y Educación. Ambos, Gramick y Nugent, fundaron el New Ways Ministry (1977), un centro al servicio de la acogida, orientación y desarrollo cristiano de homosexuales y lesbianas, en Washington, D.C.

El P. Nugent realizó ese trabajo de orientación y promoción humana, social y religiosa de homosexuales y lesbianas hasta el año 1984, en que abandonarlo, de un modo «oficial», por presiones del arzobispo católico de Washington. A partir de ese momento continuó realizando ese apostolado, pero de un modo privado, aunque contando con la ayuda de diversos grupos católicos y con la colaboración de la hermana Gramick, fundando el Catholic Parents Network, una organización al servicio de los padres católicos de gays y lesbianas. Publicó también numerosos libros sobre el tema, con títulos como *A Challenge to Love: Gay and Lesbian Catholics in the Church*; *Prayer Journey for Persons with AIDS*; *Building Bridges: Gay and Lesbian Reality and the Catholic Church* y *Voices of Hope: A Collection of Positive Catholic Writings on Gay and Lesbian Issues* (estos dos últimos en colaboración con la hermana Gramick).

2. *Una nota condenatoria de la Congregación para la Doctrina de la Fe*

El año 1999 la Congregación para la Doctrina de la Fe declaró que J. Gramick, como religiosa y como cristiana, no podía implicarse como hacía a favor de lesbianas y gays. El año siguiente su congregación religiosa (SSND) le pidió que dejara de hablar sobre el tema de la homosexualidad. Como no estaba dispuesta a cumplir esa orden, en conciencia, el año 2001, ella ingresó en una congregación distinta (Sisters of Loretto), donde ha podido seguir realizando su servicio a favor de lesbianas y gays.

La nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe, titulada *Notificación sobre los escritos y las actividades de Sor Jeannine Gramick, S.N.D. y del P. Robert Nugent, S.D.S.* (31 de mayo de 1999, AAS 91 [1999] 821-825), estaba firmada por el cardenal J. Ratzinger, que rechazaba las ideas y obras de estos dos religiosos, prohibiéndoles cualquier trabajo pastoral que estuviera relacionado con personas homosexuales (como si pudieran distinguirse bien unos de otros, los homosexuales y los heterosexuales).

Sin condenar la homosexualidad como tendencia, la Congregación para la Doctrina de la Fe consideraba que los actos homosexuales son «intrínsecamente inmorales» y ponía de relieve el «error ideológico» que estaba en el fondo de las actividades de Gramick y Nugent, que parecían negar o que ne-

gaban de hecho la «identidad objetiva» de la conducta sexual, que sólo es moralmente bueno en el de una relaciones heterosexuales entre esposos (y abiertas a la procreación).

El cardenal Ratzinger y la Congregación afirmaban que Gramick y Nugent habían corrido el riesgo de interpretar la moralidad sexual desde la perspectiva de un sentimiento que puede adaptarse a diversas situaciones, sin que se pueda hablar de una conducta que es objetivamente recta (relaciones matrimoniales, entre personas de distinto sexo) y de una conducta que es objetivamente pecaminosa (como en el caso de unas relaciones homosexuales. La Notificación declara que la Congregación para la Doctrina de la Fe había pedido a los dos «procesados» un gesto claro de adhesión a la enseñanza de la Iglesia:

> «Sor Gramick mostró su amor por la Iglesia, pero simplemente rehusó expresar asentimiento alguno a la enseñanza de la Iglesia sobre la homosexualidad. El Padre Nugent mostró mejor disposición, pero no llegó a ser inequívoco en la afirmación de su asentimiento interior a la enseñanza de la Iglesia».

Por eso... visto el fracaso del «largo y paciente proceso de diálogo», la Congregación para la Doctrina de la Fe se vio obligada a declarar, «por el bien de los fieles católicos, que las posiciones de Sor Jeannine Gramick y del Padre Robert Nugent, en lo que se refiere al mal intrínseco de los actos homosexuales y al desorden objetivo de la inclinación homosexual, son doctrinalmente inaceptables en cuanto incompatibles con la enseñanza clara y constante de la Iglesia católica sobre el particular... Las ambigüedades y errores de la posición del Padre Nugent y de Sor Gramick han causado confusión y daño a los fieles católicos. Por estas razones, a Sor Jeannine Gramick, S.S.N.D., y al Padre Robert Nugent, S.D.S., se les prohíbe de forma permanente cualquier tipo de apostolado en favor de las personas homosexuales, y no son elegibles, por un tiempo indefinido, para ejercer ningún oficio en su respectivos institutos religiosos».

Ésta ha sido una de las condenas teológicas y pastorales más importantes y discutidas de la Iglesia católica en los últimos decenios. Como se esperaba, Nugent y Gramick «comprendieron» la enseñanza de la Iglesia pero ninguno de ellos la aceptó. Son millones y millones los católicos que les apoyan y que no están dispuestos a implicarse en el «largo y paciente proceso de diálogo» en el que la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene sus soluciones definidas de antemano. En este campo ha venido creciendo un tipo de disenso o «divorcio» entre la doctrina oficial del Vaticano y la mentalidad de millones de católicos. Son muchos los católicos que acatan externamente la enseñanza oficial de la Iglesia en este campo, pero no la comparten ni aceptan en lo interno. Éste no es un tema teórico, sino que está vinculado a la misma vida de millones de personas, en Estados Unidos y en otros países del mundo. Somos muchos los que pensamos que, en este campo, la doctrina oficial de la Iglesia no ha dicho todavía su última palabra, de manera que las voces de Gramick y Nugent no han quedado silenciadas.

GRATRY, Auguste (1805-1872)

Filósofo y teólogo católico francés. Fue sacerdote y profesor de la Sorbona, en París, construyendo su sistema filosófico a partir del cristianismo, entendido de manera agustiniana. A su juicio, en la raíz de todo conocimiento hay una experiencia de Dios, una intuición de lo divino. De esa manera, superando un tipo de racionalismo moderno (en el que Dios aparece al final de todo, como objeto posible de una demostración última), Gratry ha querido mostrar que Dios constituye el primer conocimiento, el punto de partida de todo lo que el hombre sabe. Ciertamente, el hombre conoce por experiencia una serie de realidades exteriores con las que va poniéndose en relación. Pero en el fondo de esas experiencias posteriores late un conocimiento superior y anterior de Dios, que le viene dado de antemano, a través de una intuición ontológica primaria, que está inscrita en la misma naturaleza humana, de manera que sólo a partir de ella podemos conocer todas las cosas.

Desde esta perspectiva, Gratry ha querido crear una ontología metafísica, fundada en Dios como primer conocimiento y como primera realidad de todas las realidades. Sus críticos le acusan de haber terminado negando la autonomía de las realidades creadas, como si

en el fondo sólo existiera Dios, pero él se ha defendido diciendo que ellas (todas) existen en Dios.

BIBL. *La connaissance de Dieu,* 1853 (versión cast. *El conocimiento de Dios,* Madrid 1941 y Salamanca 2009); *De la connaissance de l'âme,* 1857; *La philosophie du Credo,* 1861. Una presentación básica de su obra en J. Marías, *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona* (Madrid 1941).

GREDT, Joseph August (1863-1940)

Filósofo católico benedictino, natural de Luxemburgo. Fue profesor de Filosofía en el *Collegium Anselmianum* de Roma y miembro de la Academia Tomista. Mantuvo un diálogo constante con la física y la biología de su tiempo, preocupándose de un modo especial de las pruebas de la existencia de Dios. Influyó de un modo decisivo en el estudio de la filosofía en los seminarios y universidades católicas, a través de su obra *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* I-II (Roma 1899-1901), que tuvo numerosas ediciones y que se mantuvo como libro de texto hasta el Concilio Vaticano II (al comienzo de la segunda mitad del siglo XX). Ésta es una obra de gran claridad y en ella se exponen los elementos básicos de la Lógica y de la Filosofía de la Naturaleza (tomo 1º) y de la Metafísica y la Ética (tomo 2º). Sigue básicamente el pensamiento de santo Tomás, en la línea de sus grandes comentadores: ↗ Cayetano, Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, pero lo actualiza a la luz de la ciencia y del pensamiento de comienzos del siglo XX, de manera que ha venido a convertirse en el manual básico de la filosofía tomista.

BIBL. *De cognitione sensuum externorum. Inquisitio Psychologico-Criteriologica circa Realismum Criticum et Objectivitatem Qualitatum sensibilium* (Roma 1913); *Unsere Außenwelt. Eine Untersuchung über den gegenständlichen Wert der Sinneserkenntnis* (Innsbruck 1924).

GREGORIO DE NACIANZO (330-390)

Pensador, contemplativo y obispo de Constantinopla, llamado desde antiguo «el teólogo», por la profundidad de su doctrina sobre Dios. Era hijo del obispo Gregorio el Anciano, un rico propietario convertido al cristianismo. Estudió en los centros más famosos de su tiempo (Cesarea de Capadocia, Cesarea de Palestina, Alejandría y Atenas, donde se hizo amigo de ↗ Basilio). Vuelto a su tierra, quiso ser monje, pero su padre le ordenó presbítero. Pretendió huir, pero recapacitó y asumió el ministerio. El año 374, muerto su padre, quisieron consagrarle obispo de Nacianzo, pero huyó, retirándose a un monasterio de Seleucia, hasta el año 378, en que fue elegido para la sede episcopal de Constantinopla, la ciudad imperial, donde una mayoría de cristianos no aceptaban el dogma niceno. Gregorio se mantuvo en medio de dificultades, pronunciando sus famosos sermones, hasta que el año 381, en el Concilio de Constantinopla I, logró imponerse el dogma de Nicea.

Pensando que había cumplido su misión, renunció al episcopado y se retiró de la sede de Constantinopla, actuando por un tiempo como obispo de Nacianzo hasta la elección de un primo suyo, el año 383. Entonces se retiró definitivamente a su propiedad de Arianz, donde llevó una vida ascética, dedicada a la oración y a la elaboración de sus escritos, de tal forma que muchos le consideran el mejor escritor y orador de su tiempo. Las iglesias de Oriente le veneran como *el Teólogo* por antonomasia, es decir, el hombre que ha dicho la palabra de Dios.

1. *La Trinidad se encuentra más allá de toda imagen*

Gregorio ha sabido utilizar con frecuencia imágenes, para evocar la unidad de la Trinidad. Así lo hace en el pasaje que voy a citar, destacando los límites inherentes a todas las imágenes, pero también sus valores. En efecto, ellas resultan incapaces de mostrar adecuadamente la unidad de la Trinidad, que sólo puede vislumbrarse en oración, pero ayudan a evocarla.

> «He reflexionado con frecuencia sobre mí, dejándome llevar por la curiosidad de mi espíritu, y he considerado el tema de todas las formas posibles, buscando una imagen que sirva para expresar una unidad tan grande y no he logrado saber con cuál de las cosas de aquí abajo puedo comparar la naturaleza divina. Incluso si encuentro una pequeña semejanza, la mayor parte (del misterio de Dios) me desborda y me deja aquí abajo, con la pobre imagen que he buscado.

He imaginado –como otros han hecho– una fuente, un arroyo y un río, para ver si existe analogía entre la fuente y el Padre, entre el arroyo y el Hijo y entre el río y el Espíritu Santo. Pues estas tres realidades no se encuentran divididas por el tiempo, ni separadas entre sí en razón de su continuidad, mientras que parecen distinguirse de algún modo por sus propiedades. Pero luego tengo miedo de que esta comparación nos lleve a pensar que en la divinidad existe un tipo de despliegue o cambio que excluya la estabilidad. Además tengo miedo de introducir una unidad en las personas (negando así la Trinidad), pues la fuente, el arroyo y el río son una misma realidad (agua) que toma tres formas distintas.

Por otra parte, he pensado en el sol, en su rayo y en la luz. Pero aquí también hay peligros. 1) Corremos el riesgo de introducir un tipo de composición en la naturaleza de Dios, en la que no puede darse composición, como sucede entre el sol y sus propiedades. 2) Corremos el riesgo de atribuir al Padre la sustancia, de tal forma que los otros no sean hipóstasis, sino puras potencias que existen en Dios sin realidad propia, porque ni el rayo ni la luz son otra cosa que el sol: son emanaciones solares y cualidades sustanciales (pero no hipóstasis distintas). De esa forma, si seguimos este ejemplo, corremos el riesgo de atribuir a Dios al mismo tiempo el ser y no-ser y esto es, en fin, más absurdo que todo lo anterior [...].

Finalmente, he pensado que lo mejor es dejar las imágenes y sombras, pues son engañosas y se encuentran muy alejadas de la verdad, para centrarme en un pensamiento que sea más concorde con la fe, contentándome con un pequeño número de palabras, tomando como guía al Espíritu, para mantener hasta el fin la iluminación que he recibido de él, pues ese Espíritu es una "verdadera compañía" (Flp 4,3), alguien a quien vivo asociado, para continuar mi camino a través de esta vida y para persuadir a los otros, tanto como pueda, para que adoren al Padre, al Hijo y el Espíritu Santo, una sola divinidad, una sola potencia [...]» (*Discursos* 31, 12.16.31-33. SCh 250, pp. 299, 307-309, 339-343).

2. *Tres luces que son una Luz*

Gregorio habla de Dios con un lenguaje personal, pero asociándose a la comunidad de la que forma parte, como monje, obispo y teólogo, es decir, como hombre que quiere penetrar en el misterio impenetrable de la revelación cristiana y que lo hace en unión con su Iglesia. Por eso se atreve a decir poéticamente las cosas que no pueden decirse, de otra forma, iluminado por la gracia del Espíritu.

«*Hay un solo Dios,* sin principio ni causa, no circunscrito por ninguna cosa preexistente o futura, infinito, que abraza el tiempo, gran Padre del grande y santo Hijo unigénito. Es Espíritu purísimo, que no ha sufrido en el Hijo nada de cuanto el Hijo ha sufrido en la carne (...). El Único Dios, distinto en la Persona pero no en la divinidad, es también *Verbo divino*. Él es la imagen viva del Padre, Hijo único de Aquel que no tiene principio, es el Solo que procede del Solo, igual hasta el punto de que aunque sólo Aquél es plenamente Padre, el Hijo es también creador y gobernador del mundo, fuerza e inteligencia del Padre... El Espíritu que me diviniza es evidentemente Dios: es omnipotente, autor de dones diversos, es el que suscita himnos en el coro de los santos, el que da la vida a los habitantes del cielo y de la tierra, el que reina en los cielos. Es fuerza divina que procede del Padre, no sujeto a ningún poder. El Espíritu no es hijo, pues sólo uno es el Hijo santo del único Bien. Pero no se encuentra fuera de la divinidad indivisible, sino que es igual al Padre y el Hijo en honor» (*Poemas dogmáticos*, 1, 2, 3).

3. *Experiencias y poemas trinitarios*

Gregorio Nacianceno ha desarrollado en lugares muy distintos el tema de la Trinidad, ofreciendo las bases de lo que será la teología ortodoxa posterior, que vincula contemplación y reflexión del misterio, piedad y comprensión. De esa forma considera la unidad y la trinidad como dos formas de situarse complementariamente ante el único misterio del Padre, Hijo y Espíritu. Ésta es su experiencia básica.

«Desde el día en que renuncié a las cosas de este mundo para consagrar mi alma a las contemplaciones luminosas y celestiales, cuando la Inteligencia suprema me raptó de aquí abajo, para ponerme lejos de todo lo carnal, para encerrarme en el secreto del tabernáculo celeste... desde ese día, mis ojos quedaron deslumbra-

dos por la luz de la Trinidad cuyo brillo supera todo lo que el pensamiento podía presentar a mi alma. Pues desde su trono sublime, la Trinidad derrama su esplendor inefable, común a los Tres. Ella es el principio de todo lo que se encuentra aquí abajo... Desde ese día estoy muerto para el mundo, y el mundo está muerto para mí» (*Poemas sobre sí mismo,* I).

«Tan pronto como empiezo a pensar en la Unidad, la Trinidad me baña con su esplendor. Tan pronto como empiezo a pensar en la Trinidad, la Unidad me vuelve a impresionar. Cuando uno de los Tres se me presenta, quedan mis ojos deslumbrados de tal modo que pienso que Él es el todo y los demás se me escapan, pues mi espíritu es demasiado limitado para comprender estas cosas... Cuando reúno a los Tres en un mismo pensamiento, veo una sola antorcha, sin poder dividir o analizar la luz unificada» (*Sobre el Santo Bautismo,* Discurso 40, 41). «La *Mónada* se pone en movimiento en virtud de Su riqueza y va más allá de la *Díada,* pues la Divinidad está por encima de la materia y de la forma; entonces viene la Tríada y vuelve a cerrarse en la perfección, pues Ella es la primera que franquea la composición de la díada. Es así como la Divinidad no se queda en límites estrechos, ni se derrama indefinidamente. La limitación iría en contra de su honor, el despliegue sin culminación sería contrario al orden divino; uno es el riesgo judío, el otro es el griego y politeísta» (*Sobre la Paz, Oración* 23, 8 y 10). «Cuando nombro a Dios, nombro al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. No es que esté pensando en una divinidad difusa (eso sería volver a la confusión de los falsos dioses); no es que esté suponiendo que la divinidad se condensa en uno solo (eso sería empobrecerla). Por eso, yo no quiero ni judaizar (admitiendo sólo la monarquía), ni helenizar (multiplicando la abundancia divina)» (*Sobre la Santa Pascua, Discurso* 45, 4).

Éste es el Dios del que todo proviene, el Dios que lo ha dado todo a los hombres, para que ellos puedan bendecirle y acogerse mutuamente, unos con otros. Así lo ha puesto de relieve su Discurso *Sobre el Amor a los Pobres*, que insiste en la necesidad de mantener la armonía cósmica y social, que se funda en la creación de Dios, que vincula a todos los hombres y mujeres. De esa forma vincula, al menos de un modo indirecto, la unidad de las personas en Dios y la unidad de vida de los hombres en la tierra:

«Reconoced la fuente de vuestra existencia, de vuestro aliento de vida, de vuestro entendimiento, de vuestro conocimiento de Dios (que es el mayor de todos los dones), de vuestra esperanza de ganar el reino de los cielos, de vuestra igualdad de honor con los ángeles... ¿De dónde habéis recibido todas estas cosas? ¿De quién? Pero vengamos a ocuparnos de cosas menores, es decir, del mundo visible en torno a vosotros: ¿Quién os ha hecho capaces de contemplar la belleza del cielo, el sol en su curso, la órbita de la luna, las estrellas incontables y toda la armonía y el orden existente...? ¿Quién es el que os da la lluvia, los dones de la tierra, la comida, los diversos trabajos, las casas, las leyes, los gobiernos, un modo civilizado de vida, la conversación amistosa con vuestros compañeros...? ¿Quién os ha hecho señores y reyes de todo lo que existe sobre el mundo? ¿Quién os ha concedido todas aquellas cosas –que ahora no queremos citar una por una– que elevan a los seres humanos por encima del resto de la creación?» (Discurso 14. *Sobre el amor a los pobres*).

BIBL. Edición de sus *Discursos, cartas y poemas* en PG 35-38. Entre sus obras en castellano: *Los cinco discursos teológicos* (Madrid 1995). Cf. C. Morechini, *Padres capadocios*, DTDC, 213-221. F. W. Bautz, *Gregor von Nacianz*, BBK II (1990) 331-334. L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad* (Salamanca 1998, 220-225).

GREGORIO DE NAREK (944-1010)

Escritor y teólogo de la Iglesia de Armenia. Como muchos pensadores de tradición ortodoxa, fue, al mismo tiempo, maestro espiritual y poeta, místico y teólogo. Se le suele llamar *Vardapet* (doctor) mariano de la Iglesia de Armenia y se le considera uno de los grandes poetas de la literatura universal, especialmente por su extenso *Libro de las oraciones,* del que recogemos este poema teológico donde presenta a la Trinidad como origen de la obra de la salvación.

«Rey Cristo, Dios infinito, engendrado por Dios en verdad, de forma inexpresable, Creador de todas las cosas creadas, Luz que ilumina en la tiniebla a los corazones velados por la noche. Tú estás con nosotros total-

mente (por la encarnación); Tú estás también con Aquel que te ha enviado (con el Padre), unido en sustancia con él por tu naturaleza divina. ¡Por nuestra naturaleza, tú nos revelas la tuya, de una forma maravillosa!... Este modo de relacionarse el Creador contigo no puede entenderlo mente alguna, ni entre los ángeles, ni entre los hombres. Y aunque lo consideres millones de veces no podrás penetrar en ello, porque es inefable... El Uno, el Bendito, ha enviado al Otro, el Alabado, de la Trinidad sustancial, y éste ha muerto por complacer a Aquel que le ha enviado; y el Tercero, el Pavoroso, de acuerdo con los Dos, intercede con grandes deseos... Pero si quieres un ejemplo de este Acuerdo de los Tres y de la unanimidad de sus voluntades para realizar el mismo beneficio, te diré que este acuerdo es como el alma para el viviente y como el espíritu para aquel que piensa; es como el esplendor para la gloria y como la idea para la esencia. Así es Dios: Deseoso de dar vida, pronto a la misericordia, presto a la ayuda, dispuesto a la salvación, pródigo para la liberalidad, desbordante para llenar, lleno en sus dones infinitos, opulento en sus gracias inextinguibles, rico en longanimidad, elevado por su inaccesibilidad: ¡Dios Uno-Trino, perfecto en tres personas, bendito seas por los siglos, amén!» (Oración 44, en *Le Livre de prières*, SCh 78, pp. 245-248).

BIBL. Cf. también L.-A. Marcel, *Gregoire de Narek et l'ancienne poesie armenienne* (París 1953).

GREGORIO DE NISA (335-395)

Teólogo y obispo que, con su hermano ↗ Basilio y su amigo ↗ Gregorio de Nacianzo, forma el grupo de los tres grandes Padres capadocios. Fue el más especulativo y místico de los tres y tuvo un gran influjo en el desarrollo de la teología trinitaria, especialmente por su obra *Contra Eunomio* y por su participación en el Concilio I de Constantinopla (año 381). Pero más que por su obra teológica se le conoce por su aportación a la literatura mística.

1. *Teología mística*

Estudió con su hermano Basilio y tuvo un buen conocimiento de la Biblia, de la filosofía (Filón) y de la teología (Orígenes). Se dice que estaba casado. Fue ordenado obispo de Nisa, aunque su labor no parece haber sido muy afortunada. Ejerció varias misiones eclesiásticas en Jerusalén y en Constantinopla, pero su memoria está vinculada a sus obras de tipo filosófico-teológico. Tuvo una relación muy cercana con sus hermanos Basilio y Macrina, sobre los que escribirá un libro famoso. Su pensamiento, de tipo platónico, ha tenido un gran influjo en la teología posterior. A su juicio, Dios es desconocido (infinito), pues se encuentra más allá de todo pensamiento y sólo puede ser comprendido de verdad por Cristo, conforme a la fe de la Iglesia, a través de un camino místico, que él ha expresado de un modo ejemplar en la *Vida de Moisés* (Salamanca 1993), una obra clave de la historia de la espiritualidad, en la línea de ↗ Orígenes. Esta *Vida de Moisés* constituye el primer tratado completo de espiritualidad en la historia de la Iglesia cristiana. Siguiendo la tradición judía de Filón, Gregorio describe el despliegue de perfección espiritual como un ascenso que incluye tres etapas o vías (de la zarza, la nube y la tiniebla), que desde ↗ Dionisio Areopagita se llamarán vía purgativa, iluminativa, unitiva. Esta obra inicia el tema clásico de las «subidas», en este caso la del monte Sinaí (en ↗ Juan de la Cruz será la del monte Carmelo). Desde una perspectiva alegórica (de tipo platonizante), Moisés aparece como el verdadero contemplativo, el ejemplo de la plenitud espiritual.

La *Vida de Moisés* se compone de dos partes. a) Una de tipo histórico, en la que se utiliza un tipo de exégesis literal, siguiendo la línea de los acontecimientos externos que han sido narrados sobre todo en los libros del Éxodo y de Números. b) La segunda está dedicada a la *theoria,* es decir, a la contemplación de aquello que se esconde en el fondo de la historia. Ésta es la parte propiamente «alegórica» o, por decir mejor, teológica, en la que Gregorio depende especialmente de Filón. La subida de Moisés a la Montaña aparece así como símbolo del ascenso del alma hacia Dios, pasando por la zarza, penetrando en la nube y descubriendo el misterio de Dios en la tiniebla. Esa tiniebla, en la que penetra Moisés a través de su ascensión,

significa la trascendencia de la esencia divina respecto a todo lo creado. El alma que busca a Dios acaba comprendiendo que ver a Dios significa no verle y que conocerle significa superar todo conocimiento (cf. R. Trevijano, *Patrología,* Madrid 2004).

El mismo Gregorio presenta así las dos partes de la obra. «Tomemos a Moisés como modelo. Daremos primero un panorama rápido de su vida, tal como las Escrituras nos lo hacen conocer. Luego buscaremos el sentido espiritual que corresponde a la historia, para encontrar en ella una regla de virtud. Y de esa forma aprenderemos a conocer lo que es, para los hombres, la vida perfecta» (*Vida de Moisés,* fin de la introducción). Esta «visión de Dios», entendida en línea platónica como ascenso hacia un misterio más allá de todo lo sensible determinará la vida espiritual del Occidente cristiano, en una línea que pasa de ↗ Orígenes hasta ↗ Dionisio Areopagita. Son muchos los que piensan que este modelo de contemplación resulta admirable, pero que se encuentra quizá desligado de la raíz del cristianismo, que se centra en la encarnación de Dios en el mundo y en la historia y no en la salida del mundo y de la historia para ascender a lo divino.

2. *Doctrina trinitaria y Cristológica*

Está desarrollada, sobre todo, en su obra *Contra Eunomio,* que interpretaba al Espíritu Santo como criatura. Conforme a la visión de ↗ Eunomio, sólo Dios Padre es *agennetos* o no engendrado (no creado), de manera que todo lo que no es el Padre (incluidos el Hijo y Espíritu Santo) es *gennetos* o engendrado y creado, en la línea de lo múltiple y lo compuesto. Conforme a la visión de Eunomio, el Hijo y el Espíritu Santo han de inscribirse en el nivel de las energías o realidades creadas. Pues bien, en contra de eso, conforme a la visión de Gregorio, la «energía divina» (en singular) es propia de las tres personas de la Trinidad y designa su operación común; el Hijo es *gennetos* (brota del Padre), pero no es creado, sino que es radicalmente divino, compartiendo la misma energía del Padre. Gregorio toma como ejemplo y guía para explicar la unidad de la naturaleza divina la unidad de la naturaleza humana, que se transmite íntegramente de padres a hijos.

El Hijo y el Espíritu Santo han sido «engendrados» (con *gennaô*), desde el Padre, pero de tal forma que poseen la misma naturaleza del Padre, de manera que no han sido creados (de *ginomai*). La primera persona es el Padre en cuando «origen»; el Hijo y el Espíritu Santo han sido originados por el Padre, pero reciben toda su naturaleza, de manera que no son creados, sino divinos. Por otra parte, Cristo posee dos naturalezas y las dos completas, la divina y la humana, de manera que no deben confundirse. Desde una perspectiva influida por el platonismo, pudiera pensarse que, según el Niseno, el Hijo de Dios, al encarnarse, no asume sólo una naturaleza humana concreta, la de Jesús, sino toda la naturaleza humana, de manera que podríamos hablar quizá de una encarnación de Dios en el conjunto de la realidad humana. Sin duda, en numerosos textos, Gregorio presenta a Jesús como un hombre concreto, de manera que sólo él es Hijo de Dios. Pero, en otra perspectiva, él parece afirmar que la encarnación de Dios se extiende a toda la realidad humana, de manera que todos los creyentes son Hijos de Dios, son Cristo.

3. *Compromiso social*

Muchos de sus sermones insisten en el tema del pecado que está en el fondo de la situación de pobreza de muchos. Gregorio sabe que la codicia rompe la comunión y seduce a los hombres, de manera que les lleva a comportarse de una forma que va en contra de la dignidad humana. En ese contexto, él advierte a sus oyentes, para que no se dejen arrastrar por las llamas devoradoras de la avaricia, que no solamente destruyen a los pobres, sino que deshumanizan a los ricos:

> «Sin duda, los pobres son nuestros hermanos y hermanas... Si alguien desea tomar posesión de alguna cosa y priva a sus hermanos y hermanas aunque sólo sea de la tercera o quinta parte [de su herencia], ése vendrá a convertirse en un cruel tirano, en un salvaje implacable, en una bestia insaciable, que quiere acaparar de un modo exclusivo, para sí sólo, lo mejor de los banquetes; más aún, ése será incluso más salvaje que todas las bestias. Incluso un lobo permite que otro lobo comparta una parte de la presa que él devora y muchos perros se alimentan juntos de

una misma res muerta. Sin embargo, un codicioso insaciable no permite jamás que otro ser humano participe de su riqueza. Contentaos siempre con una mesa moderada. El naufragio que te espera será insoportable, pues no solamente te arrojará entre rocas escondidas bajo el agua, sino que te hundirá cabeza abajo en las negras profundidades de las cuales nadie ha logrado escapar, después de haber caído en ellas» (*Sobre el amor a los pobres,* PG 46, 465-466).

Bibl. PG 44-46. Versión castellana: *Sobre la vida de Moisés* (Madrid 1994); *Sobre la vocación cristiana* (Madrid 1992); *Vida de Macrina; Elogio de Basilio* (Madrid 1995); *La Virginidad* (Madrid 2000). Para una visión de su teología, cf. F. L. Mateo-Seco (ed.), *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (Burgos 2006); *Estudios sobre cristología de San Gregorio de Nisa* (Pamplona 1979).

Gregorio Magno (540-604)

Monje, teólogo y obispo de Roma. Es uno de los cuatro doctores de la Iglesia latina. Destaca por su interés en la reforma del clero y de la vida monástica y, sobre todo, por su manera de promover la misión de la Iglesia católica entre los diversos pueblos «bárbaros», especialmente en la actual Inglaterra, donde envió monjes para implantar por medio de ellos la vida cristiana. Gregorio fue el promotor principal de una labor evangelizadora y cultural que será decisiva para el surgimiento de Europa occidental, una Europa que no cesó de avanzar, a pesar de su «barbarie» inicial, mientras el Oriente más glorioso y culto (Bizancio) podía correr el riesgo de estancarse y decaer, bajo una Iglesia más sometida al emperador. Este despliegue cristiano del que ha surgido Europa occidental, sobre las bases y recuerdos del Imperio romano (con fondo helenista y judío), resulta inseparable de papas como este Gregorio Magno. Europa no podría haber sido lo que hoy es si, en los siglos «oscuros» de la alta Edad Media, los papas no hubieran fomentado una fuerte misión cultural y religiosa.

Gregorio fue un Papa monje de gran cultura, que se llamaba a sí mismo *servus servorum Dei*, siervo de los siervos de Dios. Fue un administrador de la Iglesia, pero, sobre todo, un pensador, de manera que su influjo en la vida cristiana y social de Europa se debe sobre todo a su vida de san ↗ *Benito*, una obra que ha marcado la historia del monacato posterior de Occidente. Además, Gregorio ha escrito otros libros que han marcado el pensamiento medieval de Europa. 1) Su *Comentario a Job*, llamado normalmente el libro de *Los temas morales (Moralia),* ha definido la espiritualidad y la vida cristiana de millones de personas hasta el siglo XVII. Se trata de un libro de «educación cristiana» en el sentido más extenso de la palabra y toma como ejemplo a un personaje del Antiguo Testamento (Job), que aparece así como prototipo de hombre que sabe aceptar con paciencia resignada el orden de una realidad durísima, en la que se puede descubrir la mano de Dios. 2) El *Libro de la regla pastoral* ha sido durante siglos un manual de vida para los pastores (obispos y presbíteros), no sólo en la Iglesia latina sino también en la de Oriente (pues fue traducido al griego). Trata de las condiciones que debe tener un buen pastor y de las cualidades que requiere el ejercicio de su gobierno. Ha sido el libro clásico del gobierno cristiano. 3) El libro de los *Diálogos* nos sitúa en el plano de la espiritualidad y de la imaginación cristiana. Trata de la vida y milagros de santos y de la inmortalidad de las almas. Recoge la historia de diversos santos, como Paulino de Nola y sobre todo la de Benito de Nursia, a la que ya hemos aludido. Habla igualmente de la oración a favor de los difuntos y de la eficacia especial de las misas celebradas a su favor durante 30 días consecutivos, sin interrupción (lo que se ha llamado las «misas gregorianas»).

Por estas y otras obras, san Gregorio Magno ha sido el pensador cristiano más influyente de la Edad Media, uno de los creadores de Europa. No es un místico, ni un cristiano radical, en la línea de Pablo, ni un hombre de evangelio en sentido estricto, sino un buen moralista. En esta línea, él ha interpretado el cristianismo como un código moral para educación de los bárbaros, en una línea de sacralidad. Sus obras, ya citadas, han sido recogidas en PL.

Gregorio Sinaíta (1255-1346)

Monje ortodoxo y autor espiritual, de tendencia hesicasta. Había formado parte de la comunidad de Santa Catalina del Sinaí (de donde toma su nombre) y residió después en el monte Athos, donde

ejerció gran influjo, para trasladarse a la zona de los Balcanes, donde fundó el famoso Monasterio de Paroria, que se convertiría en un importante centro de espiritualidad y de estudio. Gregorio vincula la tradición hesicasta con la espiritualidad del monte Athos, donde se ha conservado y transmitido de un modo especial su recuerdo. Sus escritos más importantes, recogidos en la *Filocalia*, están inspirados por ↗ Juan Clímaco y Máximo el Confesor, y se centran en la experiencia interior del Espíritu Santo y la oración del corazón (con la repetición del nombre de Jesús). De esa manera, a través de la oración de pacificación interior, el orante toma conciencia de la gracia depositada en él por el bautismo y alimentada por la Eucaristía. Esa experiencia de oración ha marcado la espiritualidad oriental, especialmente a través de un libro muy posterior titulado *El Peregrino Ruso*.

BIBL. Obras de Gregorio en PG 150, 1239-1346.

GREGORIO VII (1020-1085)

Se llamaba Hildebrando, fue monje de la rama benedictina de Cluny y después obispo de Roma (del 1073 al 1085). Realizó una labor de reforma y organización eclesial que será básica para la baja Edad Media y en toda la Edad Moderna, hasta la actualidad, de manera que se puede hablar y se habla de una *reforma gregoriana*, que ha marcado la identidad de la Iglesia católica. Esa reforma tiene un sentido más político y otro más eclesial, aunque ambos están vinculados.

1. La reforma política, iniciada por Gregorio VII y continuada por sus sucesores, hasta culminar en ↗ Inocencio III (que fue papa en los años 1198-1216), está definida por la separación (y vinculación) de las dos autoridades supremas: el emperador ejercerá el poder «temporal» (¡que es también religioso, pues todo poder se consideraba entonces religioso!) sobre los obispos, a quienes nombrará gobernantes civiles de sus obispados; pero sólo el Papa tendrá poder eclesiástico para conferir a los obispos la investidura canónica, sin la cual ellos no pueden tener autoridad civil. De esa forma se ratifica el principio de los dos poderes (↗ Gelasio, Símaco), con un Papa que tiene potestad eclesiástica sobre el mismo emperador, pero con un emperador que tiene también autonomía política respecto al Papa. Otros tipos de cristianismo y otras culturas parecieron quedar estancadas en una visión más unificada del poder, donde lo religioso y lo civil se identifican. Pero la Iglesia de Roma, por impulso de Gregorio VII, consiguió mantener separadas las dos soberanías.

2. Poder religioso. Asumiendo rasgos del esquema feudal, el Papa aparecerá como Obispo de todos los obispos (a quienes nombra y confiere autoridad espiritual) y también como guía espiritual (no político) del emperador y de los reyes, representante de Dios para el conjunto de la cristiandad (y en el fondo para la humanidad). Ciertamente el Papa no toma todo el poder civil, de manera que el emperador y los reyes conservan su autonomía, pero puede influir e influye sobre ellos, a causa de la supremacía del poder religioso. En esa línea se puede hablar de una *fusión parcial de planos*. En principio, los poderes se separan, pero luego hay entre ellos fuertes conexiones. Por una parte, el Papa conserva un poder civil directo sobre los Estados Pontificios y eso, unido a la supremacía del poder religioso, le permite intervenir en los asuntos políticos, al menos de un modo indirecto (aunque fuerte). Por otra parte, emperadores y reyes (por lo menos hasta la Revolución francesa y aún después) querrán intervenir e intervendrán en los asuntos eclesiásticos.

3. *Reforma eclesiástica*

Hasta ese momento, los papas habían sido básicamente obispos de Roma y sólo en un segundo momento podían presentarse como pastores de la Iglesia universal. Eso suponía de hecho que los obispados eran en principio autónomos, de forma que cada uno se regía por sus propias tradiciones, aunque en comunión con Roma (como en las iglesias orientales, que no han aceptado la reforma gregoriana). Pues bien, desde este momento se invierte la perspectiva de manera que los papas se convierten en pontífices supremos o primados de la Iglesia universal (como emperadores feudales de tipo religioso). En esa línea, la nueva teología eclesiástica tiende a suponer que el Papa tiene toda la autoridad (como emperador eclesiástico, con poder supremo) y que

los obispos no son más que delegados suyos. El Papa asume así una autoridad que se supone que tenía Cristo (un Cristo entendido como Señor Jerárquico supremo, desde arriba, y no como servidor amoroso, desde abajo) y así la ha ejercido, de manera que los obispos parecen delegados suyos.

El feudalismo político de los emperadores fracasó bastante pronto, pues surgieron los estados nacionales, con autonomía plena, y negaron al emperador la autoridad. En contra de eso, el feudalismo religioso de los papas no sólo se mantuvo, sino que creció, en un plano eclesiástico: el Pontífice Romano apareció como vértice de la jerarquía cristiana, afirmando que Dios le había dado el poder supremo, de un modo directo, y añadiendo que él, y sólo él, podía concederlo (= delegarlo) a los restantes obispos con su clero y, por medio de ellos, a los fieles, conforme a una visión piramidal de la Iglesia (según el esquema platónico-imperial que ahora se aplica en línea de feudalismo). Éste fue el pensamiento y proyecto político de Gregorio VII y ésta ha sido la teología y la praxis posterior de la Iglesia de Roma hasta el momento actual. Ciertamente, el Papa no ocupa el lugar del Emperador (no es rey político), pero su poder religioso se sitúa por encima del poder político del emperador y de los reyes cristianos. El conjunto de la sociedad cristiana se concibe así como una jerarquía sagrada, presidida por el Papa, en nombre de Cristo. En este contexto culmina una visión «platónica» (jerárquica) del poder, organizado de forma feudal, como un imperio eclesiástico, con un Sumo Sacerdote (Papa) y un colegio cerrado de electores (cardenales) que garantizan su continuidad, con independencia de los poderes externos (del pueblo de Roma o de los emperadores).

4. *Poder eclesiástico. Dictatus Papae*

El Papa se concibe por tanto como depositario directo de todos los poderes de la Iglesia, que él concede y reparte como quiere y a quienes quiere. La posesión y distribución de esos poderes ha venido a convertirse de hecho en esencia de la nueva visión de un papado, que aparece ahora de un modo platónico-feudal (ontológico-político). Esa visión se expresa plenamente en el *Dictatus Papae,* es decir, en las «Veintisiete máximas papales» de Gregorio VII, conforme a las cuales el Papa y la Iglesia de Roma ostentan el poder supremo, como representantes inmediatos de Dios y de Cristo (de un Dios y de un Cristo a quienes se concibe en línea de poder). Según eso, la revelación suprema de Dios será la jerarquía (el poder religioso) y la primera virtud de los cristianos la obediencia. Como encarnación personal de la autoridad de Dios se eleva el Papa, un hombre distinto de todos los restantes.

La «reforma gregoriana» incluyó otras notas positivas, de rigor ascético y fidelidad moral del clero, pero la más importante fue esta *explosión* de poder eclesiástico. El tema se encontraba vinculado a la lucha por las «investiduras» como hemos indicado ya. No era una lucha entre una Iglesia religiosa y un Estado laico, pues ambos poderes (Papa y Emperador) pertenecían a la cristiandad, sino un enfrentamiento intrarreligioso que sólo podrá resolverse, en otro plano, cuando el poder civil renuncie a su aureola religiosa y los ministros cristianos renuncien a un tipo de poder civil sacralizado (y a todo tipo de poder). Emperador y Papa compartían una visión teocrática y piramidal de la autoridad; ambos buscaban el orden en la Iglesia, pero colocaban una figura distinta en su cúpula, de manera que se enfrentaban entre sí, pues eran partidarios de un todo unificado, presidido por uno o por otro. (Edición del *Dictatus Papae* de 1075 en R. Romeo y G. Talamo, *Documenti storici* I, Turín 1989, 56-58).

Grelot, Pierre (n. 1917)

Exegeta y teólogo francés, especialista en lenguas orientales (hebreo, arameo...) y maestro de la nueva exégesis y teología bíblica en el mundo católico de lengua francesa.. Ha sido durante mucho tiempo profesor del Instituto Católico de París y ha colaborado, de forma ejemplar, en los trabajos de la Comisión Bíblica de Roma. Su palabra ha venido iluminando la vida de la Iglesia en los últimos decenios y a su magisterio se deben algunas de las aportaciones más significativas de la Comisión Bíblica. Ha escrito sobre muchos temas de exégesis y teología del Nuevo Testamento, y sus libros (muchos de

ellos traducidos al castellano, sobre todo en Herder, Barcelona) han sido y siguen siendo básicos para el estudio de la Biblia en su conjunto y, sobre todo, para el análisis de las palabras de Jesús. Tenemos que destacar las tres introducciones que ha dirigido para el estudio del texto y de la teología de la Biblia entera, y del Antiguo y Nuevo Testamento: *La Biblia, palabra de Dios: introducción teológica al estudio de la Sagrada Escritura* (Barcelona 1968); *Introducción crítica al Antiguo Testamento* I-II (Barcelona 1993); *Introducción crítica al Nuevo Testamento* (Barcelona 1993). Entre sus obras temáticas queremos destacar: *Biblia y Teología* (Barcelona 1979); *Los evangelios y la historia* (Barcelona 1978); *Los evangelios* (Estella 1985); *Los Targumes: textos escogidos* (Estella 1987).

A modo de ejemplo podemos poner de relieve los temas que Grelot ha desarrollado en uno de sus últimos libros (*La Tradition apostolique. Règle de foi et de vie por l'Église*, París 1999), donde recoge varios trabajos en torno a la *tradición normativa* de la Iglesia. Comienza con unas *cuestiones fundamentales* (pp. 21-100) sobre el sentido de la tradición, a la luz de 2 Pe y del desarrollo de la transmisión de la doctrina eclesial. Sigue con unas *cuestiones discutidas* (pp. 101-232) sobre el sacerdocio común de los fieles y sobre el sacerdocio ministerial en el Nuevo Testamento, dedicando unas páginas de fondo al problema de la posible ordenación de las mujeres, que él resuelve de forma negativa. El libro se cierra con una parte dedicada al *ministerio de la unidad en la Iglesia* (pp. 233-328), destacando en esa base la función de Pedro y de los apóstoles, en clave de diálogo ecuménico. Dentro de su diversidad, los trabajos del libro forman un conjunto de extraordinaria densidad exegética y teológica, y siguen abiertos a la discusión y diálogo exegético. A pesar de ello quiero insistir en el carácter desigual de algunas de sus conclusiones, sobre todo en lo referente a las *cuestiones discutidas* (como la ordenación de mujeres); éste es a mi juicio un tema que sigue abierto, a partir de los mismos principios que ofrece P. Grelot.

Grey, Mary (n. 1941)

Teóloga católica inglesa. Ha estudiado en Oxford, Nimega y Lovaina, doctorándose con una tesis sobre la redención en la teología feminista cristiana, que destaca el carácter relacional del cristianismo. Ha enseñado teología en la Universidad de Lampeter (Universidad de Gales) y en el Sarum College de Salisbury en la St. Mary's University College de Twickenham, de Londres. Su investigación se ha centrado en los temas de la teología feminista de la liberación y del ecofeminismo, poniendo también de relieve el diálogo cristiano-judío y el ecumenismo cristiano. Desde esa base ha insistido en el principio trinitario de la fe cristiana, desde una perspectiva de comunión liberadora.

Bibl. *Sacred Longings: Ecofeminist Theology and Globalisation* (Londres 2003); *Introducing Feminist Images of God* (Sheffield 2001); *The Outrageous Pursuit of Hope – Prophetic Dreams for the 21st Century* (Londres 200); *Prophecy and Mysticism – the heart of the Postmodern Church* (Edimburgo 1997); *Beyond the Dark Night – a Way Forward for the Church?* (Londres 1997); *The Wisdom of Fools?* (Londres 1993); *Redeeming the Dream* (Londres 1989).

Grillmeier, Alois (1910-1098)

Historiador y teólogo católico alemán, de la Compañía de Jesús. Profesor de la historia del dogma en la Facultad de Teología de los jesuitas de Fráncfort. Fue uno de los asesores teológicos del episcopado alemán en el Concilio Vaticano II y miembro de su comisión teológica. Creado cardenal por Juan Pablo II en 1994. Fue editor de una obra colectiva sobre el Concilio de Calcedonia (*Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* I-III, Wurzburgo 1951-1954), que cambió la visión de la historia de los dogmas, tanto en su formulación como en su recepción oficial. Su obra más significativa ha sido un trabajo monumental, titulado *Jesus der Christus im Glauben der Kirche* I-V (Friburgo 1986-2002). Hay traducción castellana de la primera parte: *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia,* año 451 (Salamanca 1997). Ésta es una obra imprescindible para el conocimiento del origen y despliegue del dogma cristológico, en su doble vertiente de helenización (el dogma se formula en categorías griegas) y deshelenización del cristianismo (pues la misma formulación del dogma va en contra de la dinámica y sentido del pensamiento griego).

Grocio, Hugo (1583-1645)

Jurista, escritor y teólogo protestante holandés. Ejerció primero como abogado y después intervino en las polémicas teológicas de la Universidad de Leiden, en la línea de un calvinismo moderado, por lo que fue encarcelado, escribiendo después un libro teológico importante (*De veritate religionis christianae*, 1622). Logró escapar de la cárcel y establecerse en París, donde escribió su obra más significativa: *De jure belli ac pacis libri tres* (1625), en la que retoma y elabora los principios jurídicos de los grandes teólogos españoles: ↗ Soto, Vitoria, Suárez y Vázquez. No fue el creador del Derecho internacional, pues sus bases habían sido colocadas por esos teólogos españoles, pero fue su mejor sistematizador. En esa línea elaboró el cuerpo jurídico que ha regido desde entonces en Europa, tanto en el plano de las relaciones comerciales como políticas. A su juicio, siguiendo a F. ↗ Suárez, el Derecho internacional ha de fundarse en el natural y no en afirmaciones positivas de una religión o de una teología determinada. De esa manera ha podido exponer y organizar unos marcos jurídicos que son independientes de la existencia de Dios y de la diversidad de las confesiones cristianas, aunque de hecho (sin nombrarse), en la raíz de ese derecho universal, se encuentra el cristianismo.

Bibl. *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (1617), *De veritate religionis Christianae* (1627); *Via ad pacem ecclesiasticum* (Amsterdam 1642); *Annotationes in libros Evangeliorum* (Amsterdam 1641); *Annotata ad Vetus Testamentum* (París 1644).

Grün, Anselm (n. 1945)

Monje y escritor católico alemán. Es doctor en Psicología, Teología y Ciencias Empresariales. Vive en la Abadía de Münsterschwarzach (Alemania), de la cual es prior. Por las mañanas se dedica a la administración de las empresas (un colegio, una panadería, una editorial...) que dependen del monasterio y en las que trabajan unos 300 empleados. Por las tardes acoge y acompaña espiritualmente a las personas que buscan dirección y ayuda. Es instructor de cursos sobre meditación y contemplación, en línea benedictina. Finalmente, es escritor. Sus libros, escritos a veces en colaboración, se han traducido a muchos idiomas y han venido a convertirse en un punto de referencia básico para millones de cristianos.

Bibl. Sus libros han sido publicados en castellano, básicamente por Claret (Barcelona), Verbo Divino (Estella), Sígueme (Salamanca), Desclée de Brouwer (Bilbao), Sal Terrae (Santader) y Lumen (Buenos Aires). Entre ellos, a modo de ejemplo, poniendo sólo el año de la edición castellana, citamos: *La alegría de la Navidad* (2006); *La mujer, reina e indomable: ¡vive lo que tú eres!* (2006) *El pequeño libro de la alegría* (2006), *Dimensiones de la fe* (2006), *Para que tu vida respire libertad: ritos de purificación para el cuerpo y el alma* (2005), *Habitar en la casa del amor* (2005), *La oración de cada día: orar por la mañana y por la noche los siete días de la semana* (2005), *La redención: su significado en nuestra vida* (2005), *Autosugestiones: el trato con los pensamientos* (2204), *Valorar la vida* (2003), *El libro del deseo* (2003), *Transformación* (2002), *Para gloria en el cielo y testimonio en la tierra: la madurez humana en la vida religiosa* (2001), *Oración y autoconocimiento* (2001).

Gründel, Johannes (n. 1929)

Teólogo católico alemán, especialista en temas de moral. Era natural de la Baja Silesia, de donde su familia fue expulsada tras la Guerra Mundial. Ha estudiado Psicología, Filosofía y Teología en Múnich y en Roma. Desde 1968 hasta 1997 ha sido profesor de Teología Moral en la Universidad de Múnich. Ha ofrecido cursos en diversos centros de Alemania, Austria e Israel, destacándose como máximo especialista en tema de ética, desde una perspectiva social y teológica. Se ha comprometido en la lucha contra el sida y contra otras enfermedades de alto riesgo social y personal. Se ha interesado también por la ecología, en su vertiente moral, y ha elaborado uno de los sistemas morales más significativos de los últimos decenios. Ha trabajado en América Latina, al servicio de la justicia social y de una ética abierta a los menos favorecidos, y, al mismo tiempo, ha estrechado los lazos de la teología católica con el pensamiento de las iglesias ortodoxas.

Bibl. *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheoligie* (Düsseldorf 1971); *Normen im Wandel* (Múnich 1980); *Die Erde – unserer Sorge anvertraut* (Meitingen 1984); *Gesundheit und Krankheit als Gabe und Aufgabe* (Meitingen 1984); *Die Verantwortung des Christen für den Frieden* (Düsseldorf 1984); *Schuld und Versöhnung* (Maguncia

1985); *AIDS – Herausforderung an Gesellschaft und Moral* (Düsseldorf 1987); *Das Gewissen – subjektive Willkür oder oberste Norm?* (Düsseldorf 1990); *Leben aus christlicher Verantwortung: Ein Grundkurs der Moral* I-III (Düsseldorf 1991-1992). Visión de conjunto de su vida y obra en H. G. Gruber y A. Hintersberger, *Das Wagnis der Freiheit. Festschrift zum 70. Geburtstag* (Wurzburgo 1999).

Guaman Poma de Ayala, Felipe
(1565-1646)

Cronista indio del macizo andino de America del Sur (Perú), descendiente de una noble familia indígena. Aceptó el cristianismo de los conquistadores, pero lo interpretó desde la historia y religión tradicional del mundo incaico al que pertenecía. Su cristianismo parece sincero, pero también es sincera su crítica en contra de los modos de colonización e imposición cristiana de los conquistadores. A su juicio, la caída del imperio incaico, tras la llegada y dominio de los españoles, debería haber conducido a una renovación de las tradiciones primitivas (preincaicas), vinculadas de un modo pacífico con el cristianismo, sin imposición militar ni opresión sobre los indios; por eso, él critica y condena una forma de imposición violenta y opresora de la supremacía hispana, con lo que tuvo de violencia religiosa, y lo hace no sólo con narraciones donde se exponen los hechos básicos de la política social y religiosa, sino también con ilustraciones alusivas a los hechos y con reflexiones de tipo moral, en las que se mezcla el pensamiento incaico y la aportación cristiana.

Guaman Poma es una de los representantes más significativos de los valores y riesgos de la presencia hispana y de la evangelización (conquista) de América Latina. No rechaza el cristianismo, pero sí la forma en que se ha impuesto, a través de la violencia militar y de la opresión de los encomenderos (en una línea que puede vincularse, dentro de sus diferencias, a la que ofrecen B. de las ↗ Casas y Murúa). Frente a los cronistas españoles, que tienden a presentar la conquista y conversión de América como obra ejemplar de misión cristiana, Guaman Poma la presenta como expresión de la codicia de unos aventureros violentos. A su juicio, para que el cristianismo allí implantado fuera auténtico debería desligarse de la obra de los conquistadores, volviendo así a la raíz del evangelio.

Bibl. Edición moderna de la obra de F. Guaman Poma: *Nueva Crónica y Buen Gobierno* I-III (Madrid 1987). Entre los cronistas hispanos de aquel tiempo, cf. A. Calancha y B. Torres, *Crónicas agustinianas del Perú I* (Madrid 1972); P. de Ondegardo, *El mundo de los Incas* (Madrid 1990).

Guardini, Romano (1885-1968)

Intelectual y pensador católico alemán, de origen italiano. Fue profesor de Teología en Bonn y Berlín, hasta que el régimen de Hitler le prohibió la docencia, el año 1939. Tras la guerra, enseñó en Tubinga y después en Múnich, con gran éxito. Más que un teólogo, en el sentido estricto de la palabra, ha sido un educador (el gran pedagogo de la juventud católica alemana) y un sabio, abierto a los temas universales de la libertad y de la gracia, en diálogo con la literatura, el arte y la filosofía de su entorno. Se le considera uno de los inspiradores del nuevo catolicismo que ha culminado y se ha expresado en el Vaticano II. Su obra es difícil de catalogar, por la riqueza y amplitud de su pensamiento, de manera que han podido aceptarla y servirse de ella personas de tendencias religiosas y sociales muy distintas. No ha creado un sistema, pero sus escritos han inspirado y siguen inspirando no sólo a los católicos, sino a todo tipo de intelectuales interesados por la situación cultural y social de su tiempo, en la primera mitad del siglo XX. Escribió tratados de filosofía especializada (como *El Contraste*), pero también libros de piedad y edificación cristiana, dedicados a temas de liturgia, oración personal y formación de la juventud. Ha sido uno de los analistas más lúcidos de la cultura del siglo XX, acentuando las novedades y riesgos de la modernidad desde una perspectiva cristiana. Sus obras continúan vivas, después del tiempo transcurrido tras su muerte.

Bibl. *El Señor. Meditaciones sobre la persona y vida de Jesucristo* (Madrid 1954; última edición 2002); *Signos sagrados* (Barcelona 1857); *Sentido de la Iglesia* (San Sebastián 1958); *El ocaso de la Edad Moderna* (Madrid 1958); *Mundo y persona* (Madrid 1963); *Cartas sobre la aceptación de sí mismo* (Madrid 1981); *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto* (Madrid 1996); *El poder* (Ma-

drid 1981); *Cristianismo y sociedad* (Salamanca 1982); *La esencia del cristianismo* (Madrid 2003); *La existencia del cristianismo* (Madrid 2005); *El fin de la modernidad* (Madrid 1996); *Mundo y persona* (Madrid 2000).

GÜNTHER, Anton (1783-1863)

Filósofo y teólogo católico austriaco. Intentó superar el panteísmo idealista dominante de su tiempo, elaborando un sistema fundado en el racionalismo idealista que acepte los diversos niveles de la realidad y evite la ruptura entre la fe y la razón. Se le acusó de querer demostrar racionalmente los misterios cristianos, y sus doctrinas (rechazadas por los neoescolásticos) fueron condenadas por Pío IX y por el Concilio Vaticano I, con pocas matizaciones y sin alcanzar la raíz de su pensamiento. Varios de sus discípulos pasaron a formar parte del cisma de los viejo-católicos, que tomaron su doctrina como propia. Pío IX le condenó por «negar la libertad» de Dios y por elevar la razón sobre la revelación.

> «En los mismos libros (de Günther) se enseñan y establecen cosas que se oponen claramente a la doctrina católica sobre la libertad de Dios, libre de toda necesidad en la creación de las cosas. Hay también que reprobar y condenar con la mayor energía el hecho de que en los libros de Günther se atribuya temerariamente el derecho de magisterio a la razón humana y a la filosofía que en las materias de religión no deben en absoluto mandar, sino servir, y se perturban, por ende, todas aquellas cosas que han de permanecer firmísimas, ora sobre la distinción entre la ciencia y la fe, ora sobre la perenne inmutabilidad de la fe, que es siempre una y la misma, mientras la filosofía y las enseñanzas humanas ni siempre son consecuentes consigo mismas ni se ven libres de múltiple variedad de errores» (Pío IX, Junio 1957; DH 2828-2829).

El Vaticano I añadió que Günther no había respetado la diferencia entre Dios y el mundo, afirmando que en el fondo los había identificado.

> «Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia *o* dijere que Dios no creó por libre voluntad, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo *o* negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, sea anatema» (Vaticano I, DH 3025).

BIBL. Entre sus obras: *Vorschule zur speculativen Theologie* (Viena 1828-1829); *Der letzte Symboliker* (Viena 1834).

GUERRA GÓMEZ, Manuel (n. 1931)

Teólogo católico español, de la Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz (Opus Dei). Ha estudiado Filología Clásica (Salamanca) y Teología Patrística (Augustinianum de Roma). Ha sido profesor y presidente de la Facultad de Teología del Norte de España (de Burgos). Ha trabajado, sobre todo, en el campo de la historia y la filología del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva y en el de la historia de las religiones, destacando en ambos casos por la abundancia y erudición de sus publicaciones.

1. En el campo de la filología e historia del cristianismo primitivo destacan algunas de sus obras, que han servido de texto en los seminarios y facultades de teología de habla castellana: *Diccionario morfológico del Nuevo Testamento* (Burgos 1977); *El idioma del Nuevo Testamento. Gramática, estilística y diccionario estadístico* (Burgos 1979). En ese mismo contexto se sitúan sus libros sobre los ministerios y el sacerdocio, en los que intenta demostrar (con métodos filológicos y teológicos) que, según el Nuevo Testamento y el cristianismo primitivo, no se han dado ni pueden darse ministerios femeninos ordenados.

BIBL. Entre las obras en esa línea, cf. *Epíscopos y presbíteros* (Burgos 1962); *El Sacerdocio femenino en las religiones grecorromanas y en el cristianismo de los primeros siglos* (Burgos 1987); *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos* (Pamplona 2002); *El laicado masculino y femenino en los primeros siglos de la Iglesia* (Pamplona 1987).

Guerra Gómez es quizá el más firme defensor de la imposibilidad histórico-teológica de la ordenación de mujeres en la Iglesia católica. No todos están de acuerdo con el valor de sus argumentos ni, mucho menos, con sus conclusiones, pero los que quieran estudiar el tema han de tenerlos en cuenta.

2. En los últimos años, el profesor Guerra Gómez ha insistido en el estu-

dio de *la historia de las religiones*, poniendo especial interés en el peligro de las sectas. También en este campo ha defendido posturas tradicionales, no sólo en lo que toca al rechazo de un diálogo interior del cristianismo con las demás religiones, sino también en lo que toca a la condena de las sectas, entre las que incluye movimientos (como el feminismo cristiano) que difícilmente pueden interpretarse sin más como sectarios. Sus posturas son más apologéticas que fenomenológicas en sentido estricto.

BIBL. *Historia de las religiones* (Pamplona 1980 y Madrid 1999); *Sectas: ¿de qué hablamos? Historia de las religiones, sociología y evangelización* (Pamplona 1999); *Los nuevos movimientos religiosos: (las sectas). Rasgos comunes y diferenciales* (Pamplona 1993); *Diccionario enciclopédico de las sectas* (Madrid 2005). *La trama masónica* (Madrid 2006).

GUERRICO DE IGNY († 1157)

Monje y autor espiritual belga-francés. Nació entre el 1070 y 1080, en Tournai, Bélgica, y era canónigo de la catedral de su ciudad natal cuando conoció a san ↗ Bernardo, haciéndose monje en la Abadía de Claraval. En torno al 1138 fue elegido abad de Igny, en el entorno de Reims. Se le recuerda como hombre de poca salud, pero de gran influjo por su santidad y sus conocimientos. Sus 54 sermones, escritos en un estilo elegante, le muestran como un hombre tierno, suave, capaz de llegar al alma de los monjes. Con ↗ Guillermo de Saint-Thierry y Aelredo de Rievaux, es el mejor representante de la gran teología del Císter, en el siglo XII. Su pensamiento se centre en la luz de Dios (iluminación interior) y en el amor cercano entre los monjes y entre todos los cristianos.

BIBL. Sus obras han sido publicadas en el Migne (PL 185), en SCh: *Guerric d'Igny. Sermons* I-II (París 1970-1973) y en la Biblioteca Cisterciense: *Camino de Luz. Sermones Litúrgicos* I-II (Burgos 2004).

GUIDO EL CARTUJANO († 1193)

Monje cartujo francés, autor de la *Scala claustralium*, uno de los libros de piedad más importantes de la Edad Media. Utiliza como esquema de fondo del ascenso del alma a Dios la imagen de la escala de Jacob (Gn 28,12) y el modelo espiritual del neoplatonismo cristiano, que ha sistematizado de diversas maneras los momentos del ascenso divino del alma. Entre los inspiradores de ese modelo están ↗ Orígenes, Dionisio Areopagita, Juan Clímaco y Gregorio el Grande. Quizá la mayor novedad de Guido consiste en haber vinculado ese ascenso con los cuatro momentos de la *Lectio Divina*, que son *lectio, meditatio, oratio und contemplatio*: 1) *Lectio*. Se ha de empezar por la lectura atenta del texto bíblico, siendo fieles a su sentido literal y a los datos históricos que ofrece, pues sobre esa base se edifica todo lo que sigue. Eso significa que la oración cristiana, con su ascenso hacia Dios, ha de fundarse en la realidad de la historia, para asumirla y trascenderla, no para negarla, en una línea gnóstica o idealista. 2) *Meditatio*. La lectura se transforma en reflexión, es decir, en una búsqueda del sentido profundo del texto, utilizando para ello los métodos normales de la reflexión intelectual y de la exégesis propia del tiempo, que tiene un fondo alegórico, pero que toman en cuenta los elementos históricos y sociales del pasaje. Sin una meditación reflexiva (sin un buen pensamiento) no puede darse verdadera elevación, ni auténtica plegaria. 3) *Oratio*. Sólo en un tercer momento se puede pasar a la oración estrictamente dicha, que pone de relieve los aspectos interiores de búsqueda afectiva y de encuentro personal con Jesús, en un nivel de sentimientos y de gozo interior. De la meditación racional se asciende así, no por rechazo racional, sino por elevación afectiva, a la identificación interior con el misterio. 4) *Contemplatio*. Es el último escalón del encuentro orante del hombre con Dios, desde la base de la lectura de la Biblia, es decir, del recuerdo sensible de Jesús y de la historia de la salvación. La contemplación tiende a ser de tipo místico, en línea de superación de la razón discursiva y de las mismas imágenes mentales, de manera que el pensamiento cristiano llega de esa forma a sus raíces, de identificación con Dios a través de Cristo.

De esa manera se alcanza el nivel del encuentro contemplativo, más allá de todo pensamiento racional. Eso significa que para el cristianismo la última verdad no se sitúa en el nivel del pensamiento, sino de la gratuidad contemplativa, es decir, del agradecimiento personal del misterio de Dios y de la identificación amorosa con Cristo. Este

método de oración, asumido y recreado de un modo nuevo (y de diversas formas) por ↗ Ignacio de Loyola y por otros muchos orantes, ha determinado la piedad de millones de cristianos hasta el día de hoy.

BIBL. Cf. *Scala claustralium*, PL 184. Cf. G. Zevini, *La Lectio Divina en la comunidad cristiana* (Estella 2005).

GUIJARRO OPORTO, Santiago (n. 1957)

Teólogo y exegeta católico español, de la Hermandad de Operarios Diocesanos. Ha estudiado en la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Instituto Bíblico de Roma, y es profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. Ha coordinado la traducción bíblica de La Casa de la Biblia. Entre sus obras destaca su tesis doctoral, titulada *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca 1998). Además de los métodos clásicos de crítica histórico-literaria, dados por supuestos, el autor ha querido utilizar «una metodología relativamente novedosa en el campo de los estudios bíblicos: la que se sirve de las ciencias sociales para reconstruir el universo de significados que compartían los autores y destinatarios de los textos del Nuevo Testamento» (*Prólogo*, 19). Se ha valido para ello de la obra de B. ↗ Malina y del *Context Group*, al que pertenece. Entre los temas clave de ese libro destacan los siguientes:

1. *Un método*

Guijarro se sirve de la *antropología cultural,* que viene siendo utilizada con cierto rigor, desde hace algunos decenios, en el mundo anglosajón, especialmente en los Estados Unidos. Ese método tiene la ventaja de investigar los «conjuntos culturales», en el contexto de la vida (plano religioso, social, familiar), más que en el plano de las ideas. Ciertamente, Guijarro conoce los métodos tradicionales y en especial el de la *historia de las formas,* pero piensa que se encuentran determinados por componentes ideológicos y espirituales, más que por la tradición concreta de la vida, que acepta los elementos «dogmáticos» de la Biblia, pero que los deja en un segundo plano, sin centrarse en ellos. Por eso, en principio, este método de la *antropología cultural* ha querido y quiere mantener una *epojé* fenomenológica: no intenta demostrar nada, ni ponerse al servicio de ninguna institución, iglesia o movimiento social, como pueden haber hecho otros métodos antiguos. Parece que el tiempo de las ideologías ha pasado, de manera que los observadores culturales pueden y deben situarse de manera neutral, no valorativa, ante los datos de un conjunto social. De esa forma, este método traza una especie de *distancia fenomenológica* que resulta muy valiosa, pero quizá alejada de la vida concreta de las comunidades, de manera que algunos han podido afirmar que el estudio de la Biblia se ha separado de la vida de la Iglesia, de manera que ambas cosas pudieran ser independientes. Pues bien, en contra de eso, pienso que el libro de Guijarro puede y debe aplicarse a la vida de los cristianos, de un modo especial en el campo de la familia.

2. *Jesús y la familia. Un problema abierto*

Guijarro ha dedicado la primera parte de su obra (*La familia en la sociedad helenístico-romana,* pp. 47-161) al estudio de la familia en general. De esa forma se sitúa en el centro de la temática de la antropología cultural, pues la familia ha sido el núcleo fundamental de la cultura y/o de la relación interhumana dentro del mundo antiguo. En ese contexto se ha ocupado de la estratificación de la sociedad, destacando el sentido especial de la propiedad, el honor-vergüenza, la vinculación genealógica, la función de la mujer, etc. Más que en el modelo demasiado genérico de «familia mediterránea», Guijarro ha situado su estudio en el contexto de la sociedad helenístico-romana, utilizando un modelo que todavía puede ser demasiado extenso, pues el mundo helenista-romano ofrecía muchas variedades. Quizá hubiera sido mejor estudiar la familia judía estrictamente dicha, tanto en el plano rural como en el urbano (especialmente en Jerusalén). Entre helenismo y judaísmo había en tiempo de Jesús muchos elementos comunes, tanto en plano teológico-simbólico y cultual como social y familiar. Pero el judaísmo había desarrollado un tipo distinto de identidad social y familiar, tanto en línea de conjunto (familia nacional) co-

mo en línea de unidades particulares, como en el caso de la vinculación de padres varones con hijos y de madres e hijas, en las conexiones sacrales con los antepasados vivos y difuntos, en la función de los presbíteros, como representantes de la tradición, etc.

Desde ese mismo fondo, hubiera sido conveniente un estudio más preciso de *los fenómenos de ruptura y desarraigo familiar* en el contexto judío (y galileo) en tiempos de Jesús, tanto en plano religioso como social (en la medida en que ambos niveles puedan distinguirse), pues los dichos de ruptura familiar de la primitiva tradición cristiana (pudiendo compararse en otro plano con algunas tradiciones cínicas) sólo se entienden desde el contexto teológico y social de unas relaciones familiares como las judías, dentro de una historia rica en conflictos como la israelita, no sólo en tiempo antiguo (como indican los textos de la Biblia Hebrea), sino en tiempos más cercanos a los de Jesús, como muestra, por ejemplo, ese espléndido observatorio del judaísmo que es la comunidad esenia (mirada desde Qumrán). La ruptura familiar que implica y suscita el movimiento de Jesús y el proceso de la misión cristiana (pudiendo expandirse como se ha hecho hacia el conjunto del mundo helenista-romano, en los siglos II-III d.C.), sólo puede entenderse en principio desde el fondo específico del judaísmo o de los judaísmos del tiempo de Jesús.

Los capítulos centrales de la obra de S. Guijarro estudian los textos básicos de ruptura familiar de los evangelios. 1. Dejar trabajo y padre (Mc 1,16-20 par). 2. La nueva familia de los discípulos de Jesús (Mc 10,28-30 par). 3. Entregados por los familiares (Mc 13,12 par). 4. Renunciar a las obligaciones familiares (Lc 9,57-62; Mt 8,18-22). 5. División entre los miembros de la casa (Lc 12-53; Mt 10,34-36). 6. Odiar a los familiares (Lc 14,26; Mt 10,37). Los tres primeros pasajes provienen de Mc, los siguientes del Q, tradición histórico-literaria que S. Guijarro asume con gran seguridad (olvidando quizá que se trata de una hipótesis, no de un texto en sí, con una comunidad bien articulada). Los seis textos transmiten, de formas distintas, una misma experiencia de ruptura familiar dentro de la tradición sinóptica, como había destacado S. C. Barton, *Discipleship and Family ties in Mark and Matthew* (Cambridge 1994), aunque él no había reconstruido de forma sistemática el sentido de la familia helenístico-romana, ni había planteado la problemática del Q (ni la de Lc), ni había trazado los momentos sucesivos de la historia del cristianismo primitivo (segunda, tercera generación), como hace S. Guijarro, ofreciendo una visión unitaria del tema, tanto en plano metodológico como histórico.

3. *El cristianismo como tema de familia*

S. Guijarro utiliza en su análisis la terminología clásica de ↗ Bultmann (apotegma, dichos...), del primer tercio del siglo XX, sin necesidad de justificarla en cada caso, asumiendo la crítica literaria de la tradición para completarla desde las nuevas aportaciones de la antropología cultural. Eso significa que, a lo largo del siglo XX, los principios de la exégesis sinóptica siguen siendo los mismos. Ciertamente, hay diferencias de detalle: donde Bultmann hablaba de comunidad palestina y helenista (con el intermedio del judeo-helenismo) se alude ahora a la primera y segunda generación cristiana; Bultmann se centraba en el aspecto verbal de los apotegmas, considerando el encuadre narrativo como normalmente secundario, mientras que ahora se concede más valor a los encuadres; Bultmann acababa interpretando a Jesús como portador de la Palabra, mientras que ahora se le presenta más bien como iniciador de una ruptura social y familiar... Pero, dicho eso, el método empleado en cada caso para distinguir lo histórico y no histórico, lo primitivo y lo que ha sido recreado (o creado) por la tradición eclesial sigue siendo semejante.

Quizá la mayor novedad de S. Guijarro está en el hecho de que ha puesto de relieve la importancia de los diversos escenarios de lectura o contextos donde ha podido transmitirse un dicho o recuerdo de Jesús, poniendo así de relieve la antropología integral del movimiento de Jesús (que no se centra en una tradición de palabras, sino de vida social). En este contexto, partiendo de los diversos escenarios que se encuentran en el fondo de los textos, Guijarro se atreve a formular la historicidad o no historicidad de una tradición como la que está en el fondo de Mc 1,16-20, de Mc 20,28-30 o de Lc

9,57-62. Sus conclusiones, logradas a través de la aplicación de los criterios normales (de semejanza y desemejanza, de atribución múltiple...), resultan siempre interesantes, aunque a veces no resulta fácil compartirlas.

S. Guijarro se mueve con normalidad dentro de lo que se ha llamado la «third quest» o tercera investigación de la historia de Jesús, pero al lector se le hace difícil aclarar todos sus presupuestos, pues, estrictamente hablando, la misma existencia de una «third quest» resulta problemática y depende de la perspectiva en que se sitúen los investigadores. Los que estamos más acostumbrados a las lecturas estructurales y redaccionales, teológicas y narrativas de los evangelios, aunque sigamos valorando los métodos clásicos de tipo histórico-literario, nos podemos sentir un poco desorientados ante las reconstrucciones que aquí se proponen.

Eso no implica que debamos rechazar los valores y el método de trabajo de S. Guijarro y de los que siguen su «escuela» de antropología cultural, que puede y debe servir de ayuda a los métodos de análisis histórico-literarios clásicos, a los que ya hemos aludido. Pero, dicho eso, podemos y debemos añadir dos posibles «cautelas». a) *Cautela histórica*. La figura de Jesús resulta difícilmente domesticable, y más cuando están implicados algunos textos tan escandalosos como los aquí estudiados. Si el Jesús de Guijarro es histórico, eso puede y debe tener grandes consecuencias para la vida familiar y social de sus seguidores. b) *Cautela eclesial*. Como he dicho, ese método supone un tipo de *epojé* o reserva ante los temas y tareas de la Iglesia actual, como si buscara una inmunidad dogmático-teológica; pero tan pronto como los temas de este libro se sitúan en el contexto de la vida de la Iglesia actual, ellos suscitan una fuerte disonancia; si quiere situarse ante el Jesús de Guijarro, la Iglesia actual deberá realizar un fuerte cambio de tipo social.

BIBL. *La Buena Noticia de Jesús. Introducción a los evangelios sinópticos y a los Hechos de los Apóstoles* (Madrid 1987); *Evangelio según San Mateo. Texto y comentario* (Madrid 1989); *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al «proto-evangelio de dichos Q»* (Salamanca 2004); *Jesús y el comienzo de los evangelios* (Estella 2006); *Jesús y sus primeros discípulos* (Estella 2007).

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY (1085-1148)

Monje y teólogo franco-belga. Fue abad Benedicto del Monasterio de Saint-Thierry en la zona de Reims (1119-1135); pero después aceptó la reforma cisterciense, en la línea de san ↗ Bernardo, a quien dedicó un tratado en contra de ↗ Abelardo (*Disputatio adversus Abelardum*, PL 180, 249-282). Fue teólogo del amor práctico, no especulativo, en la línea de la contemplación monacal (como otros grandes pensadores cistercienses de ese siglo: Guerrico y Aelredo). Conocía y seguía la tradición patrística, siendo autor de diversos estudios ascéticos y místicos que ejercieron gran influjo en la Edad Media, en contra del nuevo racionalismo representado por Abelardo. Su visión trinitaria es un reflejo de la tradición monacal y espiritual de la Iglesia de Occidente, situándose al mismo tiempo muy cerca de la experiencia teológica y mística de la Iglesia de Oriente, representada por ↗ Simeón, el Nuevo Teólogo.

He escogido dos de sus textos. El primero presenta al Espíritu Santo como principio de comunión, en un contexto en el que vincula tiempo con eternidad, conforme al argumento del Cantar de los Cantares. El segundo evoca la inhabitación divina, es decir, la presencia de la Trinidad en la vida de los justos. En esa línea, Guillermo identifica de algún modo al Espíritu Santo con la hondura del amor humano (es decir, con la misma caridad, como ↗ Pedro Lombardo), tema que culminará en ↗ Juan de la Cruz.

1. *La comunión en el Espíritu*

Guillermo forma parte de la gran «escuela cisterciense» del amor (con ↗ Aelredo de Rielvaux), vinculando así la mística trinitaria (inhabitación del Espíritu Santo) con la experiencia del amor conyugal, en un camino de ascenso contemplativo que culmina en la vida eterna. La unión de esos rasgos es posible porque el mismo Espíritu Santo que es vida de Amor es comunión del Padre con el Hijo y es la plenitud «escatológica» de Dios, el Dios ya culminado.

> «Este abrazo afecta al hombre, pero le sobrepasa. Este abrazo es el Espíritu Santo, Él, que es la comunión del Padre y del Hijo de Dios; Él, que es su caridad, su amistad, su abrazo;

es todo esto a la vez, existiendo él mismo, en el amor del Esposo y de la Esposa. Pero en Dios el Espíritu es la majestad de su naturaleza consustancial; en nosotros, es el don de la gracia; allí es la dignidad divina, aquí es condescendencia hacia nosotros. A pesar de eso, es el mismo Espíritu, absolutamente el mismo. Es el abrazo que se inicia aquí, para culminar en perfección en el más allá. Este abismo llama a otro abismo; este éxtasis busca algo distinto (más allá de la pura visión humana); este secreto suspira por otro secreto; esta alegría imagina y busca otra alegría; esta suavidad se abre por adelantado hacia otra suavidad. La materia de estas dos felicidades es, en verdad, una misma, pero el aspecto es distinto; la naturaleza es idéntica, pero la dignidad distinta; el sentimiento es semejante, pero la majestad es distinta. En un caso, el abrazo expresa la condición mortal, en otro la eternidad; en uno el camino, en otro la meta; en uno la santa progresión espiritual, en otro la perfección consumada y la bienaventuranza perfecta. En el momento en que el conocimiento mutuo se despliegue cara a cara y de un modo perfecto, cuando la esposa conozca como ella misma es conocida, entonces el beso será integral y será integral el abrazo, no necesitando ya para ello el sostén de la mano izquierda. Cargada de delicias, la mano derecha del esposo abrazará a la esposa en todo su ser hasta los confines de la eternidad sin fin. Entonces el beso será integral como yo digo, el abrazo será pleno: su fuerza será la Sabiduría de Dios, su suavidad el Espíritu Santo, su perfección el pleno gozo de la divinidad, de manera que Dios será todo en todos. Allí arriba no habrá ya más vacilaciones para la fe, no habrá más miedo para la esperanza: la caridad total, en la visión total de Dios, elevará todos los ardores afectivos, unificándolos en una alegría y fruición efectiva; entonces habrá muerto todo lo que está vinculado a la corrupción y a la condición mortal, de manera que todo habrá resucitado para la vida eterna» (*Exposición sobre el Cantar de los Cantares,* SCh 82, pp. 283-285).

2. *El Espíritu Santo, artífice de la inhabitación trinitaria*

Conforme a la visión de Guillermo (que puede compararse a la de ↗ Eckhart, pero en forma experiencial más que dogmática), el hombre despliega su ser y se realiza en el interior del mismo ser divino. De esa manera, antropología y teología se vinculan en la experiencia y en la vida del Espíritu Santo. La vida del hombre forma parte del mismo despliegue de vida total de lo divino:

> «Existe todavía otra semejanza con Dios [...], que, por lo que ella ofrece, es de tal grandeza, que no es ya semejanza, sino unidad de Espíritu. Esta unidad se realiza cuando el hombre deviene una sola cosa con Dios, un solo espíritu, no solamente por la unidad de un mismo querer (entre el hombre y Dios), sino por algo mucho más alto que, como ya hemos dicho, hace que el hombre sea incapaz de querer otra cosa que la que quiere Dios. Esto es lo que se llama "unidad de Espíritu", no solamente porque la realiza el Espíritu Santo, disponiendo para ello del *espíritu* del hombre, sino porque esa unidad se identifica efectivamente con el mismo Espíritu Santo, que es el Dios-Amor. Esta unidad se produce en efecto cuando Aquel que es el Amor del Padre y del Hijo, su Unidad, su Suavidad, su Bien, su Beso, su Abrazo y todo aquello que puede ser común al uno y al otro, en esta Unidad soberana de la Verdad y en la Verdad de la Unidad, empieza a ser a su manera, para el hombre, aquello mismo que es en Dios, por la unión consustancial del Hijo con el Padre y del Padre con el Hijo. De esa manera, la feliz conciencia del hombre (que vive en la unidad del Espíritu) se encuentra inmersa en el abrazo y el beso del Padre y del Hijo. Entonces, de una forma inefable e inimaginable, el hombre de Dios merece volverse no Dios en cuanto tal, ciertamente, pero sí *aquello* que Dios es: el hombre es por gracia aquello que Dios es por su naturaleza» (*Carta de oro,* nn. 262-263. SCh 223, pp. 353-355).

BIBL. PL 180-184. Las más notables son: *Epistola ad fratres de monte Dei o Epistola Aurea,* PL 184, 298-364; *De contemplando Deo*, PL 184, 365-380; *De natura et dignitate amoris,* PL 184, 379-408; *Speculum fidei*, PL 180, 365-398. Se ha traducido al castellano: *Carta de oro y oraciones meditadas* (Burgos 2003). Cf. G. Lautenschläge, *Wilhelm von Saint-Thierry*, BBK (1999) 1506-1508.

GUINDON, André (1933-1993)

Teólogo católico canadiense, de la Congregación de los Oblatos de María

Inmaculada (OMI). Ha enseñado Teología Moral en la Facultad de Teología de la Universidad Saint-Paul de Ottawa, de la que fue decano entre 1978-1984. Ha sido también durante más de veinte años (1964-1985) el rector (presidente) de esa universidad, que había empezado siendo una pequeña institución privada de los Padres Oblatos, hasta convertirse, con su ayuda, en un gran centro de investigación y enseñanza pública.

1. *Una obra sancionada por la Congregación para la Doctrina de la Fe*

Uno de los libros más significativos de Guindon se titula *L'Habillé et le nu. Pour une éthique du vêtu et du dénuder* (París 1998), que se sigue publicando tras su muerte. Este libro ofrece una reflexión diacrónica y multidisciplinar sobre los comportamientos sexuales y sociales, en una línea cristiana, desde la perspectiva del vestido que forma parte del *habitus* cultural y religioso de los hombres y mujeres, vinculado a la intimidad personal y a la comunicación, en sus diversas formas. No existía, que yo sepa, una verdadera teología moderna del vestido; por eso es importante lo que ofrece este libro de Guindon.

Pero su obra más significativa, que ha merecido la respuesta y censura de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se titula: *The Sexual Creators. An Ethical Proposal for Concerned Christians* (Nueva York 1986). Esta obra supone que no se puede hablar de una ética sexual objetivamente definida, desde fuera, por una ley natural externa (que revela los hechos objetivos en sí), sino que cada hombre o mujer debe explorar sus posibilidades y tendencias, dentro de una búsqueda personal y social del bien propio y del bien de los otros, conforme a los principios del evangelio.

Hablando en sentido estricto, el sexo no es algo que los hombres tienen (y que les domina), sino algo que ellos mismos crean, desde su intimidad personal, en encuentro con otros, como medio privilegiado de comunicación (de escucha y donación), en apertura vital y creadora. Por eso no puede regularse desde fuera, a través de unas normas «objetivas», sino que han de «crearlo» los mismos hombres y mujeres, en la medida en que van construyendo sus vidas. De eso le acusa la Congregación para la Doctrina de la Fe, al condenar su libro *The Sexual Creators* en una nota el 31 de enero de 1992 (OR 31.1.1992; EV 13, 432-444), firmada por el cardenal Ratzinger.

2. *La Congregación reconoce los valores de la obra de Guindon*

Así reconoce que él ha puesto de relieve el valor de la «fecundidad», entendida como «contribución al despliegue de una alternativa sexual», que no esté ya centrada en la pura reproducción, sino abierta al encuentro personal, dentro de un proyecto integral de maduración. En esa línea, la Congregación sigue diciendo que el P. Guindon ha buscado el sentido y valor del placer sexual en sí mismo, es decir, como elemento del encuentro personal de dos personas que se aman y no como simple medio para la fecundidad en el plano de la generación. A su juicio, tenemos que hablar de una fecundidad sexual que está vinculada al despliegue de los valores personales y de las relaciones humanas, y no de la procreación. En otras palabras, el sexo puede y debe ser fecundo en sí mismo y no sólo al servicio de los hijos. El fin de la sexualidad no es sólo la procreación, sino la ternura en las relaciones humanas; eso significa que el juicio más hondo sobre el valor de la sexualidad viene dado por la capacidad que ella tenga de crear comunión humana a través de la ternura, dentro de una visión holística del ser humano, en la que ha de integrarse también la procreación.

Hasta este momento, la Congregación parece aceptar los valores de la obra de Guindon, a quien podemos citar como representante de la revolución social de la modernidad, que, en su forma cristiana, se puede formular de esta manera: el sexo está al servicio de la maduración de los hombres y mujeres y no al contrario. Hasta la llegada del hombre, en el despliegue de la vida, el potencial del sexo dominaba a los vivientes. Ahora, en cambio, son los hombres como personas los que pueden y deben «crear» su identidad a través de un sexo entendido como forma privilegiada de comunicación personal.

3. *Pero la Congregación ha puesto unos límites a la nueva libertad sexual*

El P. Guindon ha querido superar un tipo de moral sexual objetivista, que

concibe el sexo como potencialmente pecaminoso y lo entiende básicamente como medio para la procreación. A su juicio, los hombres y mujeres no están sometidos a las normas objetivas de un sexo que se impone sobre ellos desde fuera, sino que son verdaderos «creadores sexuales», de manera que pueden buscar, según su conciencia, el gozo y plenitud del mismo encuentro sexual, en sí mismo, empleando aquellos medios aptos para evitar la fecundación, los anticonceptivos (no el aborto), en el caso en que lo juzguen conveniente. Eso significa que el despliegue del sexo está orientado a la comunicación personal, que puede expresarse de diversas formas, sin estar limitado sin más a las formas clásicas del matrimonio heterosexual, de manera que pueden darse auténticas relaciones prematrimoniales y homosexuales, y también un matrimonio por etapas, siempre que hombres y mujeres se sitúen en la línea del amor, de la libertad y del crecimiento mutuo, poniéndose los unos al servicio de los otros en el amor mutuo.

Pues bien, eso no lo puede admitir ya la Congregación y por eso ha pedido al P. Guindon que rectifique o rechace sus posturas, conforme a estas tres exigencias. a) Guindon debe afirmar claramente que ha querido mantenerse *fiel a la doctrina católica* en materia de moral sexual, sin buscar soluciones fuera de ella. Eso significa que él debe entender su obra como un puro ensayo personal, sin pretensiones de fijar una doctrina católica, en nombre de la Iglesia. b) Guindon debe afirmar explícitamente que no ha querido negar la *función autoritativa del Magisterio*, que tiene siempre la última palabra en el campo de la ética católica. Da la impresión de que el Magisterio tiene miedo de que se le escape la capacidad de «dirigir y controlar» en este campo las conciencias de los fieles; afirmar que ellos son creadores sexuales, con autonomía para decidir sus formas de comportamiento sexual, sería perder un campo básico de control eclesial. c) Guindon debe aceptar expresamente *la enseñanza continua de la Iglesia*, según la cual el uso de la función sexual sólo encuentra su espacio legítimo en un verdadero matrimonio. De esa manera, la Congregación sigue queriendo mantener su autoridad en ese campo, a través de su forma de entender el matrimonio.

El P. Guindon murió poco tiempo después de haber recibido esta notificación, de manera que no tuvo ocasión de reformular expresamente su pensamiento, como le había pedido la Congregación. Pero la notificación sobre su obra sigue sirviendo de aviso a los católicos, según el criterio de la Congregación del Vaticano.

GUITTON, Jean (1901-1999)

Filósofo y escritor católico francés, cuya obra ha sido reconocida y valorada por la jerarquía del Vaticano. Fue un pensador abierto a los diversos problemas de la vida humana, desde el diálogo con la ciencia hasta el desarrollo de la vida espiritual, en sintonía con los clásicos del cristianismo (partiendo de Jesús y del Nuevo Testamento). Su obra es como una sinfonía espiritual y cultural, la más extensa y variada de las que se han realizado, quizá, desde una perspectiva católica en la segunda mitad del siglo XX. Participó en la preparación y el desarrollo del Concilio Vaticano II, influyendo en varias de sus formulaciones. Gran parte de sus libros han sido traducidos al castellano y siguen teniendo mucho influjo entre lectores de diversas tendencias.

BIBL. *Aprender a vivir y a pensar* (Madrid 2006); *Jesucristo: meditaciones* (Barcelona 2006); *Lo que yo creo* (Barcelona 2004); *Mi testamento filosófico* (Madrid 1998); *Dios y la ciencia* (Barcelona 1996); *El héroe, el genio y el santo* (Madrid 1995); *Mi pequeño catecismo* (Barcelona 1982); *Justificación del tiempo* (Madrid 1966); *Jesús* (Madrid 1965).

GUNDISALVO, Domingo (1100-1181)

Sacerdote y traductor español. Fue canónigo de la Catedral de Segovia y dirigió después la Escuela de Traductores de Toledo. Conocía bien el griego y el latín e incluso el árabe (por su procedencia mozárabe). En un primer momento sólo traducía del griego o del castellano al latín (a partir de las traducciones árabes de Juan Hispalense). Pero después tradujo directamente del árabe al latín algunos textos que han sido fundamentales para el pensamiento filosófico de Europa: las obras filosóficas de Aristóteles, la *Metafísica* de Avicena y otras obras de Avicebrón, Al-Farabi y Algazel. Escribió también varios tratados pro-

pios, como el *De divisione philosophiae,* clasificando los saberes en divinos (fundados en la revelación de Dios) y humanos (fundados en la razón). Entre sus aportaciones se encuentra la visión del alma individual humana, que sigue viviendo tras la muerte del hombre, tema que, a su juicio, se puede fundar en Aristóteles, en contra de otros comentadores de aquel tiempo que pensaban que Aristóteles sólo habla de la inmortalidad del alma universal. Éste fue el tema básico de dos de sus libros: *De inmortalitate animae* y *De anima.* Escribió también un tratado titulado *De unitate*, donde defendía el carácter compuesto de la realidad mundana (que es materia y forma) y la teoría de las participaciones, es decir, de las *emanaciones* del ser, tema que proviene más bien del neoplatonismo, que ponía de relieve los diversos grados de perfección (desde Dios, por las inteligencias o alma, hasta el mundo inferior de la materia-forma).

GUNKEL, Hermann (1862-1932)

Historiador y exegeta alemán, de tradición protestante, vinculado a la Escuela de la historia de las religiones. Ha elaborado y aplicado al Antiguo Testamento las directrices básicas del movimiento histórico-literario de la *historia de las formas (Formgeschichte)*, a partir de su trabajo sobre las tradiciones del origen y meta del tiempo bíblico, marcando un camino que va del Génesis al Apocalipsis (*Schöpfung und Chaos im Urzeit und Endzeit*, 1895), y también en su comentario al *Génesis* (1901). Sus aportaciones básicas al pensamiento cristiano, desde la perspectiva de la Biblia, son dos: *1. Estudio del mito y teología.* Conforme a su visión, en la base del texto actual del Pentateuco (y de muchos salmos) aparecen sagas y leyendas, himnos sagrados y leyes de tipo cultual o sacral transmitidas de viva voz desde tiempo muy antiguo. Gunkel supone que al comienzo y fin de la Historia (Génesis y Apocalipsis), la Biblia ha empleado imágenes míticas tomadas del contexto pagano de Oriente; pero en su momento central (como aportación básica), ella no presenta un mito eterno (supra-temporal) sino una historia sagrada. En esta perspectiva se moverá gran parte de la investigación bíblica alemana, que entiende *el logos de la Biblia* en clave de experiencia y esperanza histórica. Ciertamente hay en la Biblia elementos de mito pagano, pero en su conjunto ella es testimonio de un diálogo del hombre con Dios (Alianza) y de la realización histórica de la humanidad. Debemos superar la dicotomía entre razón y mito, buscando la verdad del pensamiento y obra humana en clave histórica. *2. Estudio literario.* Conforme a su visión de la «historia de las formas», Gunkel piensa que antes de ser literatura escrita, la Biblia fue *tradición oral:* textos repetidos, aplicados y recreados en los diversos contextos de vida *(Sitz im Leben)* del pueblo. Había, lógicamente, *leyes* para cumplirse en el ámbito social y sacral, *himnos* para cantar en el culto, *narraciones* para recordar, *leyendas* para explicar el origen y sentido de una institución, etc. Por eso, para estudiar bien esos textos en su contexto actual (Biblia Hebrea), debemos evocarlos y entenderlos en su ambiente o contexto originario. Eso significa que la Biblia forma parte de la historia religiosa y literaria de los pueblos del Oriente antiguo.

GUTIÉRREZ MERINO, Gustavo (n. 1928)

Teólogo católico peruano. Ha estudiado Filosofía y Teología en Lovaina, Lyon y Roma, y ha sido uno de los fundadores y quizá el mayor de los promotores de la teología de la liberación, escribiendo en esa línea algunas de las obras cristianas más significativas de la segunda mitad del siglo XX. Ha vivido básicamente en Perú, donde, por presiones de la jerarquía, no ha podido enseñar de un modo consecuente en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Lima; ni ha podido fundar escuela. El año 1998 ingresó en la Orden Dominicana, desde donde realiza una intensa labor testimonial y cultural al servicio de lo que siempre ha sido su pasión: que la teología pueda ser voz de libertad para los pobres. Se le considera inspirador básico y primer representante de la teología de la liberación, no sólo por la obra de ese nombre, publicada por primera vez en Montevideo (1969), sino por su trayectoria personal, al servicio de un pensamiento cristiano que se arraigue en la realidad social y que esté comprometido al servicio de una liberación de los hombres, desde la perspectiva de la Iglesia. Gutiérrez ha elaborado su pensa-

miento en un contexto de cristianismo establecido que ha sacralizado de hecho las estructuras existentes de colonización (s. XVI-XVII) y después de opresión generalizada.

De esa forma ha querido pasar de un cristianismo «sacral» (que legitima desde Dios el orden existente, y que anuncia un Reino de Dios que vendrá de forma trascendente en el futuro) a un cristianismo «social», que anuncia y prepara el Reino de Dios en este mismo mundo. Frente a un orden «fijista», donde se supone que las estructuras sociales existentes (que oprimen a los pobres) han sido queridas por Dios, en su forma actual, Gutiérrez propone un cambio de estructuras económicas, sociales y políticas, desde el evangelio, para servicio de los hombres (y especialmente de los pobres).

Su propuesta y proyecto, vinculado a los diversos movimientos de promoción social y de concientización que estaban surgiendo en América Latina, vino a presentarse como un programa de transformación del pensamiento y de la vida cristiana, en una línea práctica, no teórica. Había sonado la hora de un cambio mayor en el pensamiento y en la vida de los cristianos. Es normal que muchos aplaudieran y secundaran la propuesta de Gutiérrez, mientras que otros muchos se sintieron amenazados, no sólo en un plano social, sino incluso en un plano eclesial. No se trataba de un pequeño cambio de matices, sino de una orientación distinta de toda la teología y la vida cristiana. Se trataba de poner la «praxis» (el compromiso activo) en el punto de partida de la reflexión y de la vida cristiana. Se iniciaba un camino «epocal», un giro copernicano. Muchos cristianos se dieron cuenta de que se estaba poniendo en marcha un movimiento imparable de transformación mesiánica, en un plano práctico y teórico. La mayoría de los cristianos del pueblo se alegraron del cambio. Algunos gobiernos que apoyaban el orden social existente (y las doctrinas de seguridad nacional) tuvieron miedo. En el mismo Vaticano fueron muchos los que tuvieron miedo de los cambios y, entre ellos, el cardenal Ratzinger, que velaba por la ortodoxia tradicional.

1. *Un intento de condena*

El año 1983, el cardenal Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, envió a la Conferencia Episcopal de Perú unas *Observaciones sobre la Teología de Gustavo Gutiérrez,* de tipo crítico, en las que le acusaba de los siguientes «errores»: a) utilización de un método de interpretación marxista de la realidad, abandonando la filosofía clásica de la escolástica; b) una lectura selectiva y parcial de los textos bíblicos, identificando de una forma poco crítica el símbolo religioso de los pobres de Yahvé con los explotados sociales del capitalismo moderno; c) una noción reducida y poco exacta del término «Reino de Dios», como si ese Reino se edificara a través de unos medios económicos y políticos y se abandonaran los aspectos más específicamente religiosos de la Iglesia. En la primavera de 1985 los obispos de Perú fueron convocados a Roma, para tratar del «asunto Gutiérrez», y el cardenal Ratzinger ejerció sobre ellos una fuerte presión para que le condenaran. Yo vivía por aquellos meses en Roma y puedo recordar la emoción con que algunos venerables obispos peruanos (nada partidarios de audacias teológicas) me contaron su oposición al intento de Ratzinger, añadiendo que no tenía sentido «obligarles» a condenar a un hermano creyente comprometido con los pobres. Gutiérrez no fue condenado, pero tuvo que escribir y escribió una *Respuesta a las observaciones* que le habían enviado (está publicada en R. Jiménez, *Teología de la Liberación,* Bogotá 1986).

Gutiérrez mantuvo su compromiso eclesial de base y así, con el paso de los años, ha venido a convertirse en una figura venerable de la teología y del pensamiento católico, un hombre reconocido a quien han galardonado con los más diversos premios: es Caballero de la Legión de Honor (Francia); Doctor Honoris Causa por la Universidad de San Marcos de Lima y miembro de la Academia Peruana de la Lengua. El año 2003, junto con el periodista polaco R. Kapuscinski, recibió en España el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades (el más significativo en un país de lengua castellana) por su preocupación por los sectores más desfavorecidos y por ser modelo ético admirable de tolerancia y de profundidad humanística. A pesar de esas distinciones, no ha logrado un reconocimiento básico en su Iglesia

diocesana de Lima (Perú), donde su vida y obra se ha mirado con sospecha. Para mantener su libertad y para encontrar un espacio de fraternidad solidaria en la Iglesia, como ya he señalado, el año 1998 ingresó en la Orden de Santo Domingo, viviendo de ordinario en la comunidad de Lyon, en Francia.

2. *Teología y realidad social*

El rasgo más significativo del pensamiento de G. Gutiérrez está en su forma de entender el método teológico. La teología de Occidente, a partir de su encuentro con el helenismo, en el siglo IV, se ha venido desarrollando como una «ciencia teórica», que vincula la aportación bíblica con el pensamiento teórico, en el plano del conocimiento, dentro de una visión sacralizada y jerárquica de la realidad. Ha sido en el fondo una teología para el sostenimiento del orden establecido, tanto en plano político como económico. Pues bien, la teología de la liberación no comienza con elementos teóricos, sino observando la realidad y adentrándose en ella, de un modo comprometido, al servicio de la causa de Dios, como hicieron los profetas y como hizo, de un modo especial, Jesús de Nazaret, que no era un teórico, sino un mensajero y promotor del Reino de Dios. Para eso, sin olvidar el aporte de la filosofía, la teología de la liberación se sitúa, más bien, en la línea de las ciencias sociales, no para dejarse manejar por ellas, sino para conocer mejor el mundo real y para transformarlo, a partir de la escucha de la Palabra de Dios. En ese campo puede apelarse (y a veces se ha apelado) al análisis del marxismo, pero no como filosofía teórica (o como metafísica atea), sino como herramienta de análisis social y de conocimiento de la realidad.

El marxismo no ha sido, por tanto, un presupuesto ni un punto de partida, sino una posible ayuda para el mejor conocimiento de la realidad en un plano económico y social (no metafísico, ni religioso). La palabra central de la teología de la liberación no proviene del marxismo, ni de ninguna teoría sociológica, sino de la experiencia bíblica, es decir, de la Palabra de Dios, tal como resuena en el Éxodo, en la voz de los Profetas y de un modo especial, en la vida y pascua de Jesús. Eso ha permitido que la teología deje de estar en manos del pensamiento establecido (al servicio de la sacralidad de un sistema que se entiende como expresión de la voluntad de Dios), y pueda desarrollarse como ciencia práctica, al servicio de la expansión del evangelio y de la liberación de los hombres. En esa línea, como introducción al pensamiento de Gutiérrez recojo algunos pasajes de su obra clásica, donde pone de relieve la unión que existe entre Dios-Trinidad y los pobres. La opción liberadora a favor de los pobres deriva de la misma experiencia de Dios.

> «*Liberación del hombre y crecimiento del Reino* se encaminan hacia la comunión plena de los hombres con Dios y de los hombres entre ellos. Tienen el mismo objetivo, pero no se dirigen a él por caminos paralelos, ni siquiera convergentes. El crecimiento del Reino es un proceso que se da históricamente *en* la liberación en tanto que ésta significa una mayor realización del hombre, la condición de una sociedad nueva, pero que no se agota en ella. Realizándose en hechos históricos, liberadores, denuncia sus límites, sus ambigüedades, anuncia su cumplimiento pleno y lo impulsa efectivamente a la comunión total. No estamos ante una identificación. Sin acontecimientos históricos liberadores no hay crecimiento del Reino, pero el proceso de liberación no habrá vencido las raíces mismas de la opresión, de la explotación del hombre por el hombre, sino con el advenimiento del Reino, que es ante todo un don... En Cristo y por el Espíritu, la globalidad del proceso liberador alcanza su pleno sentido» (cf. *Teología de la liberación,* Salamanca 1972, 238-240).
>
> «La iglesia está en un mundo escindido en clases sociales antagónicas, tanto a escala universal como a nivel local. Presente en nuestra sociedad, la iglesia no puede pretender ignorar un hecho que se impone a ella, más todavía, que está dentro de ella. En efecto, los cristianos son hombres pertenecientes a clases sociales opuestas, lo que significa que la comunidad cristiana misma está atravesada de parte a parte por esta división social. No es posible hablar de unidad de la iglesia sin tener en cuenta las condiciones concretas de su situación en el mundo... En un mundo radicalmente escindido la función de la comunidad eclesial es luchar contra las causas profundas de división entre los

hombres... Los caminos que llevan a acoger en la historia el don de la unidad en Cristo y su Espíritu atraviesan parajes no eclesiásticos. Nace así un nuevo tipo de ecumenismo» (*ibíd.,* 258-262).

3. *Un testimonio nada sospechoso*

Gerhard L. Müller, actualmente obispo de Ratisbona, ha publicado en diversos medios una reflexión a favor de G. Gutiérrez. Müller ha sido catedrático de Teología Dogmática en la Universidad Ludwig Maximilian, de Múnich, y es autor de *Dogmática: teoría y práctica de la teología* (Herder 1998), que se ha difundido entre los medios tradicionales de la Iglesia. Por eso, su testimonio sobre G. Gutiérrez puede ser más significativo.

> «La teología de la liberación está para mí unida al rostro de Gustavo Gutiérrez. En el año 1988 participé junto con otros teólogos de Alemania y Austria... en un curso con esta temática, que tuvo lugar en el ya entonces famoso Instituto Bartolomé de las Casas. En aquel momento yo llevaba ya dos años enseñando Dogmática en la universidad de Múnich. Como profesor de Teología me eran naturalmente familiares los textos y los representantes conocidos de este movimiento teológico, surgido en Latinoamérica, pero sobre el que se discutía en todo el mundo, sobre todo a raíz de las observaciones en parte críticas de la Comisión Internacional de Teólogos de la Congregación para la Doctrina de la Fe y de las declaraciones en 1984 y 1986 de la Congregación misma, presidida por el cardenal Joseph Ratzinger, nuestro actual papa Benedicto. Con el seminario dirigido por Gustavo Gutiérrez se produjo en mí un giro de la reflexión académica sobre una nueva concepción teológica hacia la experiencia con los hombres para los que había sido desarrollada esa teología. Para mi propio desarrollo teológico ha sido decisiva esta inversión en el enfoque de prioridad de la teoría a la práctica hacia un proceder en tres pasos "ver, juzgar, actuar". Los participantes en ese seminario llegábamos abarrotados de innumerables conocimientos sobre el origen y el desarrollo de la teología de la liberación y por eso discutimos ante todo sobre el análisis de la situación a la que se le reprochaba una ingenua cercanía con el marxismo. Nos eran familiares las declaraciones de la Conferencia del episcopado latinoamericano de Medellín y Puebla. De ahí el debate de si en esas declaraciones se pretendía hacer del cristianismo una especie de programa político de liberación, en el que, en determinadas circunstancias, se tolerara incluso la violencia revolucionaria contra personas y cosas. Algunos sospechaban que la teología de la liberación servía para legitimar la violencia terrorista al servicio de la legítima revolución, mientras que otros la usaron como argumento para ese fin. Lo primero que nos enseñó Gustavo fue a comprender que aquí se trata de teología y no de política. En línea con las grandes encíclicas sociales de los papas, Gutiérrez marcó también de forma clara la diferencia entre teología de la liberación y ética social católica. Mientras que la ética social se fundamenta en el derecho natural y pretende asegurar las bases de un estado social y justo apoyándose en los principios de personalidad, subsidiaridad y solidaridad, la teología de la liberación es un programa práctico y teórico que pretende comprender el mundo, la historia y la sociedad y transformarlos a la luz de la propia revelación sobrenatural de Dios como salvador y liberador del hombre» (cf. *www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=ES&cod=36660*).

El pensamiento de G. Gutiérrez se ha convertido en uno de los lugares de referencia fundamentales de la teología de la segunda mitad del siglo XX y de comienzos del XXI. Lo que él ha propuesto y pensado forma parte del mejor tesoro del pensamiento cristiano de la actualidad.

BIBL. *Hacia una teología de la liberación* (Montevideo 1969); *Teología de la liberación* (Salamanca 1972); *La verdad os hará libres* (Lima 1986); *En busca de los pobres de Jesucristo* (Lima 1983); *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo* (Salamanca 1984); *El Dios de la vida* (Lima 1982); *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente, una reflexión sobre el Libro de Job* (Salamanca 1988); *Dios o el oro de las Indias* (Salamanca 1990).

Guyon du Chesnoy, Jeanne Marie
(1648-1717)

Mística católica francesa, inspirada en los escritos de ↗ Francisco de Sales. Se casó con Jacques Guyon, señor

de Chesnoy, pero llevó en su casa una vida ascética, retirada de la gran sociedad. A la muerte de su marido (el año 1676) intensificó su vida de piedad. Pero sus escritos fueron acusados de quietismo (↗ Molinos), de manera que se nombró una comisión para juzgarlos (1694/1694), en la que participaba ↗ Bousset, siendo condenada, de manera que pasó sus últimos retirada, fuera de París, a pesar del apoyo de ↗ Fénelon. Ella fue la principal representante de un tipo de mística quietista que, a pesar de sus posibles riesgos, ha tenido muchos seguidores, tanto entre los católicos como entre los protestantes.

Sus ideas básicas han sido recogidas en las proposiciones del Breve del papa Inocencio XII, condenando a ↗ Fénelon, el año 1700:

> «1. Se da un estado habitual de amor a Dios que es caridad pura y sin mezcla alguna de motivo de propio interés... 2. En el estado de la vida contemplativa o unitiva, se pierde todo motivo interesado de temor y de esperanza. 3. Lo esencial en la dirección del alma es no hacer otra cosa que seguir a pie juntillas la gracia, con infinita paciencia, precaución y sutileza. Es menester contenerse en estos términos, para dejar obrar a Dios, y no guiarla nunca al puro amor, sino cuando Dios, por la unción interior, comienza a abrir el corazón para esta palabra, que tan dura es a las almas pegadas aun de sí mismas y tanto puede escandalizarlas o llevarlas a la perturbación. 4. En el estado de santa indiferencia, el alma no tiene ya deseos voluntarios y deliberados por su propio interés, excepto en aquellas ocasiones en que no coopera fielmente a toda su gracia» (DH 2351-2353).

BIBL. *Discours chrétiens et spirituels sur divers sujets qui regardent la vie intérieure* (Colonia 1716); *Lettres chrétiennes et spirituelles sur divers sujets qui regardent la vie intérieure ou l'esprit du vrai christianisme* I-IV (Colonia 1717).



Haag, Herbert (1915-2001)

Teólogo católico alemán, especializado en el estudio de la Sagrada Escritura y bien conocido por su compromiso a favor de una Iglesia abierta al diálogo con el mundo actual, en actitud de libertad. Su obra más conocida es el *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1970). Ha publicado también otros libros como: *Evolución y Biblia* (Barcelona 1965); *De la antigua a la nueva pascua* (Salamanca 1980). Le han interesado especialmente los temas fronterizos y el diálogo con la teología, campo en el que ha trabajado en la Universidad de Tubinga durante muchos años, en colaboración con K. H. Schelkle. Los temas básicos de su reflexión son: 1. *La estructura de la Iglesia*. A su juicio, la organización jerárquica actual de la Iglesia católica no responde a la voluntad de Jesús ni a los modelos del Nuevo Testamento; también le parece antibíblica la discriminación de la mujer y el tipo de funcionamiento secretista de la jerarquía, especialmente en el nombramiento de los obispos. 2. *El sentido de la redención*. Haag no acepta la visión tradicional del pecado original, tal como ha sido formulada a partir de san Agustín; tampoco le parece coherente con el evangelio la forma de entender la muerte de Jesús como sacrificio y la redención como rescate, sobre todo por el hecho de que ambas visiones se han puesto con frecuencia al servicio de la opresión del hombre. 3. *Derechos humanos*. Haag lamenta que la Iglesia católica no haya podido firmar la Declaración de Derechos Humanos del Consejo de Europa (Estrasburgo 1950) porque no reconoce la igualdad religiosa de varón y mujer (en lo referente a los ministerios). En esta línea sitúa también los diversos «vetos» impuestos por la jerarquía a la libre investigación de los teólogos 4. *Moral sexual*. Haag piensa, finalmente, que la actitud oficial de la jerarquía católica resulta restrictiva, tanto en su dificultad por aceptar el valor positivo de la sexualidad como en la forma de concebir el matrimonio.

Bibl. *El pecado original en la Biblia y en la doctrina de la Iglesia* (Madrid 1969); *El Diablo, un fantasma* (Barcelona 1973). Especial resonancia ha tenido su obra en colaboración con E. ↗ Drewermann, *No os dejéis arrebatar la libertad. Por un diálogo abierto en la Iglesia* (Barcelona 1994) y también su trabajo programático: *¿Qué Iglesia quería Jesús?* (Barcelona 1998), lo mismo que su manifiesto a favor de la libertad cristiana: *Den Christen die Freiheit. Erfahrungen und widerspenstige Hoffnungen* (Friburgo 1995).

Habermas, Jurgen (n. 1929)

Filósofo y sociólogo de la Escuela de Fráncfort, conocido especialmente por su teoría de la comunicación y por su propuesta de diálogo racional, abierto a la conciliación entre todos los hombres. Aunque proviene de un contexto cristiano, no se presenta como cristiano confesional, pero su obra ha sido fuente de motivación y reflexión para muchos pensadores cristianos, interesados por precisar la relación entre la comunicación racional (de tipo político-económico) y la comunión personal cristiana. Estudió Filosofía, Psicología y Literatura en las Universidades de Gotinga, Zúrich y Bonn, escribiendo una tesis doctoral sobre Schelling. Fue ayudante y colaborador de Adorno en el Instituto de Sociología de Fráncfort (1956-1959) y después profesor en la Universidad de Fráncfort (1964-1969). De 1971 a 1983 ha sido director del Instituto Max Planck para estudios sociales.

Ha concedido mucha importancia a la religión y, en especial, al judeocristianismo, pero sólo como «memoria ética» de la humanidad, es decir, como principio de regulación racional de la conducta, no como experiencia espiritual estrictamente dicha. En la actualidad, a su juicio, los valores y las aportaciones del cristianismo han sido

asumidos por el racionalismo crítico, de manera que el cristianismo en cuanto religión ya ha cumplido su función y sólo queda como recuerdo e inspiración moral de una época ya superada. A pesar de ello, Habermas sigue siendo una voz significativa para el pensamiento cristiano, tanto por su forma de entender la comunicación como por su manera de plantear los problemas del mundo de la vida y del horizonte de pacificación mesiánica de la humanidad. Tras la caída de un tipo de marxismo, Habermas y otros autores de la Escuela de Fráncfort han empezado a ser un lugar de referencia para muchos cristianos.

1. *Comunicación racional, gracia cristiana*

El gran aporte del judeocristianismo a la historia de la humanidad ha sido, según Habermas, el haber promovido la comunicación entre todos los hombres, una comunicación entendida como experiencia de libertad y de gracia (en la línea del Logos de Jn 1,1) y concretada en forma de la alianza. La filosofía griega ha desarrollado el tema de la esencia (esencias) de la realidad. Para la Biblia, en cambio, la primera categoría de la vida humana es la alianza, con lo que ella implica de conversión y diálogo.

Los cristianos creen que el cambio (= conversión) que hará posible la alianza universal va más allá del nivel racional del sistema. Ese cambio no puede ser efecto de una pura acción humana, sino que sólo puede conseguirse como efecto y consecuencia de un regalo que los hombres y mujeres comparten por gracia, pero sin tener que salir de este mundo (en contemplación interior), sino en las estructuras y caminos de vida de este mundo, en el proceso de la historia. En este contexto se sitúa el tema de la fuente y sentido de la comunicación.

En general, los filósofos (como Habermas) suponen que la comunicación humana brota de principios racionales y avanza por medios argumentativos, sin necesidad de una gracia más alta: Hombres y mujeres pueden resolver sus diferencias siendo pura y simplemente dialogantes, por la ventaja que ello importa, interpretando así, de forma social, el imperativo kantiano y los principios que conducen a «la paz perpetua», sin postular ningún tipo de Dios. Los cristianos, en cambio, descubren y acogen en el fondo y camino de esa comunicación la gracia de Dios, que ha querido encarnarse en Jesús, haciéndoles capaces de acoger y compartir la vida mutuamente en libertad y entrega enamorada, superando la angustia de la muerte, por encima de la ley, en comunión con los excluidos del sistema. Ellos aceptan el ideal de la comunicación perfecta de Habermas, pero añaden que ella (sólo) es posible en una dimensión superior, de gracia.

En este contexto podemos distinguir tres matices. a) *Sócrates* pensaba que para dialogar hacía falta un «tercero», la Verdad, como idea superior y eterna que vincula a los dialogantes. Su intuición era buena, pero corría el riesgo de situar esa Verdad fuera del diálogo, en un espacio extraterritorial, inmunizado a las críticas de la historia. b) En contra de eso, *Habermas* supone que la Verdad no es una esencia supra-temporal, sobre los dialogantes, sino que ella se identifica con el camino dialogal de la argumentación. Su intuición sigue siendo buena, pero sólo es posible si los dialogantes renuncian a imponer su razón, descubriendo y desarrollando algo que se encuentra en la raíz del mismo diálogo racional. c) *Los cristianos* afirman que la raíz de ese diálogo universal es algo que está por encima de la verdad de Sócrates y de la argumentación ideal de Habermas: es el amor gratuito del Dios de Jesús, que se expresa como Gracia allí donde los creyentes dialogan en amor, sin imposiciones, según de Hch 15,28: «Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros».

Habermas supone que la buena comunicación no implica una experiencia distinta de gracia, sino que ella brota de la misma dinámica de los mismos argumentos. Los cristianos, en cambio, confiesan que la Comunión más honda sólo emerge y se cultiva por gracia. No niegan para ello el valor de los argumentos, ni se sitúan en una perspectiva irracional (negando las razones), sino todo lo contrario: Ellos descubren la presencia trascendente de Dios en la misma razón comunicativa, no porque a esa razón le falte algo en el nivel de los argumentos, sino porque en ella se despliega un

don más hondo de gracia, la Palabra universal de Dios en Cristo.

2. *Plano del sistema, mundo de la vida*

La comunicación argumentativa que propone Habermas pertenece al plano del sistema y se sitúa en un nivel de ley (es como un mercado de razones), de manera que, abandonada a sí misma, acaba dando el triunfo a los que tienen más capacidad de razonar, porque están más preparados o cuentan con más medios para expresar su pensamiento. Para superar ese riesgo, Habermas ha buscado una «situación ideal», en la que todos (personas de varios estados o razas, culturas o economías...) tengan las mismas posibilidades de escuchar y hablar. Pero esa situación ideal no existe, sino que ha de crearse y, para ello, no tenemos más remedio que buscar algo que está más allá de la razón, en un nivel de gratuidad.

Abandonada a sí misma (como ha destacado A. ↗ González), la razón termina siendo siempre dictatorial, de manera que para mantenerse tiene que sacrificar a los distintos, a los que no entran en su esquema de poder (R. ↗ Girard). Es preciso que el sistema no oprima a las personas (que no sea sistema) y que las personas no se rechacen unas a otras. Pues bien, para que esa situación pueda darse, es necesario que los hombres y mujeres actuales renazcan a una vida en gratuidad, de forma que los privilegiados (con más cultura externa, posibilidades o bienes económicos) renuncien a sus ventajas y las pongan (se pongan) al servicio de los expulsados u oprimidos de la sociedad, sin apelar por ello a ningún tipo de imposición legal, por gozo y gratuidad, por utopía humana (religiosa). Eso es precisamente lo que vino a procurar Jesús de Nazaret, según los cristianos.

El cristianismo ofrece por tanto una propuesta valorativa por encima del sistema, un a priori de gratuidad, que no puede justificarse por medios racionales. Sólo podrá haber comunión en gratuidad si los poderosos del tipo que fuere renuncian por amor a sus poderes en cuanto ellos implican un tipo de ventaja, gratuitamente, no por obligación, sino para compartir mejor la vida con los otros. Eso sólo podrá darse si los marginados caminan sin venganza hacia la unidad de comunión, de manera que unos y otros puedan ser (razonar) en libertad, para bien mutuo.

Eso significa que la razón comunicativa sólo se expresa y crea comunión allí donde se funda en un don antecedente, pasando del plano del talión (donde las razones se imponen en el fondo con violencia) al nivel del amor en libertad y entrega gratuita de la vida. Pues bien, esa experiencia no se puede imponer por ley, ni postular por imperativo, sino que pertenece al nivel de la gratuidad originaria. Sólo desde ella podemos afirmar que la razón comunicativa es «Dios», fuente y sentido de encuentro personal, un Dios que es gracia, por encima de las imposiciones del sistema, pero no para llevarnos más allá de este mundo, sino introduciendo su principio de gratuidad comunicativa (encarnación, trinidad) en la misma raíz de este mundo.

3. *Paz de la razón, la paz de la vida. Cristianismo*

La problemática anterior nos sitúa ante el tema de la paz, distinguiendo bien dos planos (el sistema y el mundo de la vida). *La paz del sistema* podría alcanzarse de una forma técnica, a través de unos mecanismos sociales (económicos, administrativos) extendidos sobre el mundo, pero siempre en línea de poder. Los miembros de un grupo social (y en teoría todos los hombres y mujeres de la tierra) deberían hallarse incluidos dentro de una gran «máquina burocrática», en la que gozarían de las mismas posibilidades educativas y económicas, recibiendo básicamente las mismas atenciones y teniendo que colaborar en el desarrollo del conjunto social, asumiendo unos mismos consensos básicos, para así gozar de sus beneficios. Sería una buena paz, pero una paz impuesta, una «bondad» obligada por ley del sistema.

La paz del mundo de la vida ha de expresarse en otro plano de tipo afectivo y cultural, nacional y religioso, pero siempre en gratuidad, pues no puede haber en este plano imposiciones... Éste es un plano que no se puede institucionalizar técnicamente, ni imponer por ley, en forma de sistema, porque es aquí donde se desarrollan los aspectos más importantes de la vida humana, en diálogo personal y social, de tipo carismático, es decir, no institucional. Éste

es el plano donde hombres y mujeres pueden y deben optar en libertad, dentro del contexto social y personal en el que han venido a encontrarse situados, por nacimiento, sexo, cultura, etc. Para el desarrollo y despliegue de esta libertad gratuita han nacido los hombres y mujeres, según el cristianismo. *La paz del sistema puede y debe imponerse* en el nivel de los intercambios que se organizan y despliegan de un modo técnico, siguiendo las directrices de un organismo económico-administrativo mundial, guiado por la ciencia (¡por una ciencia neutral!), que traza de un modo argumentativo las formas de relación social, en el plano técnico (económico, administrativo). En este plano debería situarse la *Constitución civil* de la humanidad, que había propuesto ↗ Kant, pero entendida ya como institución burocrática, en una línea que ha sido estudiada por M. ↗ Weber. En este campo, en cuanto tal, no existe verdadera «libertad». Por el contrario, *la paz del mundo de la vida* se despliega en el nivel de las opciones carismáticas, que no se pueden institucionalizar de un modo técnico, pero que tampoco son privadas (en el sentido individualista). En este nivel se sitúan los valores religiosos, afectivos y culturales de los diversos grupos y, de un modo especial, las iniciativas y elecciones que no se pueden ni deben imponer u objetivar en forma de sistema, con las experiencias culturales de una determinada tradición social o nacional, los valores artísticos e incluso religiosos y, sobre todo, las opciones y experiencias personales, en el plano ético y efectivo.

Una vez que el sistema se institucionalice de un modo «universal» (cuando lo haga) podrá desarrollarse con más fuerza el mundo de la vida, con sus valores humanos (personales y sociales), con su libertad comunitaria y personal. Si sólo hubiera sistema, el hombre acabaría convertido en máquina. Pero, en su forma actual, la libertad del hombre en el mundo de la vida sólo se puede desplegar allí donde exista un buen «sistema objetivo» que resuelva los problemas vinculados a la estructura económica y social de la vida humana.

4. *Más allá de la eugenesia*

El futuro de la humanidad. En ese contexto del «mundo de la vida» se sitúan las opciones básicas de las religiones y del cristianismo. Actualmente, el sistema en cuanto tal corre el riesgo de encerrarnos en la «caja de hierro» de un cautiverio universal (económico, político), pero, al mismo tiempo, al liberarnos de otras preocupaciones inmediatas, nos ofrece unas cotas de libertad que antes resultaban impensables.

La sociedad antigua fijaba a cada uno en su lugar social y religioso, imponiéndole unas normas de relación y conducta. La nueva sociedad liberal ofrece a sus privilegiados unas posibilidades para vivir en espacios mayores de libertad. Ciertamente, el sistema en sí no «ofrece» libertad (pues ella pertenece al mundo de la vida), pero permite que los hombres y mujeres en particular (o los grupos menores) desarrollen sus propias opciones, sus estilos de vida peculiares. Por eso, la existencia de un buen «sistema objetivo de comunicación racional» hará posible un desarrollo más profundo del mundo de la vida, en un nivel de gratuidad y comunión personal.

Por vez primera en la historia de la humanidad, muchos hombres y mujeres pueden optar por formas alternativas de libertad y de vida social, sin que la sociedad les imponga un tipo de religión o de valoraciones de tipo artístico, lúdico y religioso. Sin duda, un sistema fuerte, que pueda manejar a su favor la ciencia y el dinero, sentirá el impulso de utilizarlos para «producir» una humanidad sometida a su imagen y semejanza. En esa línea han situado algunos un proyecto inquietante de planificación eugenética, que podría y debería ser realizada por un consejo de sabios, al servicio de la «buena» globalización.

Un proyecto de planificación biológica y educativa de ese tipo pondría la vida de todos los hombres y mujeres bajo la dictadura de un sistema, en una línea que algunos han comparado con el proyecto «mesiánico» del Diablo de las tentaciones de Jesús (tal como había puesto de relieve ↗ Dostoievsky). Ese Diablo mesiánico ofrecería a los hombres pan y paz política, a condición de que le adoraran, es decir, que le vendieran su libertad. De esa forma, unos hombres genéticamente programados y manipulados por un Diablo Ilustrado podrían comer y divertirse en paz; pero ellos no serían humanos

(hijos de un Dios que engendra en libertad), sino productos planificados de un zoo de humanoides.

En contra de un posible proyecto de planificación eugenética ha elevado su voz J. Habermas (*El futuro de la naturaleza humana,* Barcelona 2002), defendiendo una eugenesia «liberal», es decir, al servicio de la libertad, en una línea que parece cercana al cristianismo. Su tesis básica es que todos, padres e hijos (manipuladores y manipulados), puedan mantener un diálogo en igualdad, sin imposición de unos sobre otros, sin que una generación de sabios defina lo que han de ser los hombres de la generación futura. Su deseo es que todos puedan acceder en libertad al mundo de la vida, es decir, de la comunicación personal, sin encontrarse determinados desde fuera por el sistema económico o político, eugenético o cultural. A su juicio, unos seres «producidos, no creados» no serían ya hombres, sino máquinas biológicas al servicio del sistema que las ha producido.

De manera muy significativa, al plantear a ese nivel los temas del mundo de la vida, Habermas nos sitúa cerca de la problemática cristológica (que se puede ver, por ejemplo, en ↗ Atanasio o Gregorio Niseno). Jesús de Nazaret es Hijo de Dios porque ha sido «engendrado», naciendo de esa forma en libertad y para la libertad. De igual manera, los hombres y mujeres de este nuevo sistema económico, social y biológico que está surgiendo en la actualidad sólo podrán acceder al mundo de la vida humana si es que son engendrados en libertad, para el diálogo libre entre personas. Al plantear las cosas de esta forma, Habermas se sitúa cerca del cristianismo.

BIBL. *Teoría de la acción comunicativa* (Madrid 1981); *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones* (Madrid 1989); *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Madrid 2001); *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* (Barcelona 2002); *Entre naturalismo y religión* (Barcelona 2006); *Conciencia moral y acción comunicativa* (Madrid 2008).

HADEWIJCH DE AMBERES (ca. 1220-1260)

Vidente y pensadora flamenca. Parece que no perteneció a ningún monasterio oficial, ni a ninguna orden religiosa estrictamente dicha, sino que vivió con otras mujeres que compartían sus mismos ideales (las llamadas beguinas) o se mantuvo a solas. Tuvo fuertes experiencias místicas, que puso además por escrito. Hadewijch ha sido la primera escritora mística en lengua flamenca. Su libro de visiones contiene cuarenta y cinco poemas en verso, treinta y un poemas en prosa y diversas cartas. Su traductora española, la teóloga María Tabuyo, afirma que en ella confluyen la mística nupcial o del diálogo entre el alma y Dios, como aparece ya en el Cantar de los Cantares, y la mística de la esencia, que se propone evitar cualquier intermediario en la fusión con la divinidad, en una línea más vinculada al maestro ↗ Eckhart. Su meta espiritual era trascenderse en Dios (sin abandonar las obras de misericordia que venía realizando).

Apoyándose en el amor de Dios, el alma debe despojarse de todo apego por el mundo, para recuperar su ser verdadero e increado, haciéndose Dios en Dios. De esa manera, los que aman a Dios son por amor y deseo aquello que Dios es por naturaleza, en un proceso de interioridad que aparece lleno de alegría y que se expresa en forma de danzas, conforme al arte del justo amor. Sus poemas se insertan en la tradición de las beguinas, mujeres cultas que sentían la necesidad de una experiencia interior y directa de Dios, sin la imposición de unos patrones clericales externos. Por eso, ellas fueron a veces perseguidas, porque algunos pensaban que podían correr el riesgo de una desviación panteísta o de una espiritualidad separada del cuerpo de la Iglesia. Sus obras, que habían influido mucho en los místicos flamencos de la baja Edad Media, se han redescubierto y han vuelto a editarse desde finales del siglo XIX.

BIBL. F. J. Heremans y J. Vercoullie, *Werken* I-III (Gent 1875-1915); F. M. Huebner, *Schwester Hadewich, Visionen. Aus dem Flämischen* (Leipzig 1916). La mejor edición ha sido realizada por H. Jozef van Mierlo, *Visioenen II. Inleiding* (Gent-Lovaina 1925); *Brieven, opnieuw uitgegeven. 1: Tekst en commentaar* (Gent-Lovaina 1947). Presentación y traducción de los textos: María Tabuyo (ed.), *El lenguaje del deseo: poemas de Hadewijch de Amberes* (Madrid 1999); *Dios, amor y amante* (Madrid 1986); *Flores de Flandes. Hadewijch (1200-1260), Beatriz de Nazaret (1200-1268)* (Madrid 2001); *Hadewijch (1200-1260). Visiones* (Palma de Mallorca 2005).

Haecker, Theodor (1879-1945)

Pensador y filósofo católico alemán, de línea personalista. Tradujo al alemán varias obras de Kierkegaard y de C. Newman. Se convirtió al catolicismo y fue uno de los intelectuales que se opuso con más fuerza al sistema de opresión nazi, identificando la cruz gamada con el signo del Anticristo. Publicó gran parte de sus trabajos en las revistas *Hochland* y *Die Fackel* e influyó en la creación del movimiento de *la Rosa Blanca*.

Bibl. Su obra más significativa *es Diario del día y de la noche* (Madrid 1964), donde su misma vida aparece como signo del destino cristiano de Occidente. Cf. también *La joroba de Kierkegaard* (Madrid 1956); *Metafísica del sentimiento* (Madrid 1959); *¿Qué es el hombre?* (Madrid 1966); *El cristiano y la historia* (Madrid 1954); *Virgilio: padre de Occidente* (Madrid 1945). Presentación básica de su vida y obra en A. López Quintás, *Pensadores cristianos contemporáneos* (Madrid 1968).

Hahn, Ferdinand (n. 1926)

Exegeta y teólogo protestante alemán, discípulo de Günther ↗ Bornkamm; ha sido profesor en las universidades de Kiel, Maguncia y Múnich, y se ha interesado especialmente por el diálogo ecuménico. Su obra más significativa e influyente ha sido su tesis doctoral, *Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (Gotinga 1962), donde, avanzando en la línea de ↗ Bultmann, distingue en la Iglesia antigua tres comunidades: palestina, judeo-helenista y pagano-helenista, y pone de relieve el carácter creador de las comunidades helenistas, pero sin negar la identidad específica y la aportación de la comunidad judeocristiana. Por otra parte, él ha destacado el valor especial de la tradición sinóptica, para fijarse después en la paulina, estudiando de un modo especial los siguientes títulos cristológicos: *Hijo de hombre, Kyrios, Cristo, Sumo Sacerdote, Hijo de David, Hijo de Dios, Profeta escatológico*. Por extensión y finura exegética, ésta es quizá la obra más importante que se ha escrito en el siglo XX sobre los títulos de Jesús en la Iglesia antigua.

Bibl. Cf. también *Das Verständnis der Mission im Neuen Testament* (Neukirchen-Vluyn 1963); *Der urchristliche Gottesdienst* (Stuttgart 1970); *Exegetische Beiträge zum Ökumenischen Gespräch* (Gotinga 1986); *Die Verwurzelung des Christentums im Judentum. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch* (Neukirchen-Vluyn 1996); *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik* (Neukirchen-Vluyn 1998); *Theologie des Neuen Testaments I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. II. Die Einheit des Neuen Testaments* (Tubinga 2002-2003).

Haight, Roger (n. 1936)

Filósofo y teólogo católico norteamericano, de la Compañía de Jesús. Escribió su tesis doctoral sobre el modernismo católico de principios del siglo XX, un tema que está en el fondo de toda su investigación posterior. Durante más de treinta años ha enseñado teología en diversas facultades de la Compañía de Jesús: en Chicago, Toronto, Filipinas y, finalmente, en la Weston Jesuit School of Theology (Cambridge, Massachusetts). Ha sido presidente de la Catholic Theological Society de Estados Unidos (1994-1995). Tras la publicación de su libro *Jesus Symbol of God* (Garden City, Nueva York 1999; versión cast. *Jesús, Símbolo de Dios*, Madrid 2007), que ha motivado una notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe (año 2004), ha enseñado en el Union Theological Seminary de Nueva York (de confesión protestante). A comienzos del año 2009, la Congregación para la Doctrina de la Fe le ha prohibido enseñar o publicar libros como teólogo católico.

1. *Elementos básicos de su cristología*

En su obra ya citada y discutida *(Jesús, símbolo de Dios)*, Haight plantea el tema de la «inculturación» actual del cristianismo, es decir, el tema

> «de la encarnación de la fe y la vida cristianas en la diversidad de la experiencia humana, codificada en el lenguaje, ideas, valores y pautas de comportamiento que forman una cultura o subcultura [...] Inculturación no significa que el mensaje del Evangelio se acomode a la cultura humana, sino más bien que se permita que la sustancia del Evangelio adopte la forma de una cultura local. Inculturar el Evangelio significa permitir que la palabra de Dios ejerza su poder en el interior de la vida de un pueblo, sin imponerle al mismo tiempo factores culturales ajenos que podrían hacer difícil para él recibir verdaderamente esa palabra».

Haight está convencido de que el cristianismo del siglo XXI debe enfrentarse a nuevos problemas y retos que generarán esquemas de comprensión y comportamiento rotundamente nuevos dentro de las iglesias... Al mismo tiempo el cristianismo (y en este caso su teología y su cristología) debe mantenerse fiel a su revelación originaria y a su tradición. En esa línea, una buena parte del libro de Haight está dedicada a presentar y analizar la tradición cristológica de la Iglesia. Éstos son, como ha destacado A. Piñero, traductor de la obra al castellano, los aspectos más significativos del programa teológico de Haight.

a) *Una cristología desde el Jesús de la historia*. La cristología de hoy ha de prestar atención a las investigaciones científicas sobre el Jesús de la historia. No puede especular sobre un Jesús o un Cristo hipotético o meramente tradicional. 1) Consecuentemente toda cristología ha de empezar «desde abajo», desde los datos obtenidos de esos estudios históricos; eso significa que debe aceptar en principio al Jesús de la historia en todas sus facetas. Según eso, la cristología debe partir de la figura e imagen de Dios que tuvo Jesús, no de una imagen ajena de Dios, de tipo filosófico o tomada de otro contexto religioso. Sólo desde el Dios de Jesús se puede entender su proyecto y mensaje. 2) El Jesús de la historia es el medio, es decir, la mediación a través de la cual se llega a Dios. No podemos hacer por tanto una cristología desde el Logos alejandrino o desde otra visión religiosa o filosófica de Dios, sino desde el Jesús de la historia. 3) No puede hablarse de Dios en términos absolutos, sino analógicos y relativos, conforme a la naturaleza limitada del conocimiento humano; en otras palabras, sólo sabemos de Dios al modo humano, incluso Jesús, pues era un hombre. 4) La resurrección de Jesús sigue siendo la base de la cristología y de la vida cristiana. Pero hay muchas maneras de entenderla, sin caer en un espiritualismo ni en un materialismo. En esa línea, Haight propone una comprensión simbólica de la resurrección, que no ha de entenderse en sentido físico (ausencia material de un cadáver), sino desde la perspectiva de la transformación radical del mismo Jesús.

b) *Una cristología plural*. El pluralismo de las cristologías y soteriologías del Nuevo Testamento (de Pablo, de Juan, de los sinópticos, de Hebreos) muestra que los primeros cristianos sabían que sus formulaciones sobre la obra salvadora de Jesús (como Hijo del Hombre, Hijo de Dios o Sabiduría divina) eran de tipo simbólico y no pueden tomarse como formulaciones ontológicas que expresan el ser en sí de Jesús o de Dios. 1) Todo el desarrollo de la cristología y soteriología clásicas, desde los primeros Padres de la Iglesia, pasando por los Concilios de Nicea y Calcedonia, ha de ser asumido por una cristología de hoy, pero no con el lenguaje antiguo, sin más, sino traducido a un lenguaje inteligible para el hombre de hoy. La meta de la cristología es la soteriología, es decir, una doctrina de la salvación también actual; más que el Jesús en sí, lo que importa es el Jesús para nosotros, es decir, para nuestra salvación. 2) Por eso, en el centro de la cristología ha de estar la afirmación práctica de que Jesús es el Salvador real y concreto de los hombres. En esa línea, hay que decir que las teologías de la liberación son las más importantes de la actualidad, pues se preocupan realmente de la supresión de las injusticias que dominan el mundo de hoy. 3) Una buena teología de la liberación ha de basarse en una cristología sólida y bien fundada, en diálogo con la pluralidad de las religiones, pero conservando su propia identidad. En ese sentido hay que decir que Jesús no es el único y absoluto mediador de Dios entre los hombres, sino un mediador en diálogo con otros. 4) La divinidad de Jesucristo ha de entenderse desde la perspectiva de la presencia de Dios como Espíritu en la vida de los hombres. Eso significa que el Espíritu de Dios habita en Jesús de un modo intenso, el más significativo e intenso (para nosotros). Pero ese mismo Espíritu de Dios habita y se revela en la vida religiosa de otros hombres, más allá del cristianismo. Por eso, una cristología elaborada para una cultura intelectual posmoderna (poscristiana) no puede comenzar con la doctrina de la Trinidad, sino con el Dios que se revela en Jesús, dentro de la historia de los hombres. Ciertamente, la Trinidad es una doctrina significativa porque estructura el credo y porque resume la visión de conjunto del cristianismo. Pero en el centro del mensaje

cristiano está la figura histórica de Jesús, que es el portador y revelador de Dios en la comunidad cristiana, en diálogo con las restantes religiones (cf. A. Piñero, en http://blogs.).

WEB: http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php, diciembre 2007.

2. *Juicio y notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe*

Los elementos anteriores de la cristología de R. Haight han sido examinados y juzgados críticamente por la Congregación para la Doctrina de la Fe, en un documento del *13 de diciembre de 2004,* firmado por el cardenal J. ↗ Ratzinger, donde entre otras cosas se dice, refiriéndose a la edición original de *Jesus Symbol of God* (Nueva York 1999), se dice lo que sigue:

a) *Preexistencia del Verbo.* «El planteamiento hermenéutico del que parte el autor lo lleva ante todo a no reconocer en el Nuevo Testamento la base para la doctrina de la preexistencia del Verbo, ni siquiera en el prólogo del evangelio de san Juan (cf. pp. 155-178), donde, en su opinión, el Logos debería entenderse en sentido puramente metafórico» (cf. p. 177)... El autor propone «una cristología de la Encarnación, en la que el ser humano creado o la persona de Jesús de Nazaret es el símbolo concreto que expresa la presencia de Dios como Logos en la historia» (p. 439). Esta interpretación no es conforme al dogma de Nicea, que afirma intencionalmente, incluso contra el horizonte cultural de su tiempo, la preexistencia real del Hijo-Logos del Padre, que se encarnó en la historia por nuestra salvación».

b) *Divinidad de Jesús.* «La posición errónea del autor sobre la preexistencia del Hijo-Logos de Dios tiene como consecuencia una comprensión igualmente errónea de la doctrina sobre la divinidad de Jesús. En realidad, usa expresiones como éstas: Jesús "debe ser considerado divino" (p. 283) y "Jesucristo (...) debe ser verdadero Dios" (p. 284). Pero se trata de afirmaciones que se han de entender a la luz de su posición sobre Jesús como "mediación" simbólica ("medium"): Jesús sería "una persona finita" (p. 205), "una persona humana" (p. 296) y "un ser humano como nosotros" (pp. 205 y 428)... Esta interpretación de la divinidad de Jesús es contraria a la fe de la Iglesia, que cree en Jesucristo, Hijo eterno de Dios, hecho hombre, tal como se ha confesado repetidamente en varios concilios ecuménicos y en la constante predicación de la Iglesia».

c) *Santísima Trinidad.* «Como consecuencia de dicha interpretación de la identidad de Jesucristo, el autor desarrolla una doctrina trinitaria errónea... En consecuencia, "una noción de Dios como comunidad, la idea de hipostatizar las diferenciaciones en Dios y de llamarlas personas, de modo que estén en comunicación con un diálogo recíproco, van contra el punto principal de la doctrina misma" (p. 483), es decir, "que Dios es uno y único" (p. 482). Esta interpretación de la doctrina trinitaria es errónea y contraria a la fe sobre la unicidad de Dios en la Trinidad de las Personas, que la Iglesia ha proclamado y confirmado en numerosas declaraciones solemnes».

d) *Valor salvífico de la muerte de Jesús.* «El autor afirma que el lenguaje eclesial tradicional "de Jesús que sufre por nosotros, que se ofrece en sacrificio a Dios, que aceptó sufrir el castigo por nuestros pecados, o morir para satisfacer la justicia de Dios, no tiene sentido para el mundo de hoy" (p. 241). Se debería abandonar este lenguaje porque «las imágenes asociadas a estos modos de hablar hieren la sensibilidad posmoderna y crean un rechazo y una barrera para un aprecio positivo de Jesucristo» (p. 241). En realidad, esa posición del autor se opone a la doctrina de la Iglesia, que siempre ha reconocido en Jesús una intencionalidad redentora universal respecto de su muerte».

3. *Unicidad y universalidad de la mediación salvífica de Jesús y de la Iglesia*

«En lo referente a la misión universal de la Iglesia, cree que sería necesario tener "la capacidad de reconocer a otras religiones como mediaciones de la salvación de Dios en el mismo nivel que el cristianismo" (p. 415). Además, para él, «es imposible en la cultura posmoderna pensar que (...) una religión pretenda ser el centro hacia el que deben confluir todas las demás. Sencillamente, estos mitos o concepciones metanarrativos están superados» (p. 333). Esta posición teológica niega fundamentalmente la

misión salvífica universal de Jesucristo (cf. *Hch* 4, 12; *1 Tm* 2, 4-6; *Jn* 14, 6). (6) *La resurrección de Jesús.* La resurrección se describe como «una realidad trascendente que sólo se puede reconocer en su valor con una actitud de fe y esperanza» (p. 126)... Según la interpretación del autor, «la historicidad del sepulcro vacío y los relatos de las apariciones no son esenciales para la fe y la esperanza en la resurrección» (p. 147, n. 54; cf. pp. 124 y 134). Más bien, esos relatos serían «modos de expresar y de enseñar el contenido de una fe que ya se había formado» (p. 145). La interpretación del autor lleva a una posición incompatible con la doctrina de la Iglesia. Está elaborada sobre presupuestos equivocados y no sobre los testimonios del Nuevo Testamento, según el cual las apariciones del Resucitado y el sepulcro vacío son el fundamento de la fe de los discípulos en la resurrección de Cristo y no viceversa» (cf. www.vatican.edu/roman_curia/congregations/cfaith/documents).

Es evidente que Haight y la Congregación para la Doctrina de la Fe se han situado en perspectivas diferentes. Haight se ha fundado en la historia de Jesús y desde ella se abre a la experiencia de Dios, en diálogo con las religiones de la humanidad, no para negar la singularidad del cristianismo, sino para entenderlo de un modo universal, como fuente de salvación. Por el contrario, la Congregación para la Doctrina de la Fe se apoya en las definiciones del Magisterio de la Iglesia, para interpretar desde ellas la historia de Jesús. Son muchos los que piensan que ambas perspectivas no tienen que excluirse.

BIBL. Entre sus obras destaca una eclesiología en tres volúmenes, titulada *Christian Community in History* (Nueva York 2004-2005). El primer volumen se titula *Ecclesial Existence*; el segundo *Comparative Ecclesiology* y el tercero *Historical Ecclesiology*. Ha escrito además otra obra de investigación, titulada *The Future of Christology* (Nueva York 2007).

HAMANN, Johann Georg (1730-1788)

Filósofo cristiano alemán, crítico de la Ilustración y del Racionalismo, en cuyo entorno se sitúa. Fue paisano y amigo de Kant (ambos eran de Königsberg) y estuvo también influido por las críticas de Hume. Pero, en contra de Kant, no quiso potenciar un nuevo tipo de conocimiento racional, sino que elaboró un modelo de pensamiento fundado en la fe cristiana, pues a su juicio sólo Dios podía responder a los problemas de la filosofía. Fue un pietista luterano, un romántico en la línea del movimiento musical y literario llamado *Sturm und Drang* (Tempestad e Ímpetu), que suele vincularse a ↗ Herder. Fue también un gran músico, y recibió el apodo de «el mago del Norte». Más que un creador, fue un crítico, que señaló los riesgos de una Ilustración que podía destruir al ser humano.

BIBL. *Samtliche Werke* (Viena 1951); *Schriften zur Sprache* (Fráncfort 1967); *Sokratische enkwurdigkeiten-Aesthetica in nuce* (Stuttgart 1968). Cf. I. Berlin, *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno* (Madrid 2008).

HAMILTON, William (n. 1924)

Teólogo protestante norteamericano, que se hizo famoso en los años sesenta del siglo XX por liderar el movimiento de «la muerte de Dios». Había estudiado en el Union Theological Seminary de Nueva York y en la Universidad de St. Andrews de Escocia, y asumió pronto el lema citado de Nietzsche, pero añadiendo que el Dios que había muerto era el Dios de una tradición ontológica, Señor del Cosmos, divinidad a la que se debía aplacar con sacrificios. Sólo a partir de la muerte de ese Dios, es decir, sólo a partir de un ateísmo cósmico, se puede hablar del verdadero Dios cristiano, que no se manifiesta en el impasible ser del cosmos, sino en el sufrimiento de la historia, como salvador de los hombres. La superación y silencio de aquel Dios cósmico deja abierto el camino para el compromiso del hombre, que debe asumir su propia madurez y responsabilidad sobre un mundo en el que todo sucede como si Dios no existiera, pero en el que Dios se manifiesta a través del servicio interhumano.

BIBL. *The New Essence of Christianity* (1966; versión cast. *La nueva esencia del cristianismo,* Salamanca 1969); *Radical Theology and the Death of God* (1966, en colaboración con Th. ↗ Altizer; versión cast. *La Teología radical y la muerte de Dios,* Barcelona 1967); *Melville and the Gods* (Chico CA 1985).

HANKS, Thomas Dixon (n. 1934)

Teólogo y misionero, de tradición protestante. Nació en Saint Louis, Missouri, EE.UU. Es doctor en Teología, especializado en Antiguo Testamento, en el Concordia Seminary de Saint

Louis. Trabajó como docente en el Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica. En 1986 se estableció en Buenos Aires para trabajar en la Fraternidad Teológica Latinoamericana. En este país se sintió llamado a emprender un ministerio con pacientes de sida y con minorías sexuales (especialmente en línea homosexual). En la actualidad es docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana. Es cofundador y director ejecutivo de la agrupación Otras Ovejas (www.fundotrasovejas.org). Participa en numerosas sociedades profesionales: Fraternidad Teológica Latinoamericana, Evangelical Theological Society, Evangelical Missiological Society, International Association for Mission Studies, Society for Biblical Literature, American Academy of Religion, Midwestern Association for Latin American Studies, Society for Professional Journalists (Sigma, Delta Chi), Coordinador del grupo de trabajo sobre Ideología, religión y homofobia, Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA).

BIBL. *God So Loved the Third World* (Maryknoll 1983; versión cast. *Dios amó tanto al Tercer Mundo*, Caribe 1982); *Salmos de Liberación y Reconstrucción* (DEI, San José de Costa Rica 1983). «Romans» y «Hebrews» en *The Queer Bible Commentary* (Londres 2006); *The Subversive Gospel: A New Testament Commentary for Liberation* (Cleveland 2000; versión española: *El Evangelio Subversivo: Un Comentario sobre el Nuevo Testamento para la Liberación*, Buenos Aires 2010). Esta última obra quiere ser «un comentario de todo el Nuevo Testamento desde el punto de vista de las minorías sexuales, las mujeres, los pobres y los discapacitados. Invita a descubrir cómo una lectura cuidadosa del Nuevo Testamento subvierte los prejuicios de las iglesias y la sociedad» (p. 9).

HÄRING, Bernhard (1912-1998)

Teólogo católico alemán, de la Congregación de los Redentoristas. Estudió en Tubinga y enseñó en el Alfonsianum de Roma. Es quizá la figura más importante de la teología moral del siglo XX. Su obra básica, titulada *Das Gesetz der Christi* (1954; versión cast. *La ley de Cristo* I-II, Barcelona 1961), ha marcado la reflexión moral de la Iglesia cristiana, superando las discusiones de la casuística y la imposición de una ley natural de tipo más filosófico que cristiano. Häring defiende una moral de la libertad y de la responsabilidad personal partiendo del evangelio, es decir, del seguimiento de Jesús. A su juicio, el creyente no es un esclavo de la ley, ni un súbdito de la Iglesia, cuya jerarquía le marca desde fuera lo que ha de hacer, sino una persona responsable de sus actos. Ciertamente, debe dialogar con la jerarquía de la Iglesia, pero no en línea de sometimiento, sino de diálogo, en busca de una decisión responsable. De esa manera, él deja en manos de los fieles la última palabra en el desarrollo de su propia opción moral.

El papa Juan XXIII le nombró miembro de la Comisión preparatoria del Concilio Vaticano II. Trabajó de un modo especial en la elaboración de la constitución *Gaudium et Spes*, en la que influyó de un modo notable. Predicó, además, una tanda de ejercicios espirituales para el papa Pablo VI y la Curia Romana. Pero, pasados los años, el 1978, Häring publicó su segunda gran obra: *Libertad y fidelidad en Cristo* I-III (versión castellana: Barcelona 1981-1983). En ella quería integrar los avances de la ciencia moral, partiendo del Concilio Vaticano II, de la exégesis bíblica y de un pensamiento personalista y relacional, superando así el modelo legalista. En esa línea, llegó a criticar un tipo de legalismo y rigorismo, que él veía reflejado en los nuevos documentos del Vaticano. Se opuso de un modo especial al rechazo de los métodos de control artificial de los nacimientos (tal como los formuló ya ↗ Pablo VI en la *Humanae Vitae*). Esta actitud le costó muchos sufrimientos y amarguras, cuando la Congregación para la Doctrina de la Fe le sometió a un proceso investigativo.

Ese proceso contra Häring constituye una de las páginas oscuras y tristes del pensamiento católico del último tercio del siglo XX. Häring se sintió humillado por defender la conciencia del creyente por encima de la ley moral objetiva, aunque después no se le condenara. En una página impresionante de sus memorias, él recuerda que había sido juzgado por un Tribunal de Hitler, que podría haberle condenado a muerte, por razones objetivas (se había opuesto al nazismo); pero añade que el juicio ante la Iglesia fue más doloroso: «Preferiría encontrarme nuevamente ante un Tribunal de Hitler». No hubo condena, pero su juicio ha quedado como testimonio de un tipo de conducta jerárquica e impositiva que

debe ser superada en la Iglesia, como él ha señalado en *Mi experiencia con la Iglesia* (Madrid 1989) y en *Las cosas deben cambiar* (Barcelona 1995).

BIBL. Cf. también *Fuerza y Flaqueza de la religión* (Barcelona 1958); *Líneas fundamentales de una teología moral cristiana* (Madrid 1969); *Revolución y no violencia* (Madrid 1970); *Shalom. Paz. El sacramento de la reconciliación* (Barcelona 1970); *La moral y la persona* (Barcelona 1973); *La no violencia* (Barcelona 1989).

HARNACK, Adolf von (1851-1930)

Teólogo protestante e historiador del cristianismo primitivo, de tendencia liberal. Por la hondura y claridad de sus exposiciones, vino a convertirse en gran maestro de los protestantes «cultos» a finales del siglo XIX y principios del XX. Su obra más popular se titula *La esencia del cristianismo* (*Das Wesen des Christentums*, 1900) y ha influido en casi toda la exégesis y teología posterior, sobre todo desde una perspectiva de historia de las religiones. Harnack afirma que el mensaje de Jesús se condensa en la manifestación de la bondad paterna de Dios y en el descubrimiento del valor infinito del alma humana. K. ↗ Barth y R. Bultmann fueron discípulos suyos, pero acabaron abandonando su postura básica, de tipo idealista y liberal, al asumir una teología dialéctica, que pone de relieve la presencia y acción reconciliadora de Dios en Cristo. En sentido histórico-teológico, Harnack ha puesto de relieve y ha rechazado en principio el proceso de helenización del cristianismo, que empezó ya en el siglo II; a su juicio, los teólogos de ese tiempo abandonaron el mensaje de Jesús (llegada del Reino de Dios, dignidad humana, mandamiento del amor), convirtiendo el cristianismo en una religión helenista, de tipo dogmático y ontológico. Sobre la base de ese juicio de Harnack, se viene diciendo que el dogma cristiano, sobre todo en su forma patrística y escolástica, ha sido una construcción del espíritu griego sobre el suelo del evangelio.

Resulta difícil estudiar los principios del cristianismo sin retomar (y superar) los postulados de Harnack. Por eso, es lógico que algunos de sus libros se sigan traduciendo a otros idiomas, como la *Histoire des dogmes* (París 1993; texto original: *Grudriss der Dogmengeschichte*, 1889-1891), que es un resumen de su monumental *Historia de los Dogmas* (*Lehrbuch der dogmengeschichte* I-III, 1985-1989). La primera parte de ese libro trata de *la formación del dogma eclesiástico,* tal como acontece entre los siglos I-III cuando, rompiendo el esquema moralista de Jesús y sus primeros seguidores, la Iglesia habría fijado un tipo de confesión de fe helenista que ha seguido influyendo en tiempos posteriores. La segunda parte trata del *desarrollo del dogma eclesiástico,* en tres partes: la teología del tiempo de los primeros Concilios orientales; el despliegue del pensamiento de san Agustín y la teología del Medievo; catolicismo y protestantismo desde Lutero y Trento hasta el siglo XX.

Harnack era partidario de un cristianismo ético, centrado en la confesión monoteísta (un solo Dios bueno que da sentido a todo lo que existe), y en el descubrimiento y despliegue del valor de la persona, en claves de confianza radical (fe) y de amor universal, rompiendo las barreras de las pequeñas religiones nacionales. Así aparece como defensor de un cristianismo sin dogma, de un humanismo evangélico sin Dios.

BIBL. Cf. también *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1885); *Das Apostolische Glaubensbekenntnis. Ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort* (1892); *Geschichte der altkirchlichen Literatur bis Eusebius* (1893); *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (1902). A pesar de su posible unilateralidad, esas obras siguen siendo fundamentales para el estudio del origen y sentido del cristianismo, desde la perspectiva del diálogo de culturas.

HARTSHORNE, Charles (1897-2000)

Filósofo y teólogo cristiano, natural de Estados Unidos, de la línea de la «process philosophy» (↗ Whitehead). Era hijo de un pastor protestante. Estudió en la Universidad de Harvard y se doctoró en filosofía con una tesis sobre *La unidad del ser*. Más tarde amplió estudios en Alemania (Friburgo y Marburgo) y a su vuelta a Estados Unidos fue por un tiempo asistente de Whitehead y después profesor de Filosofía y Teología en la Universidad de Chicago, para enseñar finalmente en las universidades de Emory y Texas. A su juicio, Dios y el mundo se encuentran en una relación dinámica y cambiante, pues el mismo Dios tiene dos polos: a) Un polo abstracto, formado por aquellos ele-

mentos que nunca varían (su auto-identidad y su trascendencia). b) Un polo concreto, vinculado a su relación con el mundo que se despliega y cambia, pues, en ese aspecto, la realidad del mundo influye en la de Dios y viceversa. A su juicio, no se puede hablar de una «creación a partir de la nada», sino más bien de una creación a partir de un tipo de «materia» eterna (en la línea del panenteísmo ↗ Krause). Ciertamente, Dios no se identifica sin más con el mundo, pues lo trasciende, pero, al mismo tiempo, lo contiene, de manera que el mundo forma parte del despliegue de Dios (a través de un tipo de germinación materna). Eso significa que Dios se encuentra implicado en el proceso del mundo, que se va desplegando en el mismo interior de lo divino. Según eso, el mismo Dios es capaz de transformarse, es decir, de cambiar para bien, pues, a fin de cuentas, el mundo divino (en Dios) está llamado a una culminación positiva en el amor. Lógicamente, este Dios que «ama» al mundo tiene que sufrir con el mundo, en un proceso de purificación (que tiene rasgos que pueden compararse con los del budismo y la cábala). En este contexto no se puede hablar de una «creación en el tiempo», pues el universo ha existido y existirá siempre en Dios, en un proceso abierto a una culminación final positiva.

Son muchas las críticas que la teología confesional (católica y protestante) ha elevado en contra de esta visión de Hartshorne: se ha dicho que niega la trascendencia de Dios y su estructura trinitaria (a su juicio no se puede hablar de tres «personas»). También se ha dicho que rechaza el carácter divino específico (único) de Jesús, situándose en la línea de los ebionitas o arrianos (que ven a Jesús sólo como un hombre más perfecto que otros). Sea como fuere, sus planteamientos han influido mucho en la teología de Estados Unidos.

Bibl. *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (Yale University Press 1948); *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Hamden Conn. 1964); *Reality as Social Process* (Nueva York 1971); *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion* (Marquette University 1976); *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany 1984).

Hauerwas, Stanley (n. 1940)

Moralista y teólogo cristiano de Estados Unidos, de tradición metodista, pero influido por los menonitas. Ha enseñado en la Universidad de Notre Dame, donde ha entrado en contacto con ↗ Yoder, quien le ha llevado a profundizar en las exigencias del pacifismo cristiano, inspirado también por D. ↗ Bonhöffer. Desde esa base, y siguiendo en la línea de ↗ Alasdair MacIntyre, ha criticado los postulados de la cultura moderna y ha puesto de relieve la recuperación de las virtudes, desde una perspectiva pacifista. De manera consecuente, a partir del compromiso a favor de la no violencia, ha criticado el nacionalismo y patriotismo norteamericano, que, a su juicio, es contrario al evangelio. Por su obra escrita y por su testimonio personal, a favor de la no violencia y de la justicia, vinculada al cuidado de los ancianos y pobres, Hauerwas es una de las referencias más significativas del cristianismo en la actualidad.

Bibl. *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame 1983); *Against the Nations*: *War and Survival in a Liberal Society* (Minneapolis 1985); *Naming the Silence*: *God, Medicine and the Problem of Suffering* (Grand Rapids 1990); *Scripture*: *Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville 1993); *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Non-Violence* (Grand Rapids 2004).
web: http://stanleyhauerwas.blogspot.com

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
(1770-1831)

Filósofo protestante alemán, de gran importancia para el pensamiento cristiano. Estudió Teología en un *Stift* (un tipo de seminario protestante) de la Universidad de Tubinga, donde fue compañero de ↗ Schelling y Hölderlin, que se interesaron más por el desarrollo de unas ideas vinculadas a la Revolución francesa, que por la teología tradicional. Más tarde se centró básicamente en la filosofía, aunque intentó abarcar en ella y por ella todo el despliegue del espíritu humano (religión, historia, arte, Derecho), elaborando de esa forma un sistema en el que vienen a englobarse todos los aspectos y momentos de la realidad.

Hegel entiende la realidad como historia de la Idea, en la línea del Espíritu absoluto, que se va desplegando en un proceso universal de surgimiento, lucha y reconciliación, que se ha manifestado de un modo especial (simbólicamente) a través del cristianismo. Hegel no es só-

lo importante por su propio sistema, sino por el influjo que ha tenido (directo o indirecto) en casi todos los pensadores cristianos del siglo XIX y comienzos del XX, tanto en la visión de la Trinidad (↗ Rahner, Pannenberg), como en los temas vinculados a la presencia o ausencia de Dios y al sentido de la historia (↗ Feuerbach, Cullmann).

1. *Historia del Espíritu*

Hegel concibe la realidad suprema como Espíritu, Ser o Idea total que se despliega o revela a sí misma en un proceso de contraposiciones que van conduciendo hacia la reconciliación definitiva. La Realidad en cuanto tal es movimiento: Sólo existe en sí saliendo de sí misma y sólo se posee perdiéndose a sí misma. En esa base concuerdan las diversas interpretaciones de su pensamiento, tanto la izquierda hegeliana (que concibe la historia como proceso racional sin Dios) como la derecha hegeliana (que interpreta a Dios como sujeto del proceso racional): el Espíritu absoluto (al que podemos llamar Dios o un Todo no divino) vincula en sí todas las formas de la realidad a modo de sistema histórico-racional, en perpetuo movimiento. En ese contexto podemos hablar de *Dios,* sin precisar su identidad (si está fuera o dentro del mundo, si es persona al modo cristiano o Todo racional), pero sabiendo que *existe en sí saliendo de sí mismo*, que es Absoluto al volverse relativo o mundano, en un proceso o dialéctica que incluye el despliegue total (racional) de la realidad, entendida como guerra originaria y omni-abarcadora.

Esta visión de Hegel se inscribe dentro de la gran concentración que, partiendo de ↗ Kant, realizó el idealismo alemán en torno al 1800, pasando de las libertades a la Libertad, de las revoluciones a la Revolución, de las historias a la Historia, y de los espíritus (almas, ángeles, Dios) al Espíritu universal que trasciende de modo inclusivo todo lo existente. Creyendo situarse al final de esa línea e identificando al Dios cristiano con su Idea o Razón universal, Hegel concibe la Realidad como despliegue abarcador, donde el Todo sale de sí (Dios Padre, que se expresa en Cristo-Hijo), para retornar a Sí Mismo, en un proceso que está terminando precisamente ahora, con su filosofía.

En su dimensión más honda, ese Espíritu-Todo pertenece al nivel de las ideas, no de las representaciones: Es racionalidad, no puro simbolismo. La verdad del Espíritu consiste en revelarse y su auto-despliegue, oposición y reconciliación, salida y retorno, es el Todo, un Sistema lógico perfecto. Pero en su forma temporal concreta ese despliegue y reconciliación de Dios se identifica con la historia y realidad del cristianismo (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion,* Fráncfort 1969, 193-194).

Ese Espíritu tiene un momento *subjetivo,* expresado en la conciencia o pensamiento de los hombres individuales, que se conocen a sí mismos, distinguiéndose del mundo material externo. Pero tiene también un momento *objetivo,* que no se identifica con el mundo material, sino con las instituciones inter-subjetivas: estructuras de conocimiento y acción que vinculan a los hombres en forma de sistemas parciales (científicos, jurídicos, políticos, etc.). Es, finalmente, un *Espíritu absoluto* que unifica e integra los dos anteriores: es la Realidad Total, que alcanza su sentido al salir y volver a sí misma, como muestran las grandes creaciones de la cultura (arte clásico, religión cristiana, filosofía idealista), que superan la oposición sujeto y objeto, de tal forma que en ellas se centra y culmina la historia.

Entendida así, de un modo unitario, la historia se identifica con la revelación y despliegue del Espíritu absoluto que, en sentido extenso, llamaremos Dios (con la derecha hegeliana). *Los cristianos* confiesan que ese Dios se ha encarnado en Jesús y se ha expandido como Espíritu Santo en Pentecostés. *Hegel* interpreta encarnación y efusión del Espíritu como momentos simbólicos privilegiados del despliegue racional de Dios y de esa forma identifica creación y revelación, conocimiento racional de Dios y salvación cristiana. Al mismo tiempo, Hegel habla de un conflicto divino de la realidad y piensa que la armonía interhumana, que ↗ Kant había formulado en claves de experiencia y conveniencia histórica, vendrá sólo al final del proceso, cuando la razón retorne a sí misma, habiendo superado las oposiciones actuales, es decir, fuera de la historia. Esto significa que la lucha forma parte de la realidad actual del hombre: No brota de algún tipo de perversión irracional, sino de la esencia del Espíritu, que sólo existe al enfrentarse a sí mismo, de manera que

sólo luchando supera su enfrentamiento. La guerra es un momento del proceso divino de la razón y dentro de ella se realiza el hombre.

2. *La historia humana es una oposición de conciencias*

A su juicio, el sentido más hondo de la historia racional de Dios se revela por la lucha entre los hombres, tal como aparece constantemente en la Biblia. El tema de estudio central de la filosofía no es la relación sujeto-objeto, sino la oposición entre sujetos, es decir, la relación interhumana, que se encuentra también en el centro de la Biblia. Tal como lo muestra la historia de Caín y Abel (Gn 4), la humanidad emerge como enfrentamiento de sujetos o conciencias, de manera que cada hombre se descubre y define al oponerse a otros. Una conciencia sólo puede conocerse con relación a otras conciencias. Los individuos humanos se descubren a sí mismos (existen como tales) allí donde se enfrentan entre sí, encontrándose a sí mismos fuera de sí mismos.

En el fondo de esta exposición de Hegel late el simbolismo de Adán-Eva, que intentaron comer del árbol de la vida, haciéndose dioses, pero, sobre todo, el mito de los dos hermanos (Caín y Abel) que se desean y oponen, deseando a Dios, hasta que uno mata al otro. Pero esa muerte no puede ser la última palabra, pues si ella se volviera norma universal los hombres se habrían matado desde antiguo y para siempre, unos a los otros, sin quedar al fin ninguno. Por eso, en un momento dado, en vez de matarle, un hermano vence y esclaviza o somete al otro, instaurando así un orden social jerárquico, donde uno actúa como amo y otro como esclavo. Ese nuevo *Caín vencedor* (sabio platónico, señor romano, burgués moderno) necesita que el otro reconozca su supremacía y le sirva, para sentirse así divino. Por su parte, el *perdedor Abel* (esclavo, sometido) tiene que vivir pendiente de su amo, pues el mismo amo le hace pensar que sin él no podría mantenerse (el amo le «defiende» de los enemigos). El amo necesita el deseo y sometimiento del esclavo para ser lo que él es. Por su parte, el esclavo sólo vive y vale por deseo y protección del amo, en una relación marcada interiormente de violencia.

La vida humana aparece así como un nudo conflictivo y violento de deseos. En este contexto no hay fe de uno en otro, ni tampoco amor verdadero: ni el amo cree en el esclavo, ni el esclavo en el amo. No pueden amarse, pues ellos no son voluntad de amor compartido, sino antítesis permanente de violencia regulada por una ley de oposición. Sólo la guerra les mantiene en vida, de manera que sólo donde otro me reconoce puedo reconocerme yo a mí mismo. Así lo ha formulado Hegel en *Fenomenología del Espíritu* IV. Cf. A. Kojeve, *La dialéctica del amo y del esclavo* (Buenos Aires 1975); J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (Barcelona 1973). Ciertamente, el hombre es *sujeto* frente a objetos, espíritu que actúa sobre el mundo, pero su verdad sólo se expresa allí donde él se vincula con otros sujetos, con los que se enfrenta para que le nombran y le reconozcan. No existe identidad individual aislada; quien sólo pudiera conocerse a sí mismo no se conocería. Ni siquiera Dios existe (= conoce) sin alteridad y enfrentamiento (como quizá pensó Aristóteles, al llamarle conocimiento del conocimiento: *gnôsis gnôeseôs*). Por eso, al principio no hubo un hombre aislado (o dominando sobre fieras), sino al menos dos humanos enfrentados (Adán-Eva, Caín-Abel).

Desde esa base surge el primer problema de la historia. ¿Cómo se relacionan dos conciencias? La humanidad no ha empezado a existir por elevación respecto a la materia (evolución biológica), ni por caída de unas almas celestes (en línea gnóstica), sino por enfrentamiento histórico de dos auto-conciencias: Para ser y aceptarse (valerse) a sí misma, cada persona necesita que la otra le valore. Como las dos quieren lo mismo, ellas se enfrentan, chocan, se disputan el dominio, y finalmente se escinden y dividen, quedando así disociadas, conforme a un modelo de amo y esclavo (uno arriba, otro abajo). La primera tarea específica de los hombres no ha sido el trabajo material por conseguir bienes de consumo, sino la lucha por el reconocimiento, que ha dividido y sigue dividiendo a los hombres en *amos-vencedores* (que obligan a los otros a reconocerles) y *esclavos-vencidos* (que sólo sobreviven sometiéndose). Así ha surgido la escisión humana más antigua, de tipo jerárquico, concretada en formas patriarcalistas (varón sobre mujeres y niños), en for-

mas sacrales (sacerdotes sobre fieles), políticas, económicas, etc.

Desde el principio de la historia, amos o señores han justificado su dominio con argumentos racionales y religiosos, afirmando que su hegemonía proviene de Dios o se funda en la naturaleza de las cosas y que los vencidos han de aceptarla, para bien común, estableciendo así un sistema o Todo jerárquico. Lógicamente, los vencedores presentan a Dios como jerarca glorioso, rey o sacerdote, que avala o ratifica el orden del sistema. La historia ha sido, según eso, división y lucha de conciencias. Pues bien, a través de esa lucha se revela y despliega la idea o, si se quiere, el mismo Dios, entendido como fuente y realidad de todos los enfrentamientos.

Éste es el *ardid de la idea*, el sentido más hondo de la razón: para reconocer sus potencialidades y realizarse en plenitud, ella ha tenido que desdoblarse en conciencias opuestas (como la vida en sexos). El sufrimiento de los perdedores forma parte de la trama unitaria y reconciliadora de la historia de Dios. Esta misma lucha es Dios, batalla que viene del fondo de la historia, llena de dolores, pero abierta a la reconciliación final. Los enfrentamientos y conflictos resultan necesarios, los dolores actuales son positivos, pues conducen a la paz final del Dios que es Todo en todos (cf. 1 Cor 15,28; cf. Rom 8,18-25). Así piensa Hegel. Pero, en contra de él, se pueden elevar las preguntas de Job: ¿Por qué a unos les toca triunfar y a otros perder? ¿Qué sentido tiene el sacrificio de los perdedores y expulsados? ¿Cómo se puede afirmar, en este contexto, que Dios es justo? ¿No habrá que superar la ley de los antagonismos, para descubrirle como libertad y gracia? ¿No habrá que buscarle de otra forma?

3. *Reconocimiento mutuo, fin de la historia*

Hegel piensa que, llegando al final de su enfrentamiento, superando las oposiciones actuales, las conciencias pueden y deben vincularse en igualdad: No habrá al fin vencedores ni vencidos, sino simplemente hombres y mujeres que viven en comunión, en un *nosotros* de paz. De esa forma podrá superarse la dialéctica de oposición y Dios será unidad perfecta.

Hegel trasciende así un esquema gnóstico-platónico que distinguía dos niveles (*arriba* Dios, *abajo* mundo; fuera dolor, al interior calma absoluta), pues no hay arriba y abajo, sino reconciliación conseguida por la lucha. Una paz que se hubiera logrado sin guerra, una quietud sin dolor, antes de tiempo, sería imposición ideológica, evasión espiritualista. La misma oposición (de Dios, de las conciencias) conduce a la paz y síntesis final, sin vencedores ni vencidos, al final de la historia.

El proceso de la historia ha sido tiempo de escisión: Gozo parcial de los triunfadores (que se mantienen oprimiendo), sumisión de los esclavos. No podían reconocerse unos a otros, ni relacionarse en transparencia, como iguales. Pues bien, desde esa carencia mutua, sobre el dolor de los perdedores, ha ido avanzando la historia hasta el momento actual, sacralizando, con la ayuda de un Dios poderoso, el poder de los señores. Pues bien, Hegel suponía que estaba llegando (hacia el año 1800) la reconciliación, el cumplimiento de la historia, de manera que todos podrían reconocerse pronto, al fin, en libertad, dejando que se exprese por ellos lo divino, superando la conciencia desdichada y dividida, de amo-esclavo, y alcanzando el *Quiliasmo* o cumplimiento de la historia.

De esa forma, él ha interpretado e integrado el cristianismo en su sistema filosófico, dando un contenido teológico más trágico y realista al esquema kantiano de la sociabilidad insaciable. Así ha elaborado una teodicea de la historia en la que el Dios total (entendido como Espíritu) se identifica con el despliegue de la Idea, interpretada de forma trinitaria, en la línea de Joaquín de Fiore. El tiempo del Padre estaría vinculado a la visión del Dios sublime, separado del mundo. El del Hijo expresaría la escisión entre inmanencia y trascendencia (Jesús separado de Dios). El del Espíritu sería la reconciliación donde culmina la historia y se pacifica la palabra conflictiva de Dios, que es la humanidad: Lo que el cristianismo dijo de forma simbólica se expresa como idea por la filosofía y como política por la Revolución francesa (y por el Estado de Prusia-Alemania, que sería al fin la expresión perfecta de la razón).

Hegel estaba convencido de que su filosofía era el comienzo del fin de la historia: Se ha cumplido en su sistema (en Occidente) lo que habían anunciado

griegos y cristianos. De esa forma asume y ratifica la *historia del cristianismo*, religión absoluta donde habían culminado las restantes experiencias sacrales de la humanidad. Al mismo tiempo, él lleva hasta su pleno despliegue *los caminos anteriores de la filosofía*, suponiendo que su sistema conserva y asume las aportaciones de todas las culturas: no podrá surgir ya un nuevo y más alto pensamiento global; la idea divina (el absoluto) ha llegado a la meta y se expresa a través de la filosofía.

En esa línea, como he dicho, Hegel se sintió vinculado, al menos por un tiempo, *al Estado de Prusia*, donde a su entender se iniciaba la reconciliación final de la humanidad en línea política; en esa línea llegará muy pronto la unidad social y cultural de todos los hombres de la tierra. De esa forma, Hegel quiere asumir en su historia las historias parciales de todos los pueblos y grupos del mundo, pero lo hace en perspectiva occidental y desde una revolución violenta (la francesa), con un Estado impositivo (el prusiano), donde a su juicio se expresa la dinámica del cristianismo.

En el centro de su visión, Hegel no ha puesto el Primer Motor cósmico de Aristóteles, ni el Bien eterno de Platón o el Abismo y Pléroma de algunos sistemas gnósticos, sino a un Dios racional, que se identifica con el despliegue enfrentado de la humanidad, un Dios que asume las contradicciones de la historia, pues ellas tienden (en Dios y con Dios, que es plenitud de toda realidad), hacia una reconciliación definitiva.

Hegel se siente especialmente vinculado al Dios cristiano, de manera que presenta su filosofía como reflexión sobre la encarnación y trinidad: todo lo que existe es movimiento vital que se disocia (antítesis: Padre-Hijo), para superar la disociación (Espíritu), en dialéctica divina. De esa forma asume elementos de la *Encarnación* del Hijo de Dios y del *pentecostés* histórico del Espíritu Santo); pero corre el riesgo de negar la gratuidad y el don de Dios en la historia. Por haber planteado esos temas, relacionándolos con Jesús, y por la riqueza de sus aplicaciones religiosas e históricas, políticas y filosóficas, el pensamiento de Hegel ha sido y sigue siendo (con el de ↗ Kant) un punto de referencia obligado para la teodicea cristiana posterior.

4. *Riesgos y limitaciones*

Hegel representa un momento importante del pensamiento cristiano, pero tiene sus limitaciones, pues su forma de entender la razón nos parece hipertrófica. Ciertamente, él ha valorado otros momentos de la realidad, pero de tal forma ha destacado la razón (un *logos* dialéctico, que avanza por oposiciones), que devalúa aquello que a su juicio no sea racional. Eso le lleva a mutilar al ser humano, ignorando el poder del sentimiento, el amor (que él mismo había resaltado en sus escritos juveniles) y la gracia. Ciertamente, la razón es importante y conflictiva y avanza por oposiciones. Pero no todo en el hombre es razón ni toda razón es dialéctica de opuestos: Hay otras dimensiones y valores de tipo social y material, afectivo y religioso. Hegel tiende a identificar a Dios con la historia, pero de hecho corre el riesgo de negar la historia concreta (al entenderla como idea) y de rechazar a Dios en cuanto tal (al identificarle con el despliegue racional de la humanidad). Hegel habla de un *Viernes Santo especulativo* (marcado por la cruz del dolor intradivino), pero tiende a olvidar el *Viernes Santo histórico* de Jesús y de los hombres que sufren de hecho, expulsados, negados, aplastados por las opresiones del sistema. La conflictividad teórica de Dios (que se divide y escinde) le importa más que el dolor de los crucificados concretos.

Hegel quiere conocerlo y explicarlo todo, suponiendo que el proceso de la Idea (que engloba lo humano y lo divino) culmina y se realiza en su sistema filosófico (y en el desarrollo social de Occidente). Tiende así a pensar que ha comprendido la realidad en su conjunto, que ha cosechado la riqueza de la historia, una mies que madura y se completa en su sistema. De esa forma interpreta su pensamiento como palabra de Dios, de manera que él mismo aparece como un *Cristo especulativo:* un Mesías racional que comprende y resuelve en su sistema los problemas de los hombres. Su filosofía sería el evangelio de la razón ilustrada. La mayor dificultad de Hegel acaba siendo, a mi entender, su forma de *divinizar la violencia,* que proviene de su visión de la historia como proceso conflictivo, lucha de tesis y antítesis, amo y esclavo, de manera que sólo así, por lucha, puede lograrse la reconciliación. Ciertamente, este esquema nos

permite superar un tipo de evasión platónica que había dominado en cierto cristianismo de Occidente, pero acaba siendo unilateral y peligroso: Encierra la historia en un odre de violencia, que se mantiene y sanciona en la síntesis final, conseguida por talión.

Quien con violencia empieza con violencia acaba, como sabe el evangelio. De esa forma construye un sistema donde todo encuentra un lugar, menos la gracia o la palabra del perdón (cf. Mt 26,52). La lucha de la historia sólo puede superarse allí donde se acoge y cultiva un poder de gratuidad más alto, que desborda el sistema y sus contraposiciones, conforme a las palabras de Jesús (¡no juzguéis!: Mt 7,1) y a la experiencia de perdón de la pascua. Ésta es la aportación más importante de Jesús, que Hegel con su panlogismo no valora.

5. *Herederos de Hegel*

Como he dicho, Hegel no ha sido directamente un teólogo, pero su pensamiento ha influido de forma poderosa en la teología posterior, tanto en los protestantes como en los católicos. Así se puede hablar de una «derecha» hegeliana, formada por filósofos y teólogos que han interpretado su pensamiento dentro de los cauces básicos de la tradición cristiana. Pero ha existido también una «izquierda» hegeliana, en la que destacan hombres como ↗ Feuerbach y Marx, que han entendido su pensamiento de una forma atea, aplicándolo a la vida social. De todas formas, el influjo de Hegel no puede reducirse a esa izquierda y derecha, pues él ha influido de un modo general en todo el desarrollo posterior de la teología, especialmente en los temas de la encarnación de Dios (como ha mostrado H. ↗ Küng) y de la Trinidad (como ha puesto de relieve ↗ Pannenberg). Por eso, más que de unos herederos directos de Hegel (como podrían ser ↗ Strauss, Bauer y Baur), tenemos que hablar de una atmósfera hegeliana (o antihegeliana) que ha marcado gran parte del pensamiento cristiano de los siglos XIX y XX.

BIBL. Cómoda edición alemana de las obras de Hegel en: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Fráncfort 1970). En castellano, hay diversas traducciones en FCE (México) y en Alianza (Madrid). Sobre Hegel, cf. M. Álvarez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca 1978); G. Lukács, *El joven Hegel* (Barcelona 1978); J. M. Ripalda: *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G. W. G. Hegel* (Madrid 1978); R. Valls, *Del Yo al Nosotros* (Barcelona 1971). Desde una perspectiva cristiana, cf. E. Brito, *La Christologie de Hegel* (París 1982); P. Coda, *Il Negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel* (Roma 1987); H. Küng, *Encarnación de Dios* (Barcelona 1970).

HEIDEGGER, Martin (1889-1976)

Filósofo alemán, de origen católico; fue en su juventud novicio jesuita y estudió Filosofía y Teología Escolástica. Más adelante, abandonó el pensamiento confesional cristiano, al menos en su forma explícita, para elaborar una filosofía desligada de toda religión positiva, recuperando la búsqueda del ser, tal como se había formulado en el principio de la historia filosófica griega.

1. *Un fuerte camino*

Heidegger ha sido uno de los analistas fundamentales de la historia de Occidente, y ha querido recuperar el pensamiento de los grandes poetas y testigos de la cultura alemana, como ↗ Höldelin y Nietzsche. La misma dinámica de su pensamiento puede haberle conducido a un primer entendimiento con el sistema nazi (en su etapa de rector de la Universidad de Friburgo, en los años 1933-1934), que después parece haber abandonado. Sus relaciones con el cristianismo han sigo ambiguas, pero ha influido de un modo poderoso en dos de los grandes teólogos critianos del siglo XX: en su primera etapa, él colaboró con R. ↗ Bultmann; y después ha sido uno de los inspiradores del pensamiento filosófico-teológico de K. ↗ Rahner.

Heidegger proviene de la escolástica católica, pero quiere superar el riesgo de cosificación que a su juicio está en el fondo de ella, cuando identifica de algún modo a los entes con el ser y al ser con Dios (entendido como el ente supremo). Él proviene también de la filosofía neokantiana, pero quiere superar el riesgo de racionalización, que domina en ella y que encierra al ser humano en lo que hace (y en su propia construcción social). En la línea de la vieja escolástica avanzan, a su juicio, las ciencias que sitúan al hombre en el plano de los *entes (die Seiende),* lo mismo que la ontología filosófica occidental, que ha terminado interpretando a

Dios (y al ser humano) como un ente. En contra de eso, partiendo de la fenomenología de Husserl, Heidegger ha elaborado una intensa analítica existencial que permite descubrir al ser humano como *Da-Sein* (Ser-ahí), revelación y/o patencia del *Ser (das Sein)*.

En su primera gran obra (*Sein und Zeit*, 1927; versión cast. *Ser y Tiempo*, México 1951), Heidegger supone que el ser humano se encuentra arrojado sobre el mundo, dominado por la angustia y condenado a muerte, teniendo que mantenerse erguido ante ella; no está anclado por comportamiento (acción) o por verdad (conocimiento) en lo absoluto de Dios, sino que está llamado a tomar una decisión que le permita vivir en autenticidad, ante y desde el Ser, como una especie de vigía y pastor del mismo Ser, pero no a través de su pensamiento (en forma abstracta, idealista), sino por su misma vida, que él entiende como epifanía o exégesis del Ser.

En su última etapa ha desarrollado un tipo de ontología metafísica que quiere recuperar el sentido del Ser, que estaría en el fondo del pensamiento de los presocráticos griegos, pero no todos sus intérpretes están de acuerdo en la interpretación de su pensamiento. Algunos identifican el Ser con el Dios de la tradición judeocristiana, pero otros niegan esa identificación. En esa línea, su pensamiento se encuentra abierto a diversas interpretaciones teológicas.

2. *Un hombre importante para el pensamiento cristiano*

El pensamiento de Heidegger parece ambiguo (no ha quedado clara su vinculación con el nazismo) y sus afirmaciones sobre el cristianismo resultan demasiado crípticas como para deducir de ellas unas conclusiones claras. Sin embargo, él ha influido y sigue influyendo en los teólogos, de manera que su obra, especialmente la primera *(Ser y tiempo)*, sigue siendo fuente de inspiración para muchos teólogos, que distinguen con su ayuda las dos formas de entender la realidad histórica. a) *La historia (Historie)* evoca el decurso externo de los hechos, tal como suceden en el tiempo cronológico del cosmos, conforme al decurso de generaciones de este mundo. Posiblemente, a este nivel, ella carece de sentido: los hechos pasan, suceden y se pierden, en un ritmo dominado finalmente por la muerte. Heidegger no puede asumir en este plano las visiones de Hegel o de Marx. Tampoco acepta la posible utopía temporal del cristianismo como proceso de salvación dirigido hacia una meta del Reino. b) *La historicidad (Geschichte)*, en cambio, alude al carácter propio (temporal) del ser humano, llamado a realizarse y decidirse de manera auténtica, superando la fijación del pasado que le determina de manera objetiva, y asumiendo la tragedia de la muerte, como experiencia del Ser. Entendida así, la historicidad no pertenece al orden exterior de la sociedad o de los pueblos, sino a la propia realidad de cada ser humano. No hay «historia universal», ni siquiera puede hablarse de «historias parciales», sino de historicidad de cada uno de los individuos. Sólo aquí, en la decisión del aquel que, asumiendo su angustia por (ante) la muerte, vive en autenticidad tiene sentido la existencia.

Esta diferencia de historia e historicidad ha influido, de un modo o de otro, en una parte considerable del pensamiento teológico de mediados del siglo XX (sobre todo en ↗ Bultmann y Rahner), especialmente en el plano de la antropología. Así se ha podido hablar de un cristianismo existencial, centrado en el proceso de realización del ser humano, sin apertura a la historia en cuanto tal. Profundizando en esa línea, el «segundo Heidegger» ha puesto de relieve la «diferencia ontológica», destacando la importancia del Ser como Presencia que no puede nunca objetivarse, es decir, expresarse o concretarse como un Ente. Ciertamente, Heidegger afirma que el Ser no se identifica con Dios o con los dioses de la tradición religiosa, pero resulta difícil negar su carácter sacral e incluso religioso. Ciertamente, el Ser de Heidegger no es el Dios de la revelación cristiana (en contra de una línea de interpretación que puede hallarse en ↗ Rahner), pero podemos y debemos entenderlo como fondo en que puede expresarse lo divino. En la línea del Ser, la filosofía de Heidegger tiene, al menos, una frontera o dirección teologal. En esa perspectiva, resulta significativo el hecho de que los posmodernos cristianos como ↗ Vattimo sigan apelando en sus formulaciones a Heidegger.

BIBL. La referencia a las obras de Heidegger y su vinculación con el cristianismo resulta inabarcable. Yo mismo mostré hace tiempo su

importancia para la teología en mi tesis doctoral: *Exégesis y filosofía. El pensamiento de Bultmann y Cullmann* (Madrid 1972). Entre los trabajos sobre Heidegger y el cristianismo, cf. J. A. Estrada, *Dios en las Tradiciones Filosóficas I,* Trotta, Madrid 1994, 141-168.

HEILER, Friedrich (1892-1967)

Teólogo protestante alemán, de origen católico, pero convertido al luteranismo en 1919 (y consagrado obispo el año 1930). Se esforzó en vincular la dogmática del catolicismo y la religiosidad protestante y formó parte de la Alta Iglesia Luterana de Alemania. Tuvo que dejar la universidad por oponerse al nazismo. Tras el fin de la guerra del 1939-1945, enseñó en Marburgo y después en Múnich y fue uno de los pioneros del diálogo entre las religiones.

BIBL. Entre sus obras destaca *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung,* Múnich 1918 (La oración, una investigación histórico-religiosa y de psicología religiosa). El mismo Heiler preparó una edición francesa y otra inglesa de este libro, que se ha convertido en un clásico de la historia de las religiones y del pensamiento cristiano. Cf. también *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung* (Múnich 1923); *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart* (Stuttgart 1959).

HEITMÜLLER, Wilhelm (1869-1926)

Teólogo protestante alemán, de la Escuela de la historia de las religiones. Estudió de un modo especial el origen y sentido de los sacramentos cristianos (bautismo, eucaristía) desde el trasfondo religioso del Antiguo Oriente, entendiéndolos en perspectiva helenista, no judía, y destacando también el carácter mistérico del cristianismo de Pablo y de las comunidades helenistas. A su juicio, las primitivas comunidades helenistas, interesadas por el mito de Cristo, más que por su historia, fueron las verdaderas creadoras del cristianismo. Eso significaría que el cristianismo es más helenista que judío, está más vinculado a los cultos populares del entorno religioso pagano que al mensaje profético y apocalíptico de Jesús. Fue maestro y amigo de ↗ Bultmann, a quien inició en la interpretación de la experiencia religiosa. Fue profesor de la Universidad de Gotinga (1902), de Marburgo (1908) y finalmente de Bonn (1920) y de Tubinga (1924), y editor de la revista *Theologische Rundschau*.

BIBL. *Im Namen Jesu: eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Neuen Testament, speziell zur altchristlichen Taufe* (Gotinga 1903); *Taufe und Abendmahl bei Paulus* (Gotinga 1903); *Taufe und Abendmahl im Urchristentum* (Gotinga 1911).

HELMINIAK, Daniel A. (n. 1942)

Teólogo católico norteamericano, de origen polaco, especializado en temas de psicología y moral, autor de una obra básica titulada *What the Bible Really Says about Homosexuality* (San Francisco 1994; versión cast. *Lo que la Biblia dice realmente sobre la homosexualidad*, Madrid 2003), donde plantea el tema de la homosexualidad desde una perspectiva antropológica, moral y eclesial, mostrando que en la Biblia no existe una condena de la homosexualidad como tal, sino que los textos que hablan de ella y parecen condenarla (de Levítico a Romanos) se sitúan de hecho en otra perspectiva sacral y social. Estudió en el seminario de Pittsburg (Penn), en la Universidad Gregoriana de Roma y en las de Boston y Austin (Texas). Ha sido durante veintiocho años sacerdote católico, pertenece al colectivo Dignity USA y al consejo director de *White Crane,* una revista de cultura gay. De 1975 a 1978 ha sido asistente de ↗ Lonergan en el Boston College. Partiendo de la antropología trascendental de Lonergan, ha elaborado una teología moral y una espiritualidad personalista, abierta al encuentro con Dios, desde la experiencia de una apertura madura y responsable hacia los demás, en un plano de maduración personal. Desde esa base ha podido poner de relieve las diferencias y las vinculaciones entre la espiritualidad de las religiones monoteístas (cristianismo, islam y judaísmo) y la de las religiones orientales, partiendo de las potencialidades humanas, en una perspectiva en la que integra los elementos básicos de la naturaleza con los de la gracia cristiana.

BIBL. Cf. también *The Same Jesus: A Contemporary Christology* (Loyola-Chicago 1986): un texto escolar de cristología en el que pone de relieve el carácter básicamente humano del Jesús divino. *Spiritual Development: An Interdisciplinary Study* (Loyola-Chicago 1987; *The Human Core of Spirituality: Mind as Psyche and Spirit* I-II (Nueva York 1996); es un estudio de antropología cristiana donde, partiendo de la filosofía de Lonergan, destaca la importancia de la sexualidad en el proceso de integración humana. En esa línea se sitúan

sus libros siguientes (*Religion and the Human Sciences: An Approach via Spirituality*, Nueva York 1998, y *Sex and the Sacred: Gay Identity and Spiritual Growth*, Haworth 2006), en los que sitúa el tema de la homosexualidad en un contexto global de realización humana en el amor, criticando algunas apreciaciones del magisterio vaticano sobre el tema. Sus dos últimas obras (*The Transcended Christian: Spiritual Lessons for the Twenty-first Century*, Nueva York 2007, y *Spirituality for Our Global Community: Beyond Traditional Religion to a World at Peace*, Lanham MD 2008) quieren ofrecer las bases de una espiritualidad básicamente humana, en la que pueden englobarse diversas tradiciones religiosas, desde una perspectiva de apertura y comunión para todos los hombres y mujeres, por encima de las divisiones y violencias actuales.
WEB: http://www.visionofdaniel.net/

HENGEL, Martin (1926-2009)

Historiador y teólogo alemán, de tradición protestante. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Tubinga y se ha especializado en la historia judía y helenista del intertestamento (del s. II a.C. al II d.C.). Sus trabajos sobre el judaísmo y el helenismo (*Judentum und Hellenismus Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus* I-II, Tubinga 1968) son ya clásicos. A su juicio, el judaísmo y el helenismo se habían fecundado antes del surgimiento de la Iglesia primitiva, de manera que los dos primeros grupos de seguidores de Jesús (judeocristianos y heleno-cristianos) no pueden oponerse de manera radical. Por otra parte, los elementos fundamentales de lo que será el cristianismo están presentes de algún modo desde el comienzo de la Iglesia, de manera que el cristianismo no ha de entenderse como un simple producto de una evolución que podría explicarse por mecanismos normales, en plano de cambio racional (desde el judaísmo o desde el helenismo), sino que es la expresión y consecuencia de una mutación mesiánico-teológica que se funda en el impacto de la vida y pascua de Jesús.

En su obra *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religion judeo-helenística* (Salamanca 1979, original alemán de 1975), Hengel parece haber demostrado el sentido apocalíptico y la función trascendente de Jesús como Hijo de Dios en la teología cristiana primitiva. La terminología y función de Jesús como Hijo de Dios no depende sin más del helenismo, sino que proviene de las especulaciones del judaísmo tardío sobre un mediador o revelador celeste de Dios, que podía revestir diversas formas, alcanzando un tipo de autonomía interna frente a Dios. Pues bien, avanzando en esa línea, a partir del impacto de la vida y pascua de Jesús, sus seguidores han podido presentarle como Hijo de Dios. En ese contexto debemos añadir que, para los cristianos más antiguos, el Hijo de Dios no es un intermediario distinto de Dios, sino el mismo Dios hecho presente en la historia de los hombres. Desde esa base, Hengel ha puesto de relieve la rapidez con que ha surgido la primera teología cristiana, que se encontraba ya básicamente definida en los dos primeros años de la historia cristiana (entre el 30 y el 32 d.C.), antes de la «conversión» de Pablo, que no puede ya aparecer como creador del cristianismo, sino como alguien que ha recibido y acogido un tipo de experiencia cristiana ya bien definida y estructurada.

BIBL. Cf. también *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (Leiden 1961); *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit* (Stuttgart 1976); *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult. Im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (Tubinga 1991); *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels* (Tubinga 1998); *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien* (Tubinga 2006). Entre las traducciones al castellano, cf. también *Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo: aspectos de una historia social de la Iglesia antigua* (Bilbao 1983); *Seguimiento y carisma: la radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander 1981).

HENRY, Michel (1922-2002)

Escritor y pensador católico francés, nacido en Vietnam, hijo de un oficial de la armada francesa. Ha sido quizá el más fecundo de los filósofos creyentes franceses de finales del siglo XX. Su obra muestra una sorprendente solidez. Muchos le toman como el ejemplo más significativo de filósofo católico, es decir, universal de finales del siglo II, comprometido con la historia de libertad de los hombres, a través de una reflexión enraizada en los grandes temas de la modernidad, desde una perspectiva cristiana.

1. *Compromiso personal, antiutopía*

Su preocupación religiosa ha tenido desde el principio un elemento metafísico (ético) y otro social, como muestran dos de sus trabajos antiguos. El primero se titulaba «Le bonheur chez Spinoza», *Revue d'histoire de la Philosophie,* 39-41 (1944-1946) 67-100, 187-225, y quería destacar el sentido divino de la felicidad humana. El segundo, bastante posterior, era una novela (*L'Amour les yeux ferméés*, París 1976) que desarrollaba en clave literaria, el símbolo de la Ciudad-Cultura de Occidente que se destruye a sí misma. El protagonista de esa novela es la *Ciudad Total (Alianhova),* el Sistema-Estado perfecto que parece haber resuelto los problemas económicos y sociales de la humanidad, la utopía ya cumplida que habían buscado pensadores como ↗ Moro y Campanella. Pero en un momento dado esa Ciudad Utopía se deteriora y, sin causas materiales (no hay hambre) o militares (no hay guerra exterior), empieza a deshacerse por dentro, como si un cáncer devorara sus órganos vitales: quiebra el amor, falla la cultura del respeto mutuo, la aceptación de los débiles, el gozo de la belleza. En ese contexto, los gérmenes de la enfermedad aparecen vinculados a teorías invertidas (Freud = Duerf; Nietzsche = Niets) y, de esa forma, la gran utopía de la modernidad se destruye a sí misma, como un Saturno que devora a sus hijos.

La descomposición avanza siguiendo el modelo de las revoluciones clásicas (francesa, soviética...) y la Utopía estalla, como bomba inmensa accionada por la Bestia apocalíptica. Muchos mueren. Otros escapan sin cambiar, llevando los gérmenes de la muerte interior, de manera que se puede suponer que van a construir una ciudad más perversa todavía donde se mezclan instinto animal y dictadura plena, la perfecta antiutopía. Sólo *una pareja de amor* puede librarse (como el Cordero y la Novia de Ap 21-22), llevando la semilla de un mundo en paz nueva, animados por los grandes ideales cristianos de la vida, como Adán-Eva de una nueva aventura humana.

Esos temas (vinculados a la búsqueda de un Dios cristiano que nos capacite para superar la barbarie) han ido definiendo la obra de Michel Henry, en cuya base hallamos dos grandes trabajos de tipo fenomenológico: *L'Essence de la manifestation*, I-II, París 1963; *Philosophie et phénoménologie du corps* (París 1965). En ese contexto resulta esencial su relectura de Marx, a quien valora de un modo extraordinario por haber descubierto y destacado el valor humano del trabajo, que había sido cosificado y fetichizado como mercancía. Ciertamente, el marxismo posterior ha sido destructor, pero el capitalismo triunfante lleva en sí la negación del ser humano, como han ido señalando de manera ejemplar sus trabajos posteriores: *Marx. Une Philosophie de la réalité*; *Une Philosophie de l'économie* 1-2 (París 1976); *La Barbarie* (París 1987); *Phénoménologie matérielle* (París 1990; versión cast. *Fenomenología material,* Madrid 2009); *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe* (París 1990). Su interés por la verdad del ser humano le ha llevado a ocuparse especialmente de los problemas que están en el fondo de la obra de Nietzsche y Freud. En este contexto se inscribe su *Généalogie de la psychanalyse. Le Commencement perdu* (París 1985). Pues bien, todos esos trabajos (incluidas otras obras literarias: *Le Fils du roi*, París 1981; *Le Cadavre indiscret*, París 1996) culminan en *Yo soy la verdad. Para una filosofía del cristianismo* (Salamanca 2001; texto francés: *C'est moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme,* París 1996).

2. *Yo soy la verdad*

Es un libro sorprendente, que puede situarse en la línea de los mejores filósofos judíos (M. Buber, F. Rosenzweig o E. Lévinas), que han elaborado su pensamiento desde los presupuestos de la historia y religión israelita. En esa misma perspectiva podríamos citar algunos pensadores cristianos de tradición ortodoxa (V. ↗ Soloviev, S. Boulgakov). Pero no hay, que sepamos, ningún pensador católico que haya realizado un esfuerzo reflexivo semejante. Los trabajos, por otra parte meritorios, de G. ↗ Marcel, E. Mounier o X. Zubiri no habían penetrado en la identidad del cristianismo, para expresarla de un modo filosófico. Algo en esa línea es lo que ha querido hacer, desde una perspectiva sociológico-religiosa, R. ↗ Girard, pero sin atreverse a repensar filosóficamente las claves de la identidad cristiana (católica), como ha hecho M. Henry de un modo abrupto e inquietante, tomando como base el evangelio de Juan.

a) *Éste es un libro abrupto,* sobre todo para un lector que no tenga en cuenta la trayectoria de Henry como filósofo y literato. En un primer momento se puede pensar que se trata de un ensayo fácil, desprovisto de rigor, propio de un aficionado, más que de un profesional en la cumbre de su magisterio. Bruscamente empieza Henry su «lectura» de la verdad del cristianismo, a partir del evangelio de Juan, donde se expresa el despliegue de la Vida (Dios), que se revela de manera plena en el Cristo (su Archi-Hijo), abriéndose por él a todos los humanos, sus hijos. Pero pronto descubrimos que en ese comienzo hay todo un camino nuevo de pensamiento creador. Frente al *orden mundano,* que es propio de la ciencia, que convierte todo lo que existe en un objeto exterior, condenado al paso del tiempo y de la muerte, sitúa Michel la *verdad del cristianismo,* que es el despliegue de la Vida, que se expresa sin disociación ni dualidad (sin objetivismo posible) en cada uno de los creyentes que la aceptan. Desde esa perspectiva ha podido leer la historia del pensamiento y de la ciencia moderna como proceso de «pérdida de la vida». No hay analogía entre ser y gracia, entre tiempo del mundo y vida de Dios; no hay gradación entre naturaleza y don de Dios, entre filosofía y revelación, sino una ruptura abrupta, con el despliegue radical de la Vida de Dios en la Ipseidad del Cristo. Hay que superar (abandonar) el mundo, para encontrar así la Vida, en una perspectiva que a veces suena a ↗ gnosis.

b) *Éste es un libro inquietante,* en el sentido fuerte del término, porque nos sitúa ante la exigencia de superar todo el orden antiguo de la realidad. No niega en su nivel el valor de la ciencia (física, biología, psicología); pero afirma que ella no conoce la verdad, ni respeta la vida del hombre como tal, sino que le encierra en un cofre de muerte. Sus tesis recuerdan algunas de las afirmaciones más inquietantes de M. Weber, cuando evocaba los riesgos del sistema, y pueden situarse en el trasfondo del «olvido del ser», de que hablaba Heidegger. Pero Henry es más radical que Heidegger y afirma que el mismo «ser» cae bajo la condena del mundo, pues pertenece también al plano de la muerte. Sus afirmaciones pueden compararse en algún momento a las de P. Sloterdijk, por su condena del humanismo occidental moderno; pero, allí donde Sloterdijk acaba buscando un nuevo tipo de «doma» o adiestramiento para los animales del parque humano, Henry ha querido iluminar la vida de los hombres en la Vida de Dios. Lo más cercano a su intento son, a mi juicio, algunas páginas de la antigua gnosis cristiana, que pueden también derivarse del evangelio de Juan. Sin embargo, la gnosis acaba siendo evasiva, contraria a la carne, mientras Henry ha podido mostrarse radicalmente cercano a la carne de la humanidad, defensor de la vida de los pobres y excluidos del sistema, por encima de toda operación ideológica del sistema.

3. *Encarnación*

El último gran libro de M. Henry se titula *Encarnación. Una filosofía de la carne* (Salamanca 2001; *Incarnation. Une philosophie de la chair,* París 2000), al que ha seguido, de manera casi póstuma, *Palabras de Cristo* (Salamanca 2004; *Paroles du Christ*, París 2002). A su juicio, el cristianismo constituye el punto de partida y centro de una verdadera filosofía de la carne, que él ha elaborado en tres momentos.

a) En un plano más metodológico, Henry asume como guía de su pensamiento el gran *giro* de Husserl, que, a principios del siglo XX, quiso liberarnos del mundo de ideas y valores aparentemente superiores donde estábamos inmersos (especialmente en clave hegeliana o neokantiana) para llevarnos de nuevo *a las mismas cosas*. De esa forma cultivó el *método fenomenológico,* que nos permite situarnos de forma directa ante el *aparecer* de la realidad concreta, superando así un tipo de platonismo, que había sustituido esas cosas por ideas. Frente al ser se eleva, por tanto, la presencia de la realidad; frente al entendimiento abstracto, el sentido (los sentidos). Pero, a juicio de Henry, Husserl no pudo culminar su tarea, ni realizar su proyecto, pues acabó prendido en un modelo de «nueva idealidad», de tipo intencional, es decir, cognoscitivo: más que la cosa en cuanto tal le acabó importando el sentido de la cosa para la mente humana.

b) Más valioso ha sido, según M. Henry, el intento de M. ↗ Heidegger, que ofreció en *Ser y Tiempo* una preciosa analítica de la existencia humana, liberada de todo idealismo. Pero tampoco su postura resulta convincente, pues

termina convirtiendo al hombre en un ser-en-el-mundo, de tal forma que entiende su vida desde un tipo de realidad exterior que, al fin, le abandona en manos de la objetividad cósmica; el hombre carece, según eso, de identidad, de una fuente o raíz propia que le permita mantenerse en su propia diferencia.

c) Desde esa base, y para superar a Heidegger, Henry apela de un modo nuevo al dualismo de Descartes, cuando distinguía entre hombre-pensamiento (definido por el *cogito*) y la *cosa-extensa* o materia (definida por la pura ciencia). Pero la ciencia moderna, elaborada a partir del método de Galileo-Descartes, ha terminado olvidando aquel dualismo y de esa forma ha destruido también al ser humano, como si fuera cosa externa, convirtiéndole en objeto de un análisis de tipo objetivista; le ha privado de su interioridad personal, le ha hecho pura cosa mensurable. Pues bien, volviendo a la base de la dualidad cartesiana, y para llegar a su raíz, Henry quiere ofrecer la verdadera *fenomenología del hombre real,* que es carne viva y no puro pensamiento separado del mundo. Por eso ha fundamentado su filosofía en una especie de *cogito de la carne,* que puede formularse así: *siento luego soy*. Este «siento» (me siento) de la carne no es objetividad ni pensamiento abstracto, sino que me define como realidad viviente, distinta de todas las otras realidades, que son cuerpo (tienen cuerpo), pero no son carne.

Para elaborar la *fenomenología* o despliegue-revelación del ser humano como carne, Henry ha partido del texto revelador de Jn 1,14: «la Palabra se hizo carne». Ella retrata en su verdad al hombre, que habita ciertamente en el mundo (como sabe Heidegger y como supone masivamente la ciencia), pero no es mundo, sino Palabra de Dios que vive en dimensión de finitud. Desde esa base ha elaborado Henry una preciosa analítica del hombre como carne, como Palabra hecha Deseo y Sufrimiento, en la línea de la gran filosofía antiidealista (↗ Schopenhauer, Nietzsche), llevada hasta sus últimas consecuencias. Para Schopenhauer la vida era pura inconsciencia, no se podía llegar hasta ella misma, no se poseía. Por su parte, Nietzsche la termina interpretando como voluntad de poder que se identifica con el mismo mundo. En contra de eso, Henry identifica la Vida con Dios que viene a Sí mismo, como primer Viviente (que es el Verbo/Hijo). De esa forma interpreta la vida en clave teológica, pero desde una perspectiva de *fenomenología,* es decir, de manifestación originaria.

La Vida se manifiesta al darse a Sí misma en el Primer viviente (el Logos-Hijo), de manera que podemos afirmar que en el principio era la Palabra, es decir, la manifestación fundante, y que ella supone una dualidad originaria (Padre e Hijo, revelación de sí y venida a sí mismo). Dando un paso más, Henry afirma que la Palabra de esa Vida se ha hecho *Carne* que se despliega en el mundo, pero que no es simple mundo, sino Vida recibida, compartida, regalada. Eso le permite interpretar todo lo que existe en claves de *trinidad* (don originario de vida, dualidad fundante) y *encarnación* (despliegue humano de esa vida).

Desde esa base, Henry ha podido realizar un denso análisis de la comunicación y el amor, en términos de *carnalidad concreta.* Resulta sobrecogedora su visión de la sexualidad objetivada (para la que el sexo y la vida es puro objeto, búsqueda imposible del otro, que nunca puede alcanzarse). Pero más sobrecogedora resulta todavía su forma de aceptar la vida que es buena en sí, sin necesidad de algún «por qué», y su manera de entender el amor en claves de intercomunicación de Vida.

Lógicamente, a su juicio, Dios se identifica con la misma Vida humana en su raíz, revelándose en el mundo, pero siendo siempre más que mundo. El evangelio identifica esa Vida radical con el Padre de Jesús, que se hace y es Padre de todos los humanos, que no nacen de la carne-sangre (es decir, de la objetividad cósmica), sino del mismo Dios (cf. Jn 1,12-13), de manera que ellos son *Dios en la Carne,* lo mismo que Jesús (y con él). Esa Vida (Padre) que viene a Sí misma (Hijo) es siempre vida dual, encuentro del uno en el otro, de manera que ella nos permite descubrir el principio y sentido de la comunicación humana en la misma vida y en la carne de los hombres (en términos de amor y paternidad).

BIBL. Cf. también *Fenomenología de la vida* (Barcelona 1991); *La barbarie* (Madrid 1997); *Filosofía y fenomenología del cuerpo: ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (Salamanca 2007); *Genealogía del psicoanálisis* (Madrid 2002); *Ver lo invisible: acerca de Kandinsky* (Madrid 2008); *La felicidad de Spinoza* (Ciudad de México 2008).

Herder, Johann Gottfried von
(1744-1803)

Historiador, filósofo y teólogo alemán, de origen y formación protestante. Nació en Prusia, de una familia pietista, y se formó con un clérigo que le enseñó latín y griego. Después estudió Teología en Königsberg, asistiendo también a las clases de ↗ Kant, cuyo pensamiento le marcó para siempre. Posteriormente viajó por el norte de Europa hasta París, donde conoció a los grandes ilustrados, poniéndose después como administrativo y párroco, al servicio de varios señores y ciudades (sobre todo en Estrasburgo y Weimer). Herder entiende el despliegue de la humanidad como un camino que conduce hacia el pleno cumplimiento de los ideales superiores. Ésta es la tesis de su obra clave (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga-Leipzig 1784-1791; *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*), donde quiere demostrar que la naturaleza avanza a través de luchas y de antagonismos que conducen a su reconciliación final. También es importante su *Ensayo sobre el origen de la lengua* (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Berlín 1772), donde concibe el lenguaje como expresión y despliegue de la capacidad comunicativa de los hombres, en cuanto distintos de los animales.

Herder ha sido el pensador romántico por experiencia y así ha entendido al hombre como lenguaje y sentimiento, por encima de la pura racionalidad. En esa línea ha destacado la importancia del espíritu del pueblo *(Volksgeist)* como capacidad creadora que brota de la identidad de cada nación o cultura. Por un lado, es nacionalista (y de esa forma insiste en la necesidad de que se exprese el espíritu de cada pueblo, con su lengua y cultura). Pero, al mismo tiempo, es cosmopolita, porque piensa que todas las culturas deben vincularse y dialogar, enfrentarse y reconciliarse. Por un lado, es cristiano (un buen pastor protestante); pero, al mismo tiempo, quiere que cada religión se desarrolle con autonomía, de manera que es contrario a toda evangelización impuesta.

Bibl. Cf. también *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (Riga 1766-1767); *Von der Gabe der Sprachen am ersten christlichen Pfingstfest* (Riga 1794); *Von der Auferstehung als Glauben. Geschichte und Lehre* (Riga 1794); *Christliche Schriften* I-V (Riga 1796-1799); *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* (Leipzig 1799). En castellano, cf. *Antropología e historia* (Madrid 2002): *Escultura. Algunas observaciones sobre la forma y la figura a partir del sueño plástico de Pigmalión* (Valencia 2006); *Filosofía de la historia: para la educación de la humanidad* (Sevilla 2007).

Hermes, Georg (1775-1831)

Filósofo y teólogo católico alemán, profesor de la Universidad de Münster. Su trabajo básico *(Einleitung in die christkatholische Theologie)* proponía un tipo de enseñanza filosófico-racional que fue rechazada por la mayoría de los profesores de Münster. Pero el Arzobispo de Colonia le nombró Canónigo y pudo seguir enseñando en la Universidad de Bonn, ante muchos discípulos. Asumió como válido el método de la duda universal, de la que sólo se podía salir a través de una serie de demostraciones racionales, de manera que daba la impresión de que el motivo último de la fe era la prueba racional, no la autoridad de Dios. En esa línea, Hermes y sus discípulos fundaron una escuela teológica que, superando el criticismo de Kant, quería fundar los dogmas de un modo básicamente racional. Los principios de su doctrina fueron condenados, tras su muerte, por el papa Gregorio XVI (*Dum acerbísimas*, 1835), quien afirma que Hermes: «inventa una tenebrosa vía hacia todo género de errores en la duda positiva, como base de toda disquisición teológica, y en el principio, por él establecido, de que la razón es la norma principal y medio único por el que pueda el hombre alcanzar el conocimiento de las verdades sobrenaturales...» (DH 2738). También fue condenado por el papa Pío IX (*Qui pluribus*, 1846), quien refiriéndose a Hermes y a sus discípulos dice:

> «Ni es menor ciertamente la falacia, Venerables Hermanos, con que estos enemigos de la divina revelación, exaltando con sumas alabanzas el progreso humano, con atrevimiento de todo punto temerario y sacrílego querrían introducirlo en la religión católica, como si la religión misma no fuera obra de Dios, sino de los hombres o algún invento filosófico que pueda perfeccionarse por procedimientos humanos... Nuestra santísima religión no fue inventada por la razón humana, sino manifestada cle-

mentísimamente por Dios a los hombres y a cualquiera se le alcanza fácilmente que la religión misma toma toda su fuerza de la autoridad del mismo Dios que habla, y que no puede jamás ser guiada ni perfeccionada de la razón humana» (DH 2777).

HERRÁIZ, Maximiliano (n. 1936)

Teólogo católico español, de la Orden de los Carmelitas Descalzos, sacerdote desde el año 1960. Es doctor en Teología y especialista en santa Teresa y san Juan de la Cruz, profesor en la Facultad de Teología de Valencia y en el Centro internacional de especialización teresiano-sanjuanista en Ávila, del que fue el primer director. Ha enseñado también en diversos institutos teológicos y de espiritualidad de España y América, especialmente en el Desierto de las Palmas, de Castellón. Su producción escrita representa un constante esfuerzo por confrontar los temas clásicos de la espiritualidad cristiana con las instancias de la cultura y de la realidad social de la actualidad.

BIBL. Además de la edición de las *Obras de Santa Teresa* (Salamanca 2005) y de las de *San Juan de la Cruz* (Salamanca 2002), cf. *Introducción al Castillo interior de Teresa de Jesús* (Burgos 2001); *Introducción al Libro de la vida de Teresa de Jesús* (Burgos 2001); *A zaga de tu huella: estudios teresianos y sanjuanistas* (Burgos 2000); *La oración, experiencia liberadora: espiritualidad de la liberación y experiencia mística teresiana* (1989); *Santa Teresa, maestra de espirituales: esquema de estudio* (Madrid 1984); *La oración, historia de amistad* (Madrid 1981).

HERRMANN, Johann Wilhelm (1846-1922)

Teólogo protestante alemán, vinculado al idealismo moralista neokantiano, que presenta a Jesús como un guía espiritual de la humanidad, en la línea de la búsqueda interior y de la identificación del alma con lo divino. Enseñó en la Universidad de Halle y después en Marburgo. Su obra tuvo un gran influjo y él mismo fue inspirador y maestro de los nuevos teólogos dialécticos, como R. ↗ Bultmann y K. Barth, que superaron su mensaje, pero asumieron su inspiración teológica profunda: la experiencia del encuentro personal del creyente con Cristo, a quien miraban como expresión de la presencia íntima de Dios en el interior de la vida humana (como signo y fuente de moralidad). Conforme a su visión, el mensaje de Jesús y el sentido del reino de Dios se identifican con la hondura moral del ser humano. No hace falta que haya un Dios externo (separado de la vida humana), ni un revelador separado, de manera que el mismo Jesús histórico acaba siendo innecesario (o secundario). El evangelio ha de entenderse como una expresión mística de la hondura de la moralidad humana, expresada en el Cristo de la fe, no en la historia de Jesús.

BIBL. Sus obras más importantes fueron: *Der Verkehr des Christen mit Gott* (1886); *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit* (1879), *Ethik* (1901), *Christlich-protestantische Dogmatik* (1906).

HICK, John (n. 1922)

Filósofo y teólogo inglés, de origen protestante. Es la figura más representativa de una interpretación pluralista de las religiones. A su juicio, lo divino no se manifiesta nunca en sí mismo (de un modo objetivo), sino siempre a través de fenómenos humanos, es decir, de mediaciones históricas y de tradiciones culturales. Nos hallamos, a su juicio, ante un giro copernicano o cambio de paradigma: Antes se buscaba al Dios en sí, por encima de los hombres, que eran de algún modo sus siervos o esclavos, teniendo la obligación de escucharle y someterse a su mandato; ahora se estudia más a Dios desde la variedad y riqueza de la historia de los hombres. Por eso tiene que haber varias religiones, porque la realidad de lo divino se desvela siempre de diversas formas. No hay religión en general, sino una multitud de religiones. Por eso, al menos desde una perspectiva general, esas formulaciones religiosas han de interpretarse como formas distintas, pero auténticas, de experimentar a Dios. Eso significa que la relación con Dios puede ser auténtica y la misma [en sus diversas formas]; lo que cambia es sólo el entramado conceptual con que se presenta.

Para aclarar sus formulaciones, J. Hick apela al principio básico de la teoría del conocimiento, según el cual el mismo objeto de experiencia puede captarse de un modo correcto, pero de formas distintas. Sólo conocemos a través de lentes y filtros de tipo conceptual, social e histórico. Por eso, siendo único, Dios tiene que revelarse de maneras diferentes, de manera que no

existe ninguna experiencia religiosa que pueda colocarse por encima de las otras, tomándose a sí misma como «la verdad absoluta», por encima de las interpretaciones (es decir, de las culturas religiosas), como si no formara parte de la variedad de experiencias religiosas que se han dado en la historia y que siguen existiendo en la humanidad actual. Las religiones constituyen formas de mirar a Dios, de dejarse enriquecer por lo divino. Por eso son fundamentales y necesarias. Pero ninguna puede tomarse a sí misma como la única, rechazando a las demás, pues de esa forma se situaría fuera de la historia humana y fuera del diálogo entre los hombres. Eso significa que la fe se encuentra determinada en concreto por diversos factores históricos y sociales (culturales), que se expresan en las diversas tradiciones religiosas, que ofrecen a los creyentes sus conceptos y representaciones sacrales.

BIBL. *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion* (Londres 1973); *God Has Many Names* (Birmingham 1988); *Problems of Religious Pluralism* (Londres 1987); *An interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* (Londres 1989); *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions* (Londres 1988, en colaboración con P. ↗ Knitter).
WEB: www.johnhick.org.uk

HILARIO DE POITIERS (315-367)

Teólogo y obispo. Estaba casado, tenía una hija y fue elegido obispo de Poitiers. Se solidarizó con san ↗ Atanasio y fue desterrado (del 356 al 361), viviendo en oriente, donde conoció mejor las doctrinas teológicas en juego. A la vuelta del destierro siguió teniendo dificultades por su defensa de Nicea, hasta su muerte, pues en ese momento parecía triunfar la causa arriana. Escribió uno de los libros fundamentales de la teología de Occidente, titulado *De Trinitate,* donde estudia la naturaleza de Dios, la generación del Hijo y la existencia del Espíritu Santo. A su juicio, el Hijo se manifestó ya en el Antiguo Testamento (toda la revelación bíblica es un signo de su presencia). Utilizando como base el Evangelio de Juan proclamó y defendió la unidad del Hijo con el Padre. Hilario es uno de los Padres de la Iglesia más doctos y profundos de Occidente, de manera que en el aspecto especulativo puede compararse con el mismo san Agustín. A su juicio, Cristo es un ser totalmente deificado, de manera que sólo por estar unido plenamente a Dios puede ser salvador de los hombres.

BIBL. Para una visión de conjunto de su teología, cf. A. Fierro, *La gloria en S. Hilario* (Roma 1964); L. Ladaria, *La Trinidad en Hilario de Poitiers* (Madrid 1986).

HILDEGARDA DE BINGEN (1098-1179)

Escritora y teóloga mística benedictina de la Abadía de Rupertsberg, junto a Bingen, Alemania. Tuvo desde niña diversas experiencias religiosas de tipo espiritual. Más tarde, siendo ya religiosa, escribió por orden del confesor sus visiones de tipo teológico y en especial un libro titulado *Scivias* (nombre que proviene al parecer de *sciens vias*: conociendo los caminos), que ha tenido un gran influjo en la experiencia espiritual posterior. Fue una mujer de gran sensatez y valentía. Denunció los vicios sociales y eclesiales de su tiempo, anunciando también las crisis y desastres que podrían venir si los hombres y mujeres no se convertían. Escribió además diversas obras de tipo teológico, entre ellas una *Explicación del Símbolo atanasiano*. En este contexto quiero destacar sus visiones, que siguen ejerciendo un gran influjo en este momento de la Iglesia (siglo XXI), siendo editadas con cierta frecuencia.

1. *Visión de luz, la perla y el fuego*

Hildegarda ha querido explicar la naturaleza indivisible de la Trinidad y lo hace evocando una visión teológico-imaginativa, que le permite mostrar la unidad del ser divino y las relaciones que existen entre las personas trinitarias. De esta forma habla al lector y le dice:

> «Tú ves una luz esplendente que, sin ningún rasgo de ilusión, de debilidad o de engaño, representa al *Padre*; y dentro de esa luz ves una forma humana, de color de zafiro, que sin rasgo de endurecimiento, ni de envidia o de maldad, designa al *Hijo* en la divinidad, antes del tiempo y después en el tiempo, encarnado en el mundo, según su humanidad. Y esa forma humana arde totalmente, con un fuego suave y rojizo. Este fuego, sin rasgo alguno de debilidad, de muerte o de tinieblas, representa al *Espíritu Santo,* aquel por cuyo medio el Hijo de Dios ha sido concebido según la carne y ha nacido de la Virgen María en el tiempo y después ha expandido por el

mundo el resplandor de luz de la verdad. Y esta *luz* esplendente y este mismo *fuego* de color rojo llenan esta forma humana (del Hijo), constituyendo así una luz única que tiene una potencia única: esto significa que el *Padre,* que es la equidad soberana, pero que no existe sin el Hijo y el Espíritu, y que el *Espíritu* que abraza el corazón de los fieles, pero que no existe sin el Padre y el Hijo, y que el *Hijo*, que es la plenitud de la de fecundidad, pero que no existe sin el Padre y el Espíritu Santo, son inseparables en la majestad de la divinidad. Porque el Padre no existe sin el Hijo, ni el Hijo sin el Padre, ni el Padre y el Hijo sin el Espíritu Santo. De esa forma, las tres personas constituyen un único Dios, una misma y total majestad divina, y la unidad de la divinidad permanece indestructible en las tres personas, porque la divinidad no puede ser repartida, pues ella permanece siempre inviolable, sin ninguna posibilidad de cambio... El Padre es aquel que, antes de los siglos, ha engendrado al Hijo. El Hijo es aquel por cuyo medio han sido creadas todas las cosas, al comienzo de la creación. Y el Espíritu Santo es aquel que, bajo la forma de una paloma, apareció en el bautismo de ese mismo Hijo, cuando se aproximaba el fin de los tiempos» (*Scivias,* 2ª parte, visión 2ª, Cerf, París 1996, 162-163. Trad. parcial en V. Cirlot, *Vida y visiones de Hildegarda de Bingen,* Madrid 2001, 198).

2. *Visión de la columna*

Hildegarda compara la Trinidad con la visión de una columna, y explica el sentido de esa visión diciendo que ella sirve para mostrar la unidad de la Trinidad y la distinción de las personas y de sus acciones:

> «Entonces vi en el ángulo occidental del edificio una prodigiosa, secreta y poderosa columna... Era tan grande que su altura y magnitud sobrepasaba mi entendimiento, admirablemente lisa, sin rugosidad alguna. En la parte exterior tenía tres ángulos de color de acero de la base a la cima, afilados como espadas... La columna significa que el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo constituyen un solo Dios en Trinidad, y que esta Trinidad está unida, como columna perfecta del bien total, penetrando cimas y abismos y rigiendo todo el universo... De esa forma, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo atestiguan que no se distinguen por su poder, aunque se distinguen por sus personas, porque actúan simultáneamente en la unidad de una sustancia simple e inmutable.
>
> ¿Cómo sucede esto? Esto sucede porque existe el Padre que crea todas las cosas a través del Verbo, es decir, por su Hijo, en el Espíritu Santo; porque existe el Hijo, por quien todas las cosas se realizan, en el Padre y el Espíritu Santo; porque existe el Espíritu santo, por quien todas las cosas toman forma, en el Padre y en el Hijo. Y estas tres personas existen en la unidad de una sustancia inseparable, aunque de ninguna manera se puede sustituir una por la otra. ¿Cómo sucede esto? Esto sucede porque aquel que ha engendrado es el Padre; el que ha nacido es el Hijo; y el que procede con fuerza ardiente y se ha mostrado sobre las aguas bajo forma de un ave inocente y las ha santificado y ha llenado a los apóstoles con el fuego ardiente es el Espíritu Santo. Porque, antes del surgimiento de los siglos, el Padre ha tenido un Hijo y el Hijo existe junto al Padre, mientras el Espíritu Santo era coeterno al Padre y al Hijo en la unidad divina. Por esta razón debemos poner de relieve que si faltara una o dos personas de la Trinidad, no existiría Dios en su plenitud. ¿Cómo sucede esto? Esto sucede porque las personas constituyen la unidad de la divinidad y porque, si una de ellas faltara, Dios no existiría. Porque, aunque esas personas sean distintas, sin embargo, ellas constituyen una única sustancia, intacta e inmutable, sustancia de inestimable belleza, que perdura siempre en su unidad indivisible» (*Scivias,* París 1996, 534-535, 545. Trad. parcial en V. Cirlot, *Vida y visiones de Hildegarda de Bingen,* Siruela, Madrid 2001, 232).

BIBL. *Analecta Sanctae Hildegardis Opera* (Farnborough-Hampshire 1966). En castellano: *Scivias. Conoce los caminos* (Madrid 1999); *Sinfonía de la armonía de las revelaciones celestiales* (Madrid 2003); *O desfile das virtudes. Ordo virtutum* (La Coruña 1999); *Llibre de les obres divines* (Barcelona 1997). Sobre Hildegarda, cf. F. M Steele, *The life and visions of St. Hildegard* (Londres 1914); Ch. Singer, *The scientific views and visions of S. Hildegard* (Oxford 1917).

HINKELAMMERT, Franz (n. 1931)

Teólogo católico de origen alemán, que ha trabajado de un modo especial

en América Latina. Estudió Economía en la Universidad Libre de Berlín y después ha sido profesor de la Universidad Católica de Chile y sobre todo en el DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones de San José de Costa Rica). Más que teólogo puro es economista y filósofo crítico, abierto a la utopía de la liberación cristiana. Su principal aportación consiste en haber puesto de relieve la implicación económica del cristianismo y de la teología. Hinkelammert ha elaborado una teología económica liberadora, que pueda actuar como alternativa a la teología neoliberal del mercado. Su punto de partida es la experiencia del Dios de la vida, es decir, del Dios que se revela como creador de vida, a partir de los pobres, sabiendo que el objetivo de la revelación de Dios es que los hombres «vivan», en el sentido radical de la palabra, siendo dueños de su propio destino. Hinkelammert está empeñado en que los hombres y mujeres puedan ser sujetos de sí mismos, superando la inercia de un sistema que les hace un simple objeto de consumo o les esclaviza en aras de un tipo de economía de mercado.

BIBL. *Dialéctica del desarrollo desigual* (Buenos Aires 1970); *Las armas ideológicas de la muerte* (San José 1972 y Salamanca 1976); *Crítica a la razón utópica* (San José 1984 y Bilbao 2002); *El grito del emperador. Determinismo, caos, sujeto* (San José 1996); *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización* (San José 1998); *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio* (San José 2003).

HIPÓLITO († 235)

Teólogo y eclesiástico de la comunidad de Roma, uno de los pensadores más significativos de la Iglesia antigua. Debió nacer en Roma, en un entorno donde se hablaba en griego (que fue hasta el s. III la lengua oficial de la comunidad cristiana de Roma). La tradición le hace discípulo de ↗ Ireneo, en cuya línea parece situarse. Tuvo conflictos doctrinales y administrativos con los obispos Ceferino y Calixto, a quienes tachó de «monarquianistas» (no admitirían claramente la Trinidad) y de poco exigentes con el orden de la Iglesia. En torno a su persona y teología surgió un cisma y parece que él actuó en algún momento como «antipapa» (obispo alternativo de Roma). Lo cierto es que murió martirizado y reconciliado con la Gran Iglesia, que le venera como Santo, de manera que sus obras han marcado la teología cristiana de los siglos posteriores. Escribió trabajos de exégesis, como los comentarios *Sobre el profeta Daniel* y el *Sobre el Cantar de los Cantare*s, pero su obra más conocida es la *Refutación de todas las herejías*, conocida con el título de *Philosophumena,* que a veces se ha tomado como propia de Orígenes (el único autor de su tiempo con quien puede compararse, por la hondura de su conocimiento). Escribió también una *Crónica del mundo*, donde se relatan los sucesos de la historia hasta el año 234 d.C. Otra de sus obras más significativas es la *Tradición apostólica,* que fue traducida al latín y a casi todas las lenguas orientales (copto, sirio, armenio); de ella depende una parte considerable del Derecho y de la organización de la liturgia de la Iglesia. Consta de dos partes. La primera trata sobre todo de la ordenación y ministerio de obispos y presbíteros, siguiendo las costumbres de la Iglesia de Roma, pues Hipólito quiere impedir las innovaciones, en línea litúrgica y administrativa. La segunda trata de los catecúmenos y de los neófitos, trazando los principios de la moral cristiana y de la liturgia (con reglas sobre el ayuno y la eucaristía). Las obras de Hipólito constituyen el primer testimonio organizado y completo de la vida de la Iglesia, mirada desde Roma, a comienzos del siglo III, cuando el cristianismo acaba de organizarse como religión mundial.

BIBL. Una edición defectuosa de su obra en MG 10.

HIRSCH, Emanuel (1888-1972)

Filósofo, teólogo y exegeta protestante alemán. Estudió en Berlín y ha sido profesor de Historia de la Iglesia en la Universidad de Gotinga. Ha estudiado diversos temas de historia de la teología (en especial se ha dedicado a Lutero y a Kierkegaard), pero sus trabajos más significativos han sido los dedicados al origen de los evangelios, desde una perspectiva histórica y literaria, aunque no hayan tenido la repercusión que merecen. Hirsch ha destacado de un modo especial las implicaciones éticas de los evangelios, entendidos como expresión del poder salvador de Dios. Sólo un teólogo y un filósofo de la reli-

gión como él ha podido descubrir el poder salvador que se expresa en los primeros textos cristianos que recogen y organizan la vida de Jesús.

BIBL. *Studien zum vierten Evangelium* (1936); *Das vierte Evangelium* (1936); *Frühgeschichte des Evangeliums* I-II (1940/1941).

HITA, Arcipreste de (s. XIV)

Clérigo castellano, muerto en torno al 1350, uno de los escritores más significativos de su tiempo. Sus poemas sobre el amor, en los que se vinculan biografía y crítica social, picaresca y devoción mariana, con fuerte inspiración bíblica y hondo sabor popular, han marcado la visión del amor en la literatura castellana.

1. *Amor de hombre*

La aportación básica del Arcipreste al pensamiento cristiano es *El libro del Buen* Amor, escrito para entretener e ilustrar a los lectores en los caminos del amor. Éste es el libro de un clérigo que, apareciendo como tal, desde su propia experiencia humana y cristiana, quiere poner de relieve la excelencia del amor divino, pero insistiendo, al mismo tiempo, en la fuerza y la belleza del amor humano, que vincula e iguala a clérigos y caballeros, a siervos y señores, dentro de una sociedad donde las instituciones religiosas y políticas no habían marcado todavía las normas de lo bueno y de lo malo, en el sentido en que lo harán más tarde. El libro comienza con una plegaria a Jesús nazareno, una reflexión bíblica sobre el amor (desde la perspectiva del Antiguo Testamento), una oración a Dios, unos gozos emocionados a la Virgen María y una reflexión erudita sobre la alegría, fundada en razones de griegos y romanos. Después expone, en versos ejemplares, la importancia del amor en la naturaleza y en la vida de los hombres, afirmando que «según naturaleza, hombres y animales quieren tener compañía con las hembras»: «Como dice Aristóteles, cosa es verdadera, el mundo por dos cosas trabaja: la primera por aver mantenençia; la otra era por aver juntamiento con fembra placentera» (*Buen Amor* 72-77).

El amor pertenece, según eso, a la esencia de la vida, que el hombre comparte con los animales y con todos los vivientes, aunque en el hombre tiene un sentido y poder especial: no está limitado a un tiempo, según naturaleza, sino que puede encenderse siempre, amenazando con romper el equilibrio de su vida. El Arcipreste mira ese amor desde la perspectiva del varón, cuyo placer supremo consiste en «aver juntamiento con hembra placentera», es decir, capaz de dar placer. En el mundo animal el amor tiene sus tiempos y ritmos («los animales se juntan a tiempo çierto»). La novedad del hombre está en que no tiene tiempo separado para el amor, sino que es capaz de vivirlo y cultivarlo en todo tiempo, rompiendo así la «mesura» de la naturaleza. Ésta es la grandeza y el riesgo del hombre, que puede perderse en un amor loco. En contra de eso, el amor ha de ser para el hombre una bendición suprema y una «prueba», algo que debe experimentar con tino, desde la propia libertad, pero siempre desde un fondo de mesura natural y cristiana.

2. *Amor de Dios y celibato de los clérigos*

En este contexto de prueba, que marca el sentido de la vida del hombre, sitúa el Arcipreste el amor de Dios, afirmando que todo otro amor, siendo hermoso y necesario, acaba volviéndose vanidad. Para fundar esta experiencia, el Arcipreste pasa del argumento filosófico (Aristóteles) al religioso, citando la Biblia, es decir, el libro del Eclesiastés o Qohelet: «Como dise Salomón, e dise la verdat, que las cosas del mundo todas son vanidat, todas son pasaderas, vanse con la edat; salvo amor de Dios, todas son liviandad» (*Buen Amor* 106-108; 110-111). A juicio del Arcipreste, el amor humano es importante, pero no es definitivo: no se puede imponer por fuerza. El amor humano es fuerte (viene de Dios); pero, al mismo tiempo, nos sitúa en el lugar de la máxima fragilidad humana, allí donde varones y mujeres pueden enfrentarse y destruir su vida.

Por la hondura de sus reflexiones, poemas y oraciones, Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, sigue siendo uno de los testigos más grandes del poder de la vida en lengua castellana. Ciertamente, su amor es un sentimiento de varón y de varón libre (clérigo) que sabe describir con humor y cariño apasionado la belleza y atracción de la mujer. Como ejemplo presento unos versos, transcritos ya en castellano actual: «Si quieres

amar dueñas o a cualquier mujer / muchas cosas tendrás primero que aprender / para que ella te quiera en amor acoger. / Primeramente, mira qué mujer escoger» (*Buen Amor* 331-332). En este contexto se sitúa uno de los testimonios más importantes de la literatura castellana a favor del matrimonio de los clérigos cristianos. Estamos en torno al 1340-1350. «Allá en Talavera, en las calendas de abril / llegadas son las cartas del arzobispo don Gil, / en las cuales venía el mandado non vil [no pequeño], / tal que si plugo a uno, pesó más que a dos mil» (*Buen Amor* 1690). El «mandado era que el Papa quería imponer el celibato a los clérigos de Talavera. Pues bien, en contra del mandato, los clérigos apelan con Juan Ruiz a dos razones, una más política y otra más religiosa. a) *La razón política* se sitúa en la línea de los «valores humanos», que deben ser garantizados por el Rey de Castilla, que debería garantizar los derechos matrimoniales de todos sus súbditos, incluso en contra del Papa. b) *La razón natural* está reflejada en el hecho de que «todos somos carnales» (verso 1698), y ello se manifiesta en la realidad concreta de la vida de los clérigos que están casados y quieren (deben) estarlo, de manera que no pueden sin injusticia ni falta de piedad expulsar a sus mujeres.

BIBL. *El libro de buen amor* (Madrid 1992 y otras muchas ediciones). Cf. R. W. Burkard, *The Archpriest of Hita and the Imitators of Ovid: A Study in the Ovidian Background of the Libro de buen amor* (Newark 1999); G. B. Gybbon-Monypenny (ed.), *«Libro de Buen Amor» Studies* (Londres 1970).

HOBBES, Thomas (1588-1678)

Filósofo y teólogo inglés, de tradición protestante. Su obra ha sido y sigue siendo fundamental para conocer el pensamiento cristiano y político de la modernidad. Mantuvo un duro enfrentamiento con la Iglesia de Inglaterra y con la Universidad de Oxford, que defendía unas posturas más tradicionales en el campo del ordenamiento social y religioso. Concibe al hombre como un ser de «deseos», que se mueve y lucha sin cesar para alcanzarlos. Desde esa base se entienden sus dos obras más significativas.

1. La primera es de tipo más político y se titula *Leviatán*, como el Monstruo Bíblico, que funda la paz a través de la violencia (cf. Job 41,1-34). Leviatán no es el Dios de Israel, ni el Dios cristiano, sino un tipo de ídolo divino, que mantiene y garantiza el orden cívico a través de su propio terror. A juicio de Hobbes, el estado de naturaleza del hombre es la guerra universal, de manera que para instaurar la paz se necesita un tipo de poder político «sacralizado», que se imponga sobre todos, para conseguir por la fuerza la concordia. De esa manera instaura el principio de autoridad, que no nace de la bondad de los hombres, sino precisamente de su «maldad»; para superar el estado de guerra sin fin, los hombres tienen que ceder sus derechos y ponerlos en manos de un Leviatán superior, que les permita comportarse de la manera más ordenada posible, con el máximo de libertad, apoyándose en el poder que les domina, para que puedan vivir pacificados. Eso significa que hay un «poder sagrado» (el Leviatán Estado), pero ése no es poder del Dios en cuanto tal, sino del dios-monstruo político que logra el control sobre el mundo.

2. Pero el Leviatán sólo no basta para lograr la concordia entre los hombres, en un tiempo en el que vuelven a enfrentarse los diversos poderes políticos, y el Estado corre el riesgo de descomponerse. En ese momento, Th. Hobbes vuelve a evocar la otra bestia mitológica de la Biblia (que aparece en Job 40,15-24), vinculada precisamente al orden económico, es decir, a la lucha por el dominio de los bienes. De manera luminosa, Hobbes ha vuelto a evocar la necesidad de un «poder mítico sagrado», que regule los intercambios económicos, para que pueda mantenerse la paz en el pueblo, y de ese modo acude a *Behemot*, que no es tampoco un auténtico Dios (sería un dios-monstruo dinero), sino un poder sagrado que regula desde arriba el orden de la economía, imponiendo de esa forma su paz.

Con estas dos obras y mitos (Leviatán y Behemot), que han marcado toda la historia política y económica posterior de Europa, Hobbes se sitúa en un tiempo y momento en que el orden político y económico se desvincula de Dios en cuanto tal, para expresarse en formas mitológicas, que tenderán a secularizarse pronto, aunque conservarán su poder de evocación sagrada. A su juicio, sólo a través de una violencia superior (política y económica) puede

lograrse una paz relativa, que seguirá siendo violenta. Esos poderes monstruosos de la política y de la economía están tomados de la Biblia, pero no puede identificarse, sin más, con el Dios bíblico, ni judío ni cristiano.

BIBL. *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society* (Londres 1651); *Leviathan, or the matter, form and power of a commonwealth, ecclesiastical and civil* (Londres 1651); *De homine* (Londres 1658). *Behemoth: The History of the Causes of the Civil Wars of England, and the Counsels and Artifices by Which They Were Carried on from the Year 1640 to the Year 1660* (publicado sin referencia de lugar, el año 1670). Las obras de Hobbes se siguen traduciendo y editando. Cf. *Del ciudadano y Leviatán* (Madrid 2002); *Behemot* (Madrid 1992).

HÖLDERLIN, Friedrich (1770-1843)

Poeta y pensador alemán, de origen protestante. Estudió Teología en la Universidad de Tubinga, viviendo en el famoso «Stift», un tipo de seminario, donde tuvo como compañeros a ↗ Schelling y Hegel. Fue también amigo de F. Schiller, el mayor representante del romanticismo literario de Alemania. Se graduó en Teología y pudo haber trabajado como pastor protestante, pero prefirió hacerlo como preceptor particular en varias casas nobles, dedicándose totalmente a la poesía, hasta que el año 1806 cayó bajo un tipo de demencia, por lo que debió ser internado en un establecimiento psiquiátrico, siendo después cuidado por un admirador (un ebanista) que le acogió en su casa, donde pasó los treinta y seis últimos años de su vida, bajo una esquizofrenia pacífica, recluido en una torre, junto al río de Tubinga (el Neckar). Fue quizá el poeta más significativo de su tiempo, en lengua alemana. Su poesía tiene un fondo religioso, que proviene de la tradición cristiana y de su teología, que él ha recreado desde la perspectiva de un nuevo paganismo. No quiere volver sin más a los dioses de Grecia, pero recupera lo que ellos fueron, desde una perspectiva moderna, de culto a la belleza y al destino, que se expresa en forma de revelación divina. De esa forma intenta una recuperación de los valores sagrados y eternos (tal como pudieron desvelarse en Grecia), pero un tiempo (entre el siglo XVIII y el XIX) en que los hombres parecían abandonados incluso por el viejo destino pagano, sin más cobijo que su propia subjetividad. Es difícil decidir si Hölderlin fue cristiano o poscristiano, pero su poesía resulta impensable sin el cristianismo. Por otra parte, quizá haya que decir que el cristianismo del futuro (al menos en Occidente) resulta también impensable sin una recuperación de lo sagrado, en una línea que puede estar relacionada con Hölderlin.

BIBL. *El archipiélago* (Madrid 1997); *Cartas* (Madrid 1990); *Empédocles* (Madrid 2007); *Los himnos de Tubinga* (Madrid 2005); *Obra poética completa* I-II (Barcelona 1997). Cf. A. Pau, *Hölderlin. El rayo envuelto en canción* (Madrid 2008).

HOLL, Karl (1866-1926)

Historiador y teólogo alemán, que estudió y enseñó básicamente en Berlín. Se le conoce, sobre todo, por su interpretación de Lutero y de la Reforma protestante. A su juicio, la recuperación de la historia debe estar vinculada a la elaboración y estudio temáticos de los problemas implicados en ella. En esa línea, sigue siendo básico su estudio sobre las instituciones en el Nuevo Testamento, que va en contra de una visión puramente entusiástica del comienzo de la Iglesia.

BIBL. *Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen* (1898); *Die Rechtfertigungslehre im Licht des Protestantismus* (1909); *Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde* (1921); *Luther* (1921); *Augustins innere Entwicklung* (1923); *Urchristentum und Religionsgeschichte* (1925).

HOLTZMANN, Heinrich Julius (1832-1910)

Historiador y exegeta alemán, de tradición protestante. Estudió de un modo especial las fuentes de los evangelios sinópticos (poniendo de relieve la prioridad de Marcos y de un documento llamado Q) y elaboró una valiosa *Teología del Nuevo Testamento* (*Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* I-II, Leipzig 1885), en la que destacaba sus elementos religiosos. Su trabajo sobre el origen de los evangelios (*Die synoptischen Evangelien. lhr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863) ha marcado un hito en el estudio de la tradición sinóptica. Se le suele vincular a B. ↗ Weiss (1827-1918), quien se ocupó también de la introducción, exégesis y teología del Nuevo Testamento, poniendo igualmente de relieve la prioridad e importancia

de las dos fuentes ya indicadas (Marcos y el documento Q o Quelle). Pasado más de un siglo, los resultados de su investigación siguen siendo importantes para conocer el sentido y despliegue de la teología del cristianismo primitivo.

Hopkins, Gerard Manley (1844-1889)

Escritor inglés, de tradición anglicana, que se convirtió al catolicismo y entró a formar parte de la Compañía de Jesús. Es uno de los pensadores y poetas más significativos del siglo XIX en lengua inglesa, por la intensidad de su sentimiento de amor. Estudió en la Universidad de Oxford y destacó desde pronto como literato. Convertido al catolicismo, por influjo de ↗ Newman y del movimiento de Oxford, estudió Teología en el colegio de S. Benno de Gales, ordenándose sacerdote y profesando como jesuita. Enseñó latín y griego en el Stonyhurst College de Inglaterra y en la Universidad de Dublín. Entre sus obras destaca la elegía por el naufragio del *Deutschland,* un barco alemán en el que perecieron varias religiosas (el año 1875). Escribió también los *Dark Sonnets (Sonetos oscuros)* en los que expresa su más honda desolación. También nos ha dejado una serie cartas, diarios y textos devocionales, que nos permiten considerarle como uno de los poetas más hondos y sensibles de la historia de Occidente. Su forma de entender el amor, en términos que algunos han llamado homosexuales, siendo pura y profundamente personales, sigue siendo un valioso testimonio de humanidad y de evangelio. Sus escritos (especialmente los poéticos) son un reflejo de la misericordia de Dios y de su presencia en el conjunto de la naturaleza y de la vida de los hombres.

Bibl. *El naufragio del Deutschland* (Madrid 1984); *Poemas* (Sevilla 2001); *Poesía* (Madrid 1974). Cf. Petr Bujko, *Gott in allen Dingen. Die Schöpfungsspiritualität des Ignatius von Loyola und ihre Weiterführung bei Gerard M. Hopkins und Teilhard de Chardin* (Fráncfort 2005).

Huarte de San Juan, Juan (1529-1588)

Médico y pensador de origen vasconavarro, nacido en San Juan del Pie del Puerto (Donibane Garazi, actualmente Francia), que estudió y trabajó en España, escribiendo en castellano su libro *El Examen de ingenios para las ciencias* (Baeza 1575), una de las obras más significativas del siglo XVI, el primer análisis científico de lo que será después la psicología diferencial. Huarte estudió Humanidades en Huesca y Medicina en Alcalá de Henares, viviendo básicamente en Baeza, donde fue médico. Su *Examen de ingenios* se tradujo en pocos años a gran parte de las lenguas de Europa (latín, francés, alemán, italiano, inglés, etc.). La novedad de esta obra se encuentra en su forma de estudiar los temperamentos y el modo de razonar y actuar de los hombres y mujeres, partiendo para ello de la Biblia y de la filosofía y medicina antigua, pero también de las aportaciones y experiencias de la medicina moderna y de sus propias dotes de observación y reflexión. Así analiza el pensamiento y el comportamiento humano de un modo experimental, dejando a un lado (sin negarlas) las implicaciones filosófica y teológicas que eran por entonces dominantes en el ámbito hispano. Significativa, su obra fue perseguida y prohibida por la Inquisición (en Portugal, 1581, y en España, 1583, siendo introducida el año siguiente en el Índice de libros prohibidos). A pesar de ello, la obra se siguió publicando y leyendo, incluso en castellano, hay ediciones no autorizadas en Leiden y Amberes (1591, 1593, etc.).

Desde su fondo cristiano, Huarte aceptaba el carácter espiritual del alma, que es inmortal y libre, en perspectiva de la fe. Pero en un plano histórico-científico decía que la vida y la moralidad de los hombres se hallaba condicionada por el temperamento de cada uno. De un modo semejante, en un nivel de ciencia negaba la posibilidad de los milagros objetivos, diciendo que, una vez creado el mundo, Dios se atiene a las condiciones naturales que él mismo ha creado. Pero en un plano de fe afirmaba que los milagros son posibles. Por éstas y otras afirmaciones, la obra encontró ciertas dificultades, pero la Inquisición permitió que se reeditara el año 1594, tras la muerte del autor, aunque imponiendo algunos cambios importantes, especialmente en el cap. VII, «donde se muestra que... el ánima racional ha menester el temperamento...». Es evidente que la obra puede presentar algunas limitaciones, tanto por la visión del mundo que supone como por un tipo de materialismo latente en sus formulaciones. Pero

ésas son cuestiones que debían haber sido objeto de diálogo entre filósofos y teólogos dogmáticos y no causa de prohibiciones por parte de la Inquisición.

Especialmente significativas para el pensamiento cristiano son las observaciones de Juan Huarte cuando distingue dos tipos de ingenio: el de aquellos que van «per vias caprarum», como las cabras, buscando nuevas experiencias; y el de aquellos que sólo saben caminar «per vias vacharum», como las vacas, que son incapaces de salir del cauce establecido. Huarte afirmaba, con cierta ironía, que los teólogos prefieren «el camino de las vacas», volviendo siempre a las mismas sendas trilladas; pero advertía que, si no existen algunos que se aventuran «como las cabras» buscando los riscos de la nuevas experiencias, la teología pierde su creatividad y su sentido. Así lo ha puesto de relieve el profesor A. ↗ Vázquez, en sus trabajos de investigación sobre la psicología de Huarte de San Juan, cuya obra básica *(Examen de ingenios para las ciencias)* se sigue editando continuamente (hay una última edición de 2008 en Barcelona).

Hügel, Friedrich von (1852-1825)

Pensador católico, hijo de un diplomático austriaco, nacido en Florencia, casado con una inglesa. Vivió casi siempre en Inglaterra, como profesor particular, de manera que se le puede considerar británico. Se mantuvo en contacto con los modernistas, pero siguió siempre vinculado a la Iglesia católica. Su visión del cristianismo se sitúa cerca de la de ↗ Blondel y quiso relacionar el estudio del Jesús histórico y la experiencia interior de Dios con la confesión dogmática de Calcedonia. Supo compaginar la trascendencia de Dios con su inmanencia en Cristo, manteniendo los valores subjetivos de la religión, sin negar nunca los objetivos (tal como son formulados por la Iglesia). Von Hügel admitía la importancia objetiva de la Iglesia, pero al mismo tiempo relativizaba sus afirmaciones y sus ritos, partiendo de una visión más amplia de Dios, que puede revelarse de diversas formas. En esa línea, sin ser relativista, aparece como adelantado de un pensamiento ecuménico, capaz de encontrar valores positivos en las diversas manifestaciones de Dios, lo que implica que debe ponerse de relieve el diálogo religioso.

Bibl. *Eternal Life. A Study of its Implications and Applications* (1912); *Essays and Addressees on the Philosophy of Religion* (1921); *The Reality of God* (1930).

Hünermann, Peter (n. 1929)

Teólogo católico alemán. Estudió en Roma y a partir del 1982 ha sido catedrático de Teología Dogmática en las universidades de Tubinga y Münster. Desde 1983 ha sido profesor honorario de la Universidad Católica de Bolivia, de la que es doctor Honoris Causa, lo mismo que de la Pontificia Universidad Católica Argentina en Buenos Aires. De 1989 hasta 2002 sido presidente de la Sociedad de Teólogos Católicos Europeos. Dos de sus obras merecen una atención especial, por la importancia que tienen para el estudio de la teología. 1) Hünermann ha preparado y editado, con Jochen Hilberath, el *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* I-V (Friburgo 2004-2005). A los cuarenta años del Vaticano II, éste es un libro de referencia obligada para el estudio de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo xx. 2) Él ha preparado también la actualización y modernización crítica del antiguo ↗ Denzinger, editando así el manual de referencia clave para los documentos del Magisterio, que se cita ya con el nombre de E. Denzinger y P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia. Enchiridium Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona 1999 (en este diccionario, cito esa obra con la sigla DH).

Bibl. Ha colaborado en diversas publicaciones teológicas en relación con América Latina: *América Latina y la doctrina social de la Iglesia: diálogo latinoamericano-alemán* (Buenos Aires 1992); *La juventud latinoamericana en los procesos de globalización: opción por los jóvenes* (Buenos Aires 1998); *Formar, educar, aprender: promoción humana integral en una cultura adveniente* (Buenos Aires 2002). En un sentido más teológico destaca su *Cristología* (Barcelona 1996).

Hugo de San Víctor (1097-1141)

Teólogo flamenco, de la Orden de los Canónigos de San Agustín. Ingresó en la Abadía de San Víctor de París, donde fue prior y maestro principal (fundador de la escuela de su nombre, que cuenta con otros poetas y teólogos famosos: ↗ Adam y Ricardo). Asumió

y desarrolló la tradición anterior, de tipo neoplatónico y tomista, elaborando uno de los sistemas teológicos más importantes de la Iglesia católica, con elementos de tipo místico, filosófico y dogmático. Su escuela ha sido la primera gran institución teológica de la Edad Media latina y en ella se estudiaban todos los saberes del tiempo: Geometría, Historia, Filosofía, Lengua, Sagrada Escritura, Dogmática, Ascética y Mística. Sus obras principales son dos. 1) El *Didascalicon*, donde elabora una introducción al estudio de la Teología, con un compendio del saber profano y sagrado de su tiempo. 2) El tratado teológico estrictamente dicho, titulado *De sacramentis christianae fidei,* donde expone de un modo sistemático y experiencial los temas básicos de la fe. Conforme a la visión de Hugo, en el centro de los misterios (o sacramentos) se encuentra la Encarnación, que aparece como vértice y compendio de todo el saber cristiano. Esta obra, apoyada en san Agustín y Escoto Erígena, en Platón y el Pseudo-Dionisio, ha sido básica para el desarrollo teológico del siglo XII y XIII.

BIBL. Edición clásica en la PL. Entre las ediciones modernas, cf. *Six opuscules spirituels* (S. Ch. 155, París 1969); *Didascalicon* (Nueva York-Londres 1961).

HUME, David (1711-1776)

Filósofo escocés, de tradición cristiana, que ha combatido contra todo dogmatismo religioso y filosófico, apoyándose en una perspectiva de empirismo, es decir, en un conocimiento que se funda sólo en la experiencia. Desde una perspectiva religiosa y cristiana, sus ideas principales son éstas: 1) No existe una religión natural, de tipo racional, que sea válida para todos los pueblos, sino que existen, más bien, diversas religiones, que se distinguen por épocas y por civilizaciones; eso significa que no puede hablarse de una verdad universal común para todos los hombres. 2) El origen de la religión se encuentra en el miedo a la muerte y en el temor al castigo, que domina en gran parte de los hombres, y también en el ansia de felicidad que ellos poseen, queriendo ser salvados de los dolores y problemas actuales de la vida. 3) La forma primitiva de religión es el politeísmo; los hombres antiguos inventaron diversos dioses, héroes y santos para sentirse protegidos por ellos. El monoteísmo es el resultado posterior de la victoria de un Dios, que se impone sobre los otros, apareciendo así como figura superior del panteón divino. 4) En contra de lo que han pensado los filósofos escolásticos y los racionalistas como Descartes, la razón no puede demostrar la existencia de un Dios; nadie puede convencer a otro de que hay Dios, pero tampoco se puede demostrar que no exista; eso significa que la existencia de Dios sólo puede admitirse en un nivel de fe. 5) La actitud racional que mejor se ajusta a los supuestos anteriores es el escepticismo racional. Sólo aquel que racionalmente sea un buen escéptico puede convertirse en un buen cristiano, es decir, en un hombre que cree, en un nivel de fe.

BIBL. *Diálogos sobre la religión natural* (Madrid 2004); *Ensayos morales y literarios* (Madrid 2008); *Tratado de la naturaleza humana* (Madrid 1994); *Historia natural de la religión* (Madrid 2003); *Investigación sobre el conocimiento humano* (Madrid 1999).

HUNT, Mary E. (n. 1951)

Teóloga norteamericana de tradición católica. Estudió en la Marquette University (Milwaukee, WIS) y en Berkeley (California), donde se doctoró con una tesis sobre la *Feminist Liberation Theology*. Ha enseñado en el ISEDET de Buenos Aires y en diversas universidades de Estados Unidos. Es una de las teólogas más significativas del movimiento feminista de Estados Unidos, no sólo por el apoyo que ofrece a la causa de la ordenación ministerial de mujeres, sino también por el esfuerzo que ha realizado en la búsqueda de nuevas formas de comprender la sexualidad y las relaciones humanas. Quiere superar el patriarcalismo y es partidaria de la existencia de modelos distintos de relaciones afectivas y sexuales, entre ellas un tipo de relaciones homosexuales y afectivas que no estén ya definidas simplemente por el sexo, sino por el establecimiento de formas de comunicación y de reciprocidad personal de tipo no impositivo. Una parte considerable de su obra gira en torno a la posibilidad de establecer unas relaciones amistosas entre mujeres (lesbianas), ayudando así a la comprensión del cristianismo como experiencia y proyecto de amistad en todos los niveles.

BIBL. Mary Hunt es editora de *A Guide for Women in Religion: Making Your Way from A to Z* (Palgrave 2004) y coeditora (con P. B. Jung y R. Balakrishnan) de *Good Sex: Feminist Perspectives from the World's Religions* (Rutgers University Press 2001). Su obra más significativa es quizá *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship* (Nueva York 1991); *From Woman-Pain to Woman-Vision: Writings in Feminist Theology* (Minneapolis 1989, con Anne McGrew Bennett). Forma parte del consejo editorial del *Journal of Feminist Studies in Religion* y del *Journal of Religion and Abuse*. Es confundadora y co-directora de la *Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual* (WATER), en Silver Spring, Maryland, Estados Unidos.

HUS, Jan (1370-1415)

Sacerdote, pensador y reformador checo. Promovió un retorno al cristianismo primitivo, para reformar la estructura jerárquica de la Iglesia de su tiempo. Sus ideas tuvieron un gran influjo y fue nombrado rector de la Universidad de Praga, el año 1409. Sus seguidores se empezaron a llamas «husitas» y crearon un movimiento cristiano de reforma en la línea de John ↗ Wycliff, destacando la participación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia, un tipo de celebración abierta a todos los fieles y la fraternidad de todos los creyentes. El papa Alejandro V condenó su movimiento, en tiempos del Cisma de Occidente (cuando hubo en la Iglesia dos, e incluso tres papas). Acudió al Concilio de Constanza, que se reunía con el fin de reunificar a la Iglesia, pero fue condenado antes de su llegada y quemado vivo. Su obra ha sido fundamental en el pensamiento y la literatura checa, que le considera uno de sus representantes fundamentales. Jan Hus buscaba una Iglesia comunitaria, que no estuviera centrada en la riqueza y el poder (religioso y político) de los papas y de los obispos. Su memoria se conserva y cultiva entre los «hermanos moravos», que se han integrado básicamente en el protestantismo, aunque conservan cierta autonomía.

HUXLEY, Aldous (1894-1963)

Escritor inglés, de tradición protestante, interesado por el sentido de la vida del hombre en el mundo y por el alcance de la religión. Es un literato, más que un teólogo, pero su obra ha tenido un gran influjo en la visión del cristianismo del siglo XX. Ha escrito dos de las obras más significativas del siglo XX. 1. *Un mundo feliz* (*Brave New World,* 1932) constituye una de las críticas más fuertes que nunca se hayan hecho al cumplimiento de una Utopía que se vuelve antiutopía, principio de destrucción humana (en la línea que asumirá más tarde M. ↗ Henry). Esta obra ofrece el esbozo de una posible humanidad futura, creada por la ciencia y llena de abundancia. Significativamente, en ella la religión aparece como resto mitológico de una humanidad aún salvaje, condenada a desaparecer. En la nueva sociedad científica no habrá lugar para Dios, pues todo estará previsto y resuelto de un modo científico, respondiendo a los deseos de los hombres. Pero posiblemente tampoco habrá lugar para la libertad de los hombres (como había supuesto ↗ Dostoievsky). En la línea de una ciencia actual, el hombre corre el riesgo de quedar destruido. 2. *La filosofía perenne* (*The perennial philosophy,* 1945). Huxley, igual que otros pensadores de su tiempo, tiende a pensar que el cristianismo ha fracasado, en un plano doctrinal e histórico. La nueva humanidad ilustrada no puede tomar al pie de la letra la encarnación de Dios en Cristo, ni puede esperar una renovación futura para la Iglesia cristiana. Por eso, en la búsqueda de la nueva religión, adaptada a las nuevas circunstancias culturales y sociales, para superar el riesgo de «un mundo feliz» resulta preferible apelar a una «filosofía perenne», que se identificaría con el testimonio universal de los místicos de Oriente y Occidente (especialmente los de Oriente). Huxley ha sido uno ejemplo significativo de una búsqueda religiosa de carácter místico, abierta a la humanidad en su conjunto, sin pretensiones dogmáticas, sin vinculación a una Iglesia determinada. Su misticismo pacifista, de tendencia oriental (hinduista), marcó y definió el conjunto de su «filosofía», como un espiritualismo sin Dios, en el que todo, sin embargo, es divino.

I

Idacio de Chaves (400-469)

Obispo e historiador hispano-romano de la antigua Gallaecia (que abarcaba el noroeste de la península Ibérica). Fue obispo de Chaves (norte de Portugal) y testigo de la desintegración del Imperio romano, con la llegada de los pueblos germanos, especialmente los suevos. Su obra más importante es una *Crónica* que lleva su nombre (texto crítico en A. Tranoy [ed.], *Hydace, Chronique* I-II, SCh 218-219, París 1974). Idacio escribió sobre los acontecimientos sucedidos entre el 379 y el 468, en los años básicos del cambio de régimen al oeste del Imperio romano, centrándose básicamente en la provincia de Gallaecia. Tiene una visión pesimista de la historia, marcada por el aumento de la conflictividad social y la esperanza de la llegada o parusía de Cristo, que se vincula a la caída del Imperio romano. Se opone a la visión histórico-religiosa de los partidarios de ↗ Prisciliano. Su obra es básica para el conocimiento de la historiografía hispana.

Ignacio de Antioquía (principios del s. II)

Obispo de Antioquía de Siria, acusado y trasladado a Roma, donde sufrió martirio. En el camino hacia la capital del Imperio, custodiado por soldados, escribió una serie de cartas a las comunidades cristianas con las que mantenía contacto, presentándoles su visión de la Iglesia. Su teología tiene relaciones con la visión del Cuarto Evangelio, pero destaca mucho más el orden jerárquico y el sentido místico de la Iglesia, que viene a presentarse como revelación del Dios cristiano. En esa línea, Ignacio vincula misticismo y jerarquía eclesial, iniciando un proceso de concentración místico-monárquica del cristianismo. Se le puede relacionar con ↗ Clemente Romano (autor de *1 Clem*). Pero Clemente era un filósofo cósmico y social; por eso, su visión de la jerarquía concordaba con un tipo de sistema imperial. Por el contrario, Ignacio es un místico que en tiempos de gran cambio e institucionalización cristiana ha descubierto y/o potenciado el episcopado monárquico (unido al colegio de presbíteros y al grupo de los diáconos) como medio para superar la disolución gnóstica del evangelio.

Hay investigadores que suponen que Ignacio sólo escribió algunas de las cartas editadas con su nombre (*Romanos* y partes de *Tralianos, Magnesios y Efesios)*. Las referencias a la necesidad de instaurar una jerarquía triple (obispo, presbíteros, diáconos) procedería de un redactor tardío, que utiliza la autoridad del mártir Ignacio para introducir su nueva visión de la estructura eclesial entre el siglo III y el IV d.C. Pienso, sin embargo, que las siete cartas (Efesios, Magnesios, Tralianos, Romanos, Filadelfios, Esmirniotas y Policarpo) pueden ser auténticas. La novedad de su planteamiento proviene de la experiencia personal de Ignacio y de las nuevas necesidades eclesiales que él advierte en su tiempo.

1. *Teología de la unidad eclesial*

Ignacio es un místico de Cristo (enamorado de la muerte entendida como signo de amor a Jesús) y un jerarca eclesial (busca la unidad de las iglesias, como instituciones mesiánicas, bajo la presidencia de un obispo, con un colegio de presbíteros y un grupo de diáconos o servidores). Ha recogido tendencias diversas de la teología y vida cristiana: muestra influjos de Pablo, Juan, Mateo y quizá del mismo Lucas, y piensa que el mensaje de Jesús corre el riesgo de perderse, a causa de disputas disolventes (gnostizantes); por eso quiere fortalecer la unidad de la Iglesia, tanto en plano social (vinculación de los cristianos entre sí), como místico (unión con Jesús). La raíz de su preocupación no es la pureza del mensaje (como en las cartas pastorales, escritas a nombre de Pablo, que presentan a los

presbíteros/obispos como servidores de la Palabra), ni el orden jerárquico y la obediencia legal (como en *1 Clem*), sino la vinculación con Dios (Cristo), a través de la armonía eclesial; por eso, promueve el surgimiento de una jerarquía entendida como principio sagrado de vinculación cristiana. Desde esa base sacraliza el orden y la unidad mística de la Iglesia.

No sabemos si Ignacio describe una estructura episcopal que ya existe (parece estar surgiendo en Antioquía y Esmirna) o si quiere promoverla, pues no existe todavía (como en Roma, donde hay presbiterio pero no un obispo estricto). Lo cierto es que su propuesta (obispo, presbíteros y diáconos) ha terminado triunfando en el conjunto de las comunidades. Frente a la invisibilidad gnóstica destaca Ignacio la visibilidad social de la Iglesia, centrada en el obispo.

El mensaje de Jesús (liberación de los excluidos del sistema) queda en un segundo plano. En el centro de la teología de Ignacio se sitúa la unidad con el Cristo pascual, expresada en estructuras eclesiales, como muestran los textos que siguen:

> a) Estáis tan armonizados con el obispo, como la Iglesia con Jesucristo y Jesucristo con el Padre, a fin de que todo suene al unísono (Ef 5,1). b) No os conviene abusar de la poca edad de vuestro *obispo,* sino, mirando en él la virtud de Dios Padre, tributarle toda reverencia. Así he sabido que vuestros santos presbíteros no tratan de burlarse de su condición juvenil..., sino que, prudentes en Dios, le obedecen o, por mejor decir, no a él sino al Padre de Jesucristo, que es el obispo de todos... (*Magn* 3, 1). c) Como el Señor no hizo nada sin el Padre, ni por sí, ni por sus apóstoles, así vosotros nada hagáis sin contar con el obispo y los presbíteros (*Magn* 7, 1). d) Someteos al obispo y unos a los otros, como Jesucristo al Padre según la carne, y los apóstoles a Cristo y al Padre y al Espíritu, para unidad corporal y espiritual (*Magn* 13, 2). e) Respetad todos a los diáconos como a Jesucristo, lo mismo al obispo, que es figura del Padre, y a los presbíteros, sanedrín de Dios y colegio apostólico. Sin éstos no hay Iglesia (*Tral* 3, 2). f) Sean uno con el obispo, los presbíteros y diáconos constituidos según el sentir de Jesucristo, a quienes (Dios) afianzó firmemente, según su propia voluntad, por el Espíritu Santo (*Fil,* Saludo). g) Los de Dios y Jesucristo, están con el obispo. Y quienes arrepentidos volvieren a la unidad de la Iglesia también serán de Dios... Esforzaos por frecuentar una sola eucaristía, pues una es la carne de nuestro Señor Jesucristo y uno el cáliz para unirnos con su sangre, uno el altar, como uno el obispo, con los presbíteros y diáconos, consiervos míos... (*Fil* 3,24,1). h) Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y al presbiterio como a los Apóstoles; reverenciad a los diáconos, como al mandato de Dios. Nadie haga algo referente a la Iglesia sin el obispo. Sólo es fiable la eucaristía con el obispo o su delegado. Donde está el obispo esté la muchedumbre, donde está Jesucristo está la Iglesia universal. Sin el obispo no se puede bautizar... (*Esm* 8, 1).

Estos textos, escritos hacia el 120-130 d.C. por alguien que se presenta como «obispo de Siria», constituyen la mayor defensa antigua de la unidad episcopal de la Iglesia. En su tiempo, la institución del episcopado monárquico era nueva y no había logrado extenderse a todas las comunidades. Significativamente, Ignacio no la puede citar en la carta a Roma, pues esta iglesia sigue dirigida por un colegio de presbíteros/obispos (como supone *1 Clem* y Hermas, *Pastor*). Ya las Cartas Pastorales parecían evocar un tipo de episcopado monárquico, que resulta lógico dentro del proceso de institucionalización de las comunidades. Pero sólo Ignacio lo ha destacado, atribuyendo gran «poder» espiritual y social a la figura de obispo, que se eleva sobre el presbiterio y viene a presentarse como signo de Dios en la comunidad.

2. *Teología de la unidad jerárquica*

La aportación mayor de Ignacio no es la unidad de la Iglesia en torno al obispo, sino la justificación mística (jerárquica) de su función. Parece que, partiendo de su propia experiencia de deseo martirial (que no aparece en otros textos, como el Apocalipsis), y viendo en la unidad de la iglesia un signo de la unión con Dios, Ignacio se ha sentido obligado a conceder una aureola sacral al obispo. De esa forma ha vinculado la unidad de la Iglesia, entendida ya como experiencia divina, y

la mediación espiscopal, como forma privilegiada de crearla. Es evidente que ambos aspectos pueden distinguirse: muchos textos básicos del Nuevo Testamento (de Mt, Ef, Jn) habían destacado la unidad eclesial sin apelar a la mediación del obispo y/o de la jerarquía. Ignacio los ha unido. Desde esa base queremos destacar algunas de sus novedades:

a) *Institución* de los obispos. La figura del episcopado monárquico resulta lógica, pues a medida que la Iglesia se amplía van siendo más difíciles de coordinar las funciones de presbíteros y diáconos. Por eso, un obispo (vigilante), sea o no del grupo de presbíteros, tiende a tomar la dirección comunitaria. Al principio puede tratarse de una dirección delegada, temporal... Luego se vuelve permanente. Ni Jesús ni los apóstoles primeros (mucho menos los Doce) pensaron en crear a los obispos, que son una institución posterior. Pero ellos se han vuelto muy importantes en la Iglesia, a partir de mediados del siglo II d.C.

b) *Fundamentación* sagrada. Para establecer la autoridad del obispo (con presbíteros y diáconos) Ignacio no apela a Jesús ni a los apóstoles o a la tradición (en contra de *1 Clem*), pues no tiene argumentos de historia y evangelio para ello, de manera que podemos suponer que quiere fundar algo nuevo en la Iglesia. Él sabe que el episcopado en sí no proviene de Jesús, pero le parece muy importante para expresar su mensaje. Lógicamente, para fundamentarlo utiliza argumentos místicos (trinitarios), que varían de unas cartas a otras. Es posible que Ignacio no tenga todavía una visión precisa de la función del episcopado y por eso puede apelar a distintos símbolos divinos, el más importante de los cuales reza así: como Dios es uno y Padre, así el obispo es uno y padre de la comunidad.

c) *Organización*. Ignacio relaciona unidad jerárquica y celebración litúrgica. Según el evangelio, Dios se revela en los excluidos del sistema o en la unidad de amor de los creyentes. Ignacio, en cambio, vincula revelación de Dios y autoridad unificadora de la Iglesia. Por eso, a su juicio, más que servidores de la comunidad, los ministros son signos de Dios, jerarquía originaria, dentro de un contexto donde la Iglesia viene a presentarse como grupo ya santo, con estabilidad interior, más que como signo de la llamada universal del reino, dirigida en primer lugar a los excluidos del sistema social y religioso del entorno.

Ignacio ha empezado siendo una voz solitaria que, desde su experiencia mística, quiere unificar a cada iglesia en torno a su obispo, pero su propuesta se ha extendido por la cristiandad, de manera que el despliegue del episcopado monárquico no ha sido sólo efecto de una conveniencia eclesial (unificación de la comunidad), sino expresión de una mística de unión y sometimiento. La obediencia se vuelve principio radical cristiano. De esa manera, los que forman unidad aparecen como seguidores de Jesús, sometiéndose al obispo. El camino de liberación de Jesús, abierto a los excluidos del sistema, tiende a convertirse en experiencia de unidad sacral interna de los fieles, en torno al obispo.

Ciertamente, en el fondo de este esquema cristiano sigue influyendo un modelo de comunión de amor entre personas; pero ya no es comunión de diálogo entre todos los hermanos, en amor igualitario y libertad creadora, sino de obediencia mística, de manera que la unidad comunitaria no brota de la ayuda a los excluidos y del amor mutuo de los fieles, como en Marcos o Mateo, sino del sometimiento sacral a la jerarquía. La Iglesia tiende a convertirse en un sistema espiritual de salvación, administrado en nombre de Jesús por unos buenos jerarcas, dejando en un segundo plano la experiencia mesiánica de libertad ofrecida a todos los humanos y el diálogo directo entre los fieles. Sobre la raíz del evangelio, que sin duda sigue siendo muy poderosa, tiende a crecer el árbol del sistema sacral cristiano.

BIBL. Obras en D. Ruiz Bueno, *Padres Apostólicos* (Madrid 1950); J. J. Ayán, *Ignacio de Antioquía. Cartas* (Madrid 1991). Cf. J. P. Martín, *El Espíritu Santo en los Orígenes del Cristianismo. Estudio sobre 1 Clemente, Ignacio, II Clemente y Justino mártir* (Roma 1971); J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr* (Roma 1979); W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch* (Filadelfia 1985).

IGNACIO DE LOYOLA (1491-1556)

Soldado y fundador de la Compañía de Jesús, de origen vasco. Había sido caballero, al servicio de causas políticas siempre ambiguas. Pero le hirieron en Pamplona y, curando las heridas, en

su casa torre de Loiola, pudo descubrir otra manera de hacerse caballero al servicio de Jesús, en una Iglesia que a su juicio se hallaba amenazada. En un sentido, Ignacio fue el último cruzado de la Edad Media. Pero, al mismo tiempo, fue el creador de una espiritualidad y de una estrategia apostólica moderna, centrada en la entrega de la vida al servicio de la libertad interior y eclesial de los creyentes.

1. *Ejercicios espirituales*

Los símbolos de su Compañía de Jesús tienen un fondo militar, pero son radicalmente apostólicos y cristianos, en línea de la palabra y testimonio personal de vida. No fue un intelectual, pero sus escritos principales (*Ejercicios espirituales* y *Constituciones de la Compañía de Jesús*) han marcado la vida y pensamiento de toda la Iglesia occidental. Es el representante máximo de la Contrarreforma católica, uno de los creadores del pensamiento y de la misión cristiana de la modernidad (como muestra el índice especial de pensadores jesuitas que adjuntamos al final de este diccionario).

Su libro de los *Ejercicios Espirituales* (precedido por el *Exercitatorio* de G. de ↗ Cisneros y por otros trabajos de la *Devotio moderna*), escrito en torno al año 1530, constituye el testimonio más significativo del sentido y camino de la espiritualidad católica de la modernidad. «Ejercitarse» en ser cristiano es asumir y seguir el camino de Jesús, a través de un «curso» intensivo de cuatro semanas, la primera dedicada al conocimiento de sí mismo y las tres siguientes al descubrimiento del camino de Jesús (infancia, vida pública y muerte, resurrección). Ser cristiano es para Ignacio imitar y seguir a Jesús, de un modo concreto, que puede precisarse en los «misterios» de su vida, condensados en cuatro ciclos de meditaciones (que pueden compararse a los ciclos del Retablo de la Catedral vieja de ↗ Salamanca). a) *Ciclo del nacimiento*, con trece misterios: Anunciación, Visitación, Nacimiento, Adoración Pastores, Circuncisión, Magos, Purificación, Huida a Egipto, Vuelta de Egipto, Vida oculta, Niño en Templo, Bautismo, Tentación. b) *Ciclo de la vida*, con otros trece misterios: Llamada apóstoles, Caná de Galilea, Expulsión vendedores Templo, Sermón Monte, Tempestad calmada, Andar sobre mar, Envío apóstoles, Conversión de Magdalena (Lc 7), Multiplicación Panes, Transfiguración, Resurrección de Lázaro, Cena de Betania, Subida a Jerusalén. c) *Ciclo de la pasión*, con once misterios: Predicación de Jesús en el Templo, Última Cena, Cena-Huerto, De huerto a casa de Anás, De Anás a Caifás, De Caifás a Pilato, Juicio Herodes, Vuelta a Pilato, De Pilato a Cruz, Crucifixión, De Cruz a Sepulcro. d) *Ciclo de pascua*, con catorce estaciones: Aparición, Madre (apócrifa), Ángel de pascua (Mc 16), Aparición a mujeres (Mt 28), Aparición a Pedro (Lc 24,33), Emaús (Lc 24), Aparición a discípulos sin Tomás (Jn 20), Aparición con Tomás (Jn 20), Pesca pascual (Jn 21), Aparición y misión desde la montaña (Mt 28,16-20), Aparición a 500 hermanos (1 Cor 15,7), Aparición a Santiago (1 Cor 15), Aparición a José de Arimatea (apócrifos), Aparición a san Pablo (1 Cor 15), Ascensión (Hch 1). Sin este libro de *Ejercicios,* que es de alguna forma la respuesta católica al proyecto de ↗ Lutero (no en contra, sino en su línea, aunque en un contexto eclesial distinto), no puede entenderse el despliegue del pensamiento cristiano de la modernidad.

2. *Un caballero cristiano*

Ignacio es el promotor de una «cruzada» no militar, que se funda en el encuentro personal con Cristo. No es un hombre de «letras», en el sentido técnico del término, pero ha estudiado la teología básica en la Universidad de París (después de haber pasado por Alcalá de Henares y durante menos tiempo por Salamanca) y conoce los nuevos movimientos espirituales, fundando su programa en la vida de Cristo, tal como aparece en las tres últimas semanas de su libro de Ejercicios. El punto de partida de su programa es como sigue:

> «El *primer punto* es poner delante de mí un rey humano, elegido de mano de Dios nuestro Señor, a quien hacen reverencia y obedecen todos los príncipes y todos los hombres cristianos. El segundo es mirar cómo este rey habla a todos los suyos diciendo: mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles; por eso, quien quisiera venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo ha de trabajar conmigo en el día y vi-

> gilar en la noche, etc.; porque así después tenga parte conmigo en la victoria como la ha tenido en los trabajos. El tercero, considerar qué deben responder los buenos súbditos a rey tan liberal y tan humano y por consiguiente si alguno no aceptase la petición de tal rey cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por perverso caballero.
>
> La segunda parte de este ejercicio consiste en aplicar el sobredicho ejemplo del rey temporal a Cristo Nuestro Señor, conforme a los tres puntos dichos. Y cuanto al primer punto, si tal vocación consideramos del rey temporal a sus súbditos, cuánto es cosa más digna de consideración ver a Cristo Nuestro Señor, rey eterno, y delante de él todo el universo mundo, al cual y cada uno en particular llama y dice: Mi voluntad es de conquistar todo el mundo y todos los enemigos y así entrar en la gloria de mi Padre; por tanto, quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena también me siga en la gloria» (*Ejercicios Espirituales* 92-95).

Éste es el punto de partida de la doctrina (meditación) que Ignacio ofrece a quienes quieren compartir su camino de seguimiento de Cristo, de manera que él se define así como instructor de caballeros cristianos al servicio de la Iglesia. Su rey no se contenta con tomar Jerusalén, quiere conquistar toda tierra de infieles, en batalla superior y religiosa. Esta cruzada de Ignacio, caballero-peregrino, tendrá aspectos de búsqueda interior y de total desprendimiento, pero vendrá a manifestarse sobre todo como entrega al servicio del apostolado eclesial, es decir, de la creación de Iglesia. No se trata de mantener lo que existe, sino de extender el evangelio, a través de la gran batalla que empieza a librarse sobre este mundo, como indica la meditación sobre las dos banderas:

> «Así por el contrario se ha de imaginar del sumo y verdadero capitán, que es Cristo Nuestro Señor. *El primer punto es* considerar cómo Cristo Nuestro Señor se pone en un gran campo de aquella región de Jerusalén, en lugar humilde, hermoso y gracioso. *El segundo,* considerar cómo el Señor de todo el mundo escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos los estados y condiciones de personas» (*Ejercicios* 143-145; cf. 135-147).

Esta batalla de Jesús se dirige hacia una nueva conquista universal que se planea y realiza como apostolado, al servicio muy concreto de la Iglesia cuyo centro es Roma. Por eso, los soldados de la Compañía de Jesús deben prepararse a través de un gesto de radical desprendimiento, superando todo anhelo de riqueza y soberbia (cf. *ibíd.,* 142, 146): dejarán honra y grandeza de este mundo y seguirán a Jesucristo en camino de misión o apostolado en nombre de la Iglesia (*ibíd.,* 352-370). De esta forma ha transformado Ignacio de Loyola la cruzada militar antigua, dirigida a la conquista externa de Jerusalén, en apostolado al servicio concreto de la Iglesia, extendida por el mundo. Ese programa, abierto a todos los cristianos (a quienes dirige sus Ejercicios espirituales), se expresa de un modo especial a través de los miembros de la Compañía de Jesús, para quienes escribe sus Constituciones, uno de los textos de organización social más importantes de la historia de Occidente.

Ignacio ha sido un hombre de pensamiento práctico. No ha creado teorías para resolver problemas de dogmática, sino que ha desarrollado su genio al servicio de la transformación de las personas, para ponerlas al servicio de la tarea de la Iglesia. Ignacio es quizá el primero de los grandes «cristianos prácticos», un hombre de pensamiento activo que, por un lado, se apoya en la misericordia de Dios pero que, por otro, organiza y programa su actuación al servicio del despliegue de la Iglesia.

3. *Teología trinitaria*

Para completar las reflexiones anteriores y mostrar que Ignacio no ha sido sólo un hombre práctico (ocupado en organizar la vida y misión de los jesuitas), quiero destacar su experiencia de Dios, que se expresa de un modo simbólico. Propiamente hablando, Ignacio de Loyola no ha desarrollado una visión exterior de la Trinidad, sino más bien una experiencia interior, una comprensión en profundidad del misterio trinitario, que le ha dado como consecuencia un consuelo y un gozo perdurable. Así lo muestra tanto su *Autobiografía*

como su *Diario espiritual,* de donde proceden los textos que siguen.

a) *Visión de la Trinidad: Tres teclas*. Ignacio ha desarrollado un pensamiento más imaginativo que conceptual. En esa línea presenta una visión de la Trinidad de hondo sentido musical, pues las «tres teclas» que él descubre producen toda la música del cielo. Las personas son tres, y así él dirige una oración a cada una de ellas. Pero, al mismo tiempo, añade una cuarta oración a la Trinidad entera, en gesto que ha de entenderse más desde una perspectiva armónica y musical que desde un fondo dogmático:

> «Tenía mucha devoción a la santísima Trinidad, y así hacía cada día oración a las tres personas distintamente. Y haciendo también a la santísima Trinidad, le venía un pensamiento: que ¿cómo hacía cuatro oraciones a la Trinidad? Mas este pensamiento le daba poco o ningún trabajo, como cosa de poca importancia. Y estando un día rezando en las gradas del mesmo monasterio (Monserrat) las Horas de nuestra Señora, se le empezó a elevar el entendimiento, como que vía la santísima Trinidad en figura de *tres teclas*, y esto con tantas lágrimas y tantos sollozos, que no se podía valer. Y yendo aquella mañana en una procesión, que de allí salía, nunca pudo retener las lágrimas hasta el comer; ni después de comer podía dejar de hablar sino en la santísima Trinidad; y esto con muchas comparaciones y muy diversas, y con mucho gozo y consolación; de modo que toda su vida le ha quedado esta impresión de sentir grande devoción haciendo oración a la santísima Trinidad» (*Autobiografía,* 28).

b) *Visión supra-intelectual: río hondo.* En el comienzo de la modernidad, allí donde se formula por primera vez el pensamiento «católico», como alternativa al protestantismo (↗ Lutero), Ignacio de Loyola viene a presentarse como un hombre de imaginación creadora. Así lo muestra su famosa «visión del río», del agua profunda donde se contiene y expresa la hondura de la realidad: más allá de lo que se piensa y sabe está lo que se descubre, al otro lado de la realidad misteriosa (agua del río). Más que la iglesia a la que va para orar (en contexto de simbología cristiana), le impresiona el signo cósmico del río, la experiencia telúrica de un Dios que se manifiesta en la hondura de la realidad, haciendo que todas las cosas y los conocimientos de la vida entera se ajusten y cobren un sentido.

> «Una vez iba por su devoción a una iglesia, que estaba poco más de una milla de Manresa, que creo yo que se llama Sant Pablo, y el camino va junto al río; y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas. Y no se puede declarar los particulares que entendió entonces, aunque fueron muchos, sino que recibió una grande claridad en el entendimiento; de manera que en todo el discurso de su vida, hasta pasados sesenta y dos años, coligiendo todas cuantas ayudas haya tenido de Dios, y todas cuantas cosas ha sabido, aunque las ajunte todas en uno, no le parece haber alcanzado tanto, como de aquella vez sola. Y esto fue en tanta manera de quedar con el entendimiento ilustrado, que le parescía como si fuese otro hombre y tuviese otro intelecto, que tenía antes» (*Autobiografía,* 30. 5º).

Éste es el río del misterio en el que se ha introducido, bajo la montaña sagrada (Montserrat), donde ajusta su vida y organiza sus pensamientos. En el fondo del itinerario ignaciano viene a desplegarse por tanto una vivencia de encuentro inmediato con Dios, que se expresa de un modo intelectual (¡en un entendimiento ilustrado!) y que se expande después en las mociones afectivas de su espíritu y en la decisión de su voluntad al servicio del Reino. En ese pensamiento más hondo (la claridad que proviene de las aguas del río de Dios) abierto a la acción comprometida al servicio de la causa de Jesús, que ha influido intensamente en la espiritualidad católica moderna, se vinculan dos rasgos: a) el compromiso de la vida, expresado en el descubrimiento de la propia vocación y tarea al servicio de la iglesia; b) por la contemplación, el creyente se descubre inmerso en la voluntad y en la vida de Dios. De esa manera, Ignacio ha superado el riesgo de racionalismo escolástico y ha destacado el carácter práctico de la contem-

plación, que se funda en el seguimiento de Jesús y que se expresa en forma de compromiso al servicio de la tarea de la Iglesia. En esa línea se ha desarrollado la teología de la Compañía de Jesús, que será una de las instituciones más significativas del pensamiento católico de la modernidad, con teólogos que van desde ↗ Suárez, Molina y Roberto Belarmino hasta algunos de los representantes más significativo del catolicismo del siglo XX (↗ Rahner, Lubac).

BIBL. Sus *Obras completas* han sido editadas en muchas ocasiones (cf. BAC, Madrid 1982). La bibliografía sobre Ignacio de Loyola es muy extensa. Entre otros, cf. S. Robert, *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola* (París 1997); I. Tellechea, *Ignacio de Loyola, solo y a pie* (Salamanca 2004); Q. Aldea, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI* (Santander 1993); S. Decloux, *El camino ignaciano* (Estella 1984); R. García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola* (Madrid 1986).

ILDEFONSO DE TOLEDO (607-667)

Monje, teólogo y obispo hispano. Según la tradición, fue discípulo de ↗ Isidoro de Sevilla y después monje, en el Monasterio de Agali, junto a Toledo. Como abad del monasterio, tomó parte en varios concilios de Toledo (en los años 653, 655 y 656), siendo después arzobispo de la ciudad (del 657 al 667). Se le conoce, sobre todo, por una confesión trinitaria, en la que pone de relieve la igualdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y, de un modo especial, por sus escritos sobre la Virgen María. El más conocido se titula *De virginitate S. Mariae contra tres infideles* y se inspira en los escritos de san ↗ Agustín. Siguiendo la postura de san ↗ Jerónimo, Ildefonso defiende la virginidad de la madre de Jesús, en contra de un tal Joviniano (un monje que afirmaba que ante Dios tiene el mismo valor el matrimonio que el celibato), en contra de Elvidio (quien afirmaba que María había tenido otros hijos, además de Jesús) y en contra de un judío anónimo (quien afirmaba que Jesús, hijo de María, no es Dios). Ese libro constituye uno de los testimonios teológicos marianos más importantes de la tradición antigua de la Iglesia y ha tenido mucho influjo no sólo en España, sino en todo el Occidente.

BIBL. Obras en J. Campos, *Santos padres españoles I. San Ildefonso de Toledo* (Madrid 1971, 223-436). Cf. J. M. Cascante, *Doctrina mariana de San Ildefonso de Toledo* (Barcelona 1958).

ILLANES, José Luis (n. 1933)

Pensador católico español, del Opus Dei. Ha estudiado Teología en la Universidad Lateranense de Roma y ha enseñado en la Universidad de Navarra, de Pamplona. Ha colaborado de un modo decisivo en la publicación de *La Gran Enciclopedia Rialp* (Madrid 1972-1975), donde se recogen algunas de las mejores semblanzas de teólogos que existen actualmente. Se ha centrado en el estudio del método teológico, insistiendo también en la importancia de la espiritualidad, destacando de un modo especial la aportación de ↗ Escrivá de Balaguer. Tiene una visión muy crítica del desarrollo teológico posterior al Vaticano II.

BIBL. *La santificación del trabajo* (Madrid 1066); *Cristianismo, historia, mundo* (Pamplona 1973); *Sobre el saber teológico* (Madrid 1978); *Historia de la teología* (Madrid 1995, con I. Saranyana).

ILLICH, Iván (1926-2002)

Pensador y educador católico que nació en Viena y realizó su misión básica en América Latina (Puerto Rico, México). Tenía orígenes cristianos y judíos, por lo que tuvo que abandonar Austria en tiempo de los nazis. Estudió Ciencias Geológicas en la Universidad de Florencia, y Filosofía y Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, ordenándose sacerdote. Rechazó el ofrecimiento de trabajar en el servicio diplomático del Vaticano y prefirió hacerlo como párroco de hispanos en Nueva York y después en Puerto Rico, donde el año 1956 fue nombrado vicerector de la Universidad Católica de Ponce (de donde tuvo que salir, por divergencias con el obispo). El año 1961 fundó el Centro Intercultural de Documentación (CIDOC) en Cuernavaca, México, un lugar para la investigación y la enseñanza de cursos de lengua y cultura hispanoamericana para los misioneros norteamericanos, en una línea cercana a lo que después será la Teología de la Liberación (en colaboración con el obispo D. Méndez Arceo). Sus divergencias con la institución eclesial le hicieron renunciar al sacerdocio. Su libro más significativo es *La sociedad desescolarizada* (1971), una crítica a la educación tal y como se lleva

a cabo en las democracias «modernas», al servicio del puro desarrollo económico y del dominio de unos contra otros. En contra de eso, I. Illich defendía una educación en la línea de la «anarquía» creadora (liberadora), la única capaz de superar las instituciones actuales, para que pueda surgir el «hombre evangélico», es decir, un nuevo ser humano, en concordia y libertad. Actualmente, pasados los años de la euforia de las revoluciones, las ideas de I. Illich pueden parecernos utópicas e imposibles, pero hay en ellas un germen de transformación cristiana que sigue siendo esencial en el pensamiento cristiano.

BIBL. *La escuela, esa vieja y gorda vaca sagrada: en América Latina abre un abismo de clases y prepara una élite y con ella el fascismo* (Cuernavaca 1968); *En América Latina, ¿para qué sirve la escuela?* (Buenos Aires 1973); *La sociedad desescolarizada* (Barcelona 1974); *La convivencialidad* (Barcelona 1974); *Energía y equidad* (Barcelona 1974); *Némesis médica: la expropiación de la salud* (Barcelona 1975). Ha dirigido dos obras colectivas que marcan el ideal de una educación igualitaria: *Juicio a la escuela* (Buenos Aires 1974); *Educación sin escuelas* (Barcelona 1977).

INOCENCIO III (1160-1216)

Noble, jurista y obispo. Se llamaba Lotario di Segni y al ser nombrado Papa (del 1198 al 1216) adoptó el nombre de Inocencio III. Su pontificado supuso el apogeo del absolutismo papal y la culminación de la reforma iniciada por ↗ Gregorio VII. Quiso defender la autoridad de la Iglesia y lo hizo con medios políticos y religiosos, que han marcado no sólo la trayectoria posterior del cristianismo, sino la misma historia de Europa. Ciertamente, él no tenía (ni quería) un poder civil directo *(potestas saecularis)*, a no ser en sus Estados Pontificios, pero se atribuía la plenitud del *poder eclesiástico,* actuando como «Vicario de Cristo» (y no sólo como sucesor de Pedro) en el conjunto de la cristiandad. Su pretensión de poseer como vicario de Cristo la potestad suprema, en línea religiosa, se sitúa dentro de una división de poderes que era ya clásica en la Iglesia romana (cf. ↗ Gelasio, Gregorio VII) y que resulta positiva, siempre que el Papa no se inmiscuya en las cuestiones del Emperador y el Emperador en las cuestiones del Papa (que deberían ser las de Dios). Pero, de hecho, la separación resultaba en aquel tiempo difícil, pues tanto el Papa como el Emperador y los reyes cristianos tenían objetivos en parte semejantes. En esa línea, parece que a Inocencio III no le bastaba compartir el poder con el Emperador, en una especie de diarquía sagrada (con una autoridad religiosa y otra política), sino que quiso actuar como poder supremo, por encima del mismo Emperador, afirmando que el Imperio Cristiano dependía de la Iglesia no sólo en su origen (de la Iglesia recibía el poder), sino en sus fines (la espada del Emperador ha de estar al servicio de las tareas y ministerios de la Iglesia). Con ese convencimiento, Inocencio III intervino como una especie de Rey Supremo en las cuestiones políticas de Europa. Su memoria está vinculada al absolutismo político de los papas y al deseo de un mundo cristiano dominado por el Papa. Su pontificado estuvo lleno de enfrentamientos. Pero, en su tiempo, comenzó una reforma distinta de la vida de la Iglesia, expresada en la obra de los grandes fundadores de órdenes religiosas como ↗ Francisco de Asís y Domingo de Guzmán, que buscaron y expresaron de otras formas (sin autoridad política) la autoridad de la vida cristiana.

INTERIÁN DE AYALA, Juan (1657-1730)

Teólogo y erudito católico español, de la Orden de la Merced, catedrático de Hebreo de la Universidad de Salamanca. Se interesó especialmente por la oratoria cristiana y el arte, siendo de los fundadores de la Academia Española de la Lengua. Fue uno de los personajes más significativos de la primera ilustración (o *pre-ilustración*) española, tanto por sus relaciones con las figuras más importantes de su tiempo, como por sus aportaciones personales.

1. *Un teólogo de la pintura*

Interián fue hombre de amplia cultura, un auténtico polígrafo, catedrático en lenguas bíblicas (griego, hebreo y arameo) y un experto en la literatura y pensamiento grecolatino, sobre todo en el aspecto plástico (pintura). Publicó numerosos sermones y preparó un *Catecismo histórico que contiene en compendio la Historia Sagrada y la Doctrina*

Cristiana (Madrid 1717). Pero su obra más significativa es el *Pictor Christianus Eruditus* (Madrid 1730), traducida al castellano con el título de *El pintor cristiano, y erudito, o Tratado de los errores que suelen cometerse frecuentemente en pintar, y esculpir las imágenes sagradas* (Madrid 1782), con muchas ediciones posteriores, y con una traducción italiana, reeditada en el siglo pasado: *Istruzione al Pittor Cristiano, di Fr. Giovanni Interián de Ayala*, Ferrara 1954). Éste es un tratado clásico en el campo de los estudios sobre el sentido cristiano del arte y su aportación a la experiencia y a la cultura de su tiempo. Quizá su rasgo más significativo es la manera como ha vinculado la pintura con la oratoria y la poesía, que constituyen a su juicio la expresión más significativa del pensamiento cristiano, como indica el prólogo de su obra:

> «La Pintura, consistente en la imitación, se compara con mucha razón a la Oratoria, y a la Poesía. Porque así como la Oratoria y Poesía nos ponen las cosas delante de nuestros ojos, así la Pintura nos la representa, y pone también delante de la vista; convienen, pues, mucho entre sí, y estaba por decir que convienen en todo, con sola esta diferencia: que la Oratoria y la Poesía hacen con palabras, lo que hace la Pintura con sus coloridos» (*Pintor cristiano y erudito*, p. 9).

Interián fue amigo y compañero del historiador y teórico español de la pintura, Antonio Palomino (1655-1726), que pintó el gran techo del coro de los Dominicos de Salamanca, cuya obra básica, *Museo pictórico y escala óptica* I-III (1715-1724), que trata de la práctica y el arte de la pintura (con la semblanza de los grandes pintores), ha marcado de un modo decisivo la visión española y europea del arte (la obra se tradujo pronto al inglés y al francés). Interián y Palomino, educados ambos en los ideales de finales del siglo XVII, comparten una misma experiencia y gusto estético, en el paso del barroco al neoclásico, de la abundancia de formas a la concentración didáctica. Ambos se citan y alaban. Ambos muestran mucha estima por Velázquez y por otros grandes pintores españoles de la época, pero conocen, estudian y destacan también la obra de otros pintores europeos del Renacimiento y el Barroco. Significativamente, los dos sienten dificultades para entender el arte medieval, que, a su juicio, carece de la capacidad racional de la pintura más reciente, que les parece más realista y didáctica.

2. *El pintor cristiano*

La obra de Interián constituye una gran enciclopedia del pensamiento pictórico cristiano. Ella consta de varios libros. El primero es una teoría general de arte sacro cristiano, con su justificación y función. El segundo versa sobre las representaciones de Dios y los ángeles. El tercero trata de la imagen de Cristo y de la representación de los misterios de su Vida, Pasión y Resurrección. El cuarto está destinado a las imágenes de la Virgen y a sus fiestas litúrgicas y misterios marianos: Inmaculada, Asunción. Los libros quinto, sexto, séptimo y octavo recorren todo el santoral y calendario litúrgico por trimestres. De esa manera ha elaborado una estética cristiana, con motivos y elementos tomados básicamente de la Biblia. Ciertamente, él sabe que la Escritura es un libro narrativo, que va exponiendo ejemplos de vida virtuosa, figuras y testimonios de virtud que debemos imitar; por eso, ella puede ser pintada artísticamente (y presentada de forma oratoria). Pero Interián sabe también que la estética cristiana tiene un fondo clásico (grecorromano), pues los hebreos no han pintado a Dios, ni han construido imágenes sagradas. Por eso, como él ha puesto de relieve, cuando los primeros cristianos empezaron a pintar a los ángeles y a Cristo y a la Virgen con los santos, tuvieron que acudir a modelos griegos, vinculando de esa forma el imaginario bíblico y el grecorromano.

Su reflexión se mueve, según eso, a varios niveles. Por una parte, es una obra teológica, de tipo normativo: quiere que las pinturas y esculturas cristianas reflejen de un modo «racional» (claro) el sentido el misterio, lo que podríamos llamar el «pensamiento cristiano». Pero, al mismo tiempo, es una obra crítica, pues tiene que discernir y valorar los modelos figurativos que le ofrece el mundo griego y romano, tal como han sido aplicados a la representación del cristianismo. Éstos son algunos de los elementos más significativos de su visión del imaginario pictórico cristiano.

a) *Una Biblia en pintura*. El arte sacro puede empezar siendo una Escritura Sagrada para rudos y analfabetos, mientras que los libros sagrados son para los doctos. Interián se sitúa, según eso, en la línea de las ↗ *Biblias de los Pobres* del siglo XIV-XV (y del retablo de la Catedral Vieja de ↗ Salamanca). Algunos hombres más eruditos pueden leer y entender los misterios a través de la Escritura y de la Teología. Pero el pueblo en general (incluso muchos hombres cultos) aprenden mejor a través de los sermones y entienden más claramente por medio del arte. En esa línea, en el fondo de la obra de Interián hay un afán pedagógico: quiere educar a los cristianos ordinarios, a través del arte y de la oratoria, que son los instrumentos racionales con los que cuenta para transmitir al pueblo la verdad y el sentido profundo de la realidad; él no es teólogo, sino orador y crítico de arte.

b) *El arte y lo sagrado*. Interián cree que el arte sacro debe expresar no sólo la dignidad del misterio, sino también la belleza, pues entre ambas realidades (belleza y sacralidad) existe una intensa conexión. Él quiere que pintores y artistas sean competentes y maestros; que la imagen o pintura sea siempre digna y sea además ejecutada por buenos artistas. En esa línea, los grandes pintores, reconocidos por su genialidad y su técnica, han de convertirse en maestros y educadores del pueblo, capaces de abrir una puerta hacia el misterio. Estamos en un momento en que las iglesias de la cristiandad (desde Salamanca donde pinta Palomino y escribe Interián hasta el centro de la Europa católica o hasta los más remotos lugares de América) expresan el pensamiento cristiano en formas figuradas, en retablos de iglesias, en pintura. Los pintores e imagineros son los formadores de una comunidad creyente que es capaz de conocer «viendo» más que leyendo en libros, compartiendo los valores de la historia, a través de lo que se muestra en cuadros y estatuas. Por eso, los artistas tienen que servir con su arte a la fe y a la santidad del culto.

c) *Historicidad*. Interián critica los anacronismos en la representación de los vestidos, de las armas, y de otras cosas semejantes, que aparecen en los cuadros de tema cristiano. Lógicamente, a su juicio, el arte «bárbaro» desconoce las medidas de la realidad, confunde tiempos y lugares... En contra de eso, él quiere que la pintura cristiana sea históricamente coherente. Por eso, lo que nosotros podríamos considerar a veces como libertad creadora (los desfases históricos de un tipo de arte medieval), es para Interián un defecto. De esa forma, en una línea ya casi ilustrada, él ha incorporado a la pintura cristiana un criterio histórico de carácter ilustrado, que se incrementará en todo el siglo XVIII. La pintura y la escultura, lo mismo que la oratoria y el conjunto de la liturgia, han de estar definidos por un realismo racional, al servicio de la ilustración del pueblo.

d) *Coherencia espiritual*. Interián piensa que es lícito pintar algunas figuras, que excitan la piedad, aunque no sean tomadas claramente del evangelio, ni de la Sagrada Escritura, pero siempre con la finalidad de instruir eruditamente a los que miran. El arte se convierte así en expresión de la cultura básica del pueblo. Se trata de un arte que está vinculado a los valores de la historia recordada y aceptada como maestra de vida, a los valores de la auténtica humanidad. Es evidente que Interián cree que esos valores son los cristianos. Pero como buen continuador del Renacimiento, en forma ilustrada, él supone, al mismo tiempo, que los valores cristianos se identifican en el fondo con los motivos racionales de la literatura y de la pintura cultivadas en Grecia y Roma.

3. *Pintura clásica y racionalidad moral*

Interián es un ilustrado cristiano, que sabe interpretar y recrear los valores de la pintura clásica, escogiendo aquellos ejemplos y temas que más convienen a su forma de entender el arte. Por eso, desde el principio de la fidelidad a lo real, se cree capacitado para juzgar incluso arte clásico. En el principio, el mismo arte griego era tosco; sólo después, al aproximarse a la realidad, se fue perfeccionando:

> «Es notorio por las historias antiguas que los primeros pintores, cuando esta Arte andaba todavía en mantillas, figuraban las cosas tan toscamente que fue necesario para darnos a entender su pensamiento, poner debajo nombres a las cosas pintadas, diciendo *esto es un hombre, esto un perro, esto un gato, aquello un hombre*. Así lo refiere Eliano y, sobre

el mismo asunto pueden verse Aristóteles, Cicerón, Philóstrato, Quintiliano, Demetrio Phalero, Athenágoras y otros muchos... (con las citas de cada autor). Siguiendo en esa línea, Interián critica las imágenes cristianas en las que no se sabe si el Cordero de Cristo es un cordero o un perro... «Por lo que respeta a estas Imágenes Sagradas que antes mueven a risa que a piedad es muy gracioso el caso que cuenta Artheneo... que Parmenisco de Metaponte... habiendo venido a Delos y admirado en gran manera de cuanto había que ver en aquella isla, entró en el Templo de Latona y, pensando ver allí alguna insigne estatua de la madre de Apolo, como viese al contrario una estatua de madera tosca, y verdaderamente fea, soltó la risa...» (*Pintor cristiano* 13).

La pintura ha de hallarse, por tanto, al servicio de la verdad y de la educación de los ciudadanos, conforme al ideal de la cultura más elevada. Desde esta base ha interpretado Interián las normas de tipo filosóficos y artísticos que fueron codificadas por las pensadores griegos antiguos, aplicándolas a su tiempo:

> «Platón piensa que en toda ciudad bien morigerada debían acostumbrarse los ojos de los jóvenes a pinturas honestas y decentes y sus oídos a canciones modestas... En otras palabras, los poetas y pintores licenciosos debían ser desterrados de la República. Aristóteles legisló también en esa misma línea, diciendo: Velen los magistrados para que no haya pintura alguna, ni estatua, de cosas semejantes (esto es, deshonestas), que excite a su imitación (Cf. Polit. 7, cap. 18). Porque el mirar la pintura llamólo el poeta con bastante propiedad leer, porque la voz griega "grapsai" significa al mismo tiempo escribir y pintar» (*Pintor Cristiano* 18, con cita de Estacio y Virgilio).

Interián define de esa forma la función racional de la pintura y la escritura. A su juicio, pintar y escribir son funciones didácticas, al servicio de la educación y de las buenas costumbres de los ciudadanos. Eso significa que debe haber un control, una *paideia*, en los campos de la escritura y de la pintura, de la retórica y el arte. En esa línea, él defiende una estética de tipo culturalista, que interpreta el arte como imitación de la naturaleza y como *paideia*, es decir, como proceso de formación del ser humano. No le importa el arte separado de la vida, sino el arte al servicio de la humanización. A su juicio, en aquel momento, a principios del siglo XVIII, España se hallaba en una encrucijada. Por un lado tiene que aceptar los valores de la racionalidad que vienen de Francia, con los ideales de una razón moderada, al servicio de la humanidad. Por otra parte quiere defender los ideales de la cultura clásica, en sus formas hebrea y griega (que eran el campo de su especialidad). Cree en la unidad de la razón, en la capacidad de educación del ser humano, en la modernización de la sociedad española.

BIBL. Para una visión de conjunto del tema, cf. E. ↗ Tourón: *Pintores y escultores que trabajaron para la Merced en el siglo XVII, que figuran en el catálogo de A. Palomino*: Analecta Mercedaria (Roma) 3 (1984) 61-82; «La iconografía mercedaria en Interián de Ayala, O. de M. (1657-1730)», *Estudios* 151 (1985) 357-380. Interián fue uno de los inspiradores del breve sobre el arte de ↗ Benedicto XIV: *Sollicitudini Nostrae* (1745). Desde Interián hasta J. Plazaola (*Arte Sacro Actual,* Madrid 2006) no ha existido, que yo sepa, nadie que haya estudiado con tanta hondura el sentido del pensamiento cristiano en el arte.

IRENEO DE LYON (ca. 140-200)

El más conocido de los teólogos y obispos del siglo II. Era natural de Esmirna (actual Turquía), donde fue discípulo de Policarpo († 156). Pero se trasladó a Lyon, en la zona del Ródano, Francia, donde había una influyente colonia griega y donde, hacia el 177, fue nombrado presbítero de la Iglesia, siendo enviado a Roma para colaborar en la búsqueda de una reacción común ante el riesgo del movimiento de ↗ Montano. A su vuelta de Roma fue elegido obispo de su comunidad amenazada de persecución. Como teólogo y obispo, preocupado por la fidelidad de las iglesias al pasado de Jesús, Ireneo realizó una labor teológica y pastoral que resulta única en la historia antigua de la Iglesia, por su forma de exponer las doctrinas de los maestros ↗ gnósticos, para refutarlas. Hasta los descubrimientos de Nag Hammadi (año 1945), él ha sido (y en parte sigue siendo) la mejor fuente para el conocimiento de la gnosis, pues las informaciones que ofrece se muestran fiables.

1. *Fuentes del pensamiento cristiano*

Ireneo es, ante todo, el testigo e impulsor de una Iglesia que quiere mantenerse fiel a la tradición anterior, que proviene de los primeros cristianos «apostólicos», vinculados a Pedro y Pablo, una tradición que debe organizarse ya de forma institucional (con unos obispos responsables de las comunidades y con una Escritura canónica, que se oponga a las doctrinas variables de los gnósticos). Él ha sido quien mejor ha respondido a los gnósticos, ofreciendo una visión sobria y firme de los elementos básicos de la teología de la Gran Iglesia, con sus implicaciones sociales y sus vínculos institucionales.

A su juicio, un verdadero discípulo de Jesús (un cristiano eclesial) tiene que superar los «mitos» y genealogías divinas de los que hablaban los gnósticos extraeclesiales, para descubrir y afirmar que Dios es puramente bueno (no hay en él dualidad de bien-mal), siendo trascendente (no hay en él dualidad de lo masculino-femenino). Pues bien, ese Dios bueno y trascendente, creador de todas las cosas, se identifica con el Señor (Yahvé) del Antiguo Testamento y con el Padre de Jesús, que sigue actuando por el Espíritu en la Iglesia. Más que un inventor de temas teológicos, al estilo de la gnosis que se desarrolla fuera de la Gran Iglesia, Ireneo es un testigo de la fe tradicional; no quiere inventar nada, sino mantener y entender lo que ha recibido de los cristianos anteriores, ofreciendo así las bases de lo que será la teología posterior de la Iglesia, centrada en Dios Padre, en su Verbo-Logos que es Cristo y en su Espíritu (que se manifiesta en la vida de la Iglesia), dejando a un lado todas las genealogías, rupturas y recomposiciones divinas.

Frente al gnosticismo que tiende a negar la historia, oponiendo un orden superior/eterno a este mundo cambiante de fenómenos, Ireneo ha entendido el cristianismo como expresión de un camino histórico que lleva a los creyentes, salvados en su «carne» (historia), hacia la culminación definitiva del mundo actual, recuperando de esa forma el mesianismo israelita. Desde esa base quiero presentar algunos textos y temas básicos de su pensamiento, en contraste con el gnosticismo.

Para los gnósticos, la teología constituye el tema y motivo de una especulación sobre los procesos internos de la realidad divina, que se escinde y divide, para volver a integrarse en la unidad originaria a través de un movimiento de caída, ruptura y retorno. En contra de eso, los cristianos verdaderos (discípulos carnales y espirituales de Cristo) no conocen a Dios por especulación, sino de un modo más alto y seguro, a través de la Escritura, dentro de la Iglesia, insertándose en un camino histórico de salvación.

Éstas son, a su juicio, las fuentes de la teología cristiana:

> «a) La enseñanza de los apóstoles; b) la doctrina original de la iglesia, extendida a través del mundo entero; c) la sucesión de los obispos, a quienes los apóstoles pusieron al cargo de cada iglesia local. Hasta nosotros ha llegado la Escritura, que ha sido conservada de un modo inmutable y ello implica tres cosas: poseemos el número integral de las Escrituras, sin adición ni sustracción; realizamos una lectura de las Escrituras libre de engaño; y, de acuerdo con esas Escrituras, poseemos una interpretación legítima, apropiada, exenta de peligro y de blasfemia» (*Adversus Haereses* IV, 33, 7-8).

2. *Hijo y Espíritu: manos de Dios*

Los primeros en formular teorías sobre la «tríada divina» (con generaciones y procesos) han sido los ↗ gnósticos, de forma que en el plano «teórico» (de las formulaciones teológicas) se puede afirmar que hubo una especulación cristiana de tipo gnóstico, antes que una teología trinitaria propia de la Gran Iglesia. Y eso por una razón muy simple: Los autores «eclesiásticos» no han tenido necesidad ni deseos de especular sobre Dios, pues les bastaba con repetir lo que dice la Escritura, manteniéndose en un plano pastoral, sin necesidad de especulaciones. Pero una vez que los gnósticos han comenzado a especular, tienen que hacerlo también los «eclesiásticos», y entre ellos uno de los primeros ha sido Ireneo.

Al situarse ante los gnósticos, Ireneo ha de afirmar que también la Iglesia debe ocuparse de la unidad y de la diversidad de Dios, del Dios en sí y de su manifestación en Cristo, elaborando de esa forma una teología. En este contexto, Ireneo se fija de un modo especial en el plural de Gn 1,26 («hagamos al hombre a nuestra imagen y

semejanza»). Ciertos textos rabínicos suponían, según ese pasaje, que Dios está dialogando con los ángeles, antes de iniciar la creación del hombre. Ireneo, en cambio, piensa que, al hablar de esa manera, Dios está reflexionando consigo mismo (hablando con su propia capacidad de actuar). Para expresar mejor esa intuición, él introdujo la metáfora (¡se trata de un símbolo, no de un concepto!) de las dos manos del Padre, formadas por el Hijo y el Espíritu, que son como una expresión de su poder supremo, presidiendo no sólo la primera creación del hombre (como dice el Génesis), sino también la nueva creación, que se expresa y realiza por Cristo y el Espíritu Santo, tal como lo atestigua la Iglesia.

> «Desde siempre están con él (con Dios) el Verbo y la Sabiduría, el Hijo y el Espíritu. Por ellos y en ellos ha hecho Dios todas las cosas... Así, Dios se dirige a ellos (al Hijo y al Espíritu) cuando dice: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza" (Gn 1,26)... Según eso, no existe más que un Dios que ha hecho y organizado todas las cosas por medio del Verbo y de la Sabiduría. Él es el creador, él ha asignado este mundo al género humano... Por esta razón, en suma, y "no por la voluntad de la carne ni por la voluntad del hombre" (Jn 1,13), sino por deseo positivo del Padre, *las manos de Dios* han hecho al hombre un ser vivo, para que Adán pueda convertirse en imagen y semejanza de Dios» (*Adv. Haer.* IV, 20, 1.3.4; V, 1.3).

3. *Fe y acción trinitaria: mente de Dios*

Ireneo interpreta la realidad desde una perspectiva trinitaria (Dios es Padre, Hijo y Espíritu Santo), pero vinculada siempre a la encarnación (de Cristo) y a la presencia salvadora del Espíritu Santo en la Iglesia. Por eso, no se atreve a hablar de la tríada en sí (o de la cuaternidad divina) en cuanto separada de la historia de los hombres. Desde ese fondo, la profesión de fe trinitaria constituye la superación de las diferentes herejías y el documento de identidad del cristiano en el mundo, como muestra el texto siguiente:

> «En aquello que concierne a los tres artículos fundamentales de nuestra profesión de fe, el error ha separado y ha llevado a muchos lejos de la verdad, porque: o desprecian al Padre; o no acogen al Hijo, entendiendo de manera falsa la economía de su encarnación; o no aceptan al Espíritu, despreciando de esa forma la profecía. Es necesario que nos guardemos de todas las personas de este tipo y de su doctrina, si es que pretendemos agradar a Dios y obtener la salud que él nos ofrece. Gloria a la Santa Trinidad entera y a la única Divinidad, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que es siempre y totalmente providente, por los siglos. Amen» (*Démonstration de la prédication apostolique,* SCh 406, p. 221; *Adv. Haer.* II, 28, 5).

La Trinidad se encuentra inscrita dentro del despliegue de Dios, de manera que, estrictamente hablando, Ireneo no quiere separar el plano de la inmanencia (Dios en sí) y el de la economía salvadora (actuación de Dios), como podrá hacerse tras Nicea. Esto no se debe sólo a que su teología es «primitiva», sino al hecho de que las especulaciones ternarias sobre el despliegue de Dios en sí mismo están más vinculadas a los gnósticos, que creen saber cosas sobre el misterio interior de Dios, con sus genealogías y vinculaciones, que a los cristianos «eclesiásticos» como Ireneo, para quienes el único Dios que existe es el que se ha encarnado en Cristo y se ha manifestado a través del Espíritu. Eso no quiere decir que Dios y el mundo se identifiquen, sino que el despliegue trinitario está vinculado con el surgimiento del mundo y el mundo aparece como expansión del misterio divino, en el Verbo y el Espíritu.

> «No hay más que un solo *Dios*, quien por el Verbo y la Sabiduría, hizo y armonizó todas las cosas. Él es el Creador y es el que asignó este mundo al género humano. Es tan grande que le desconocen incluso los seres que Él ha hecho: pues nadie ha escrutado su elevación, ni entre los antiguos ni entre los contemporáneos. Sin embargo, en su amor, es siempre conocido gracias a Aquel por quien creó todas las cosas, que no es otro que su *Verbo*, nuestro Señor Jesucristo... Desde el principio, el Verbo anunció que los hombres verían a Dios, pues Dios viviría y conversaría con ellos en la tierra... para hacer de modo que le sirvamos en santidad y justicia todos los días de nuestra vida (cf. Lc 1,68-79), para que, vinculado con el Espíritu de Dios, el hombre acceda a la gloria del Padre» (*Adv. Haer.* IV, 20, 4).

Pues bien, asumiendo los datos de la tradición anterior y enfrentándose a una gnosis que, a su juicio, lo confunde todo, Ireneo de Lyon realizó una labor de ajuste teológico y dogmático, asignando a cada persona divina una función propia en este mundo y en la nueva creación.

> «El Padre hace surgir a la vez a la creación y a su Verbo; y el Verbo, sostenido por el Padre, da el Espíritu a todos, cumpliendo así la voluntad del Padre... Y de ese modo vemos que hay "un solo Dios Padre, que está por encima de todas las cosas, que actúa a través de todas las cosas y está en todos nosotros" (Ef 4,6). Porque por encima de todas las cosas hay un Padre, y él es cabeza del Cristo; a través de todas las cosas actúa el Verbo, que es la cabeza de la iglesia; y en todas las cosas está el Espíritu y él es el agua viva que el Señor ha dado a quienes creen en él con rectitud, a los que aman y conocen que hay un solo Dios que está por encima de todas las cosas, que actúa a través de todas las cosas y que está en todos nosotros» (*Adv. Haer.* V, 18, 2. París 1984, 623-624).

4. *Estructura eclesial*

Ireneo es un testigo y defensor privilegiado de la Gran Iglesia católica, a finales del siglo II, a diferencia de los gnósticos, que, a su juicio, destruyen no sólo el dogma de Dios, sino, y sobre todo, el orden social de la comunidad y su compromiso en la historia. Para los gnósticos, la historia de los hombres carece de sentido, pues sólo importa la de Dios, que vive (cae y se reconcilia) en el interior de los creyentes. Por eso, ellos se desentienden de las estructuras exteriores de la Iglesia y de su compromiso social e histórico. En contra de eso, Ireneo quiere ser testigo de la historia concreta de la Iglesia, en su realidad social, que es historia de los hombres, fundados en Dios, pero no historia de la caída y reconciliación interna de Dios. Porque sólo si estamos bien fundados en el pasado de la Iglesia podemos tender a su futuro, es decir, a la recapitulación final de todas las cosas. Por eso le interesa la historia concreta de las iglesias, que han mantenido la fe que proviene de Jesús, a través de los apóstoles. De esa manera, él aparece como defensor de una tradición que se expresa y conserva en las iglesias que se han mantenido fieles a su origen, como la de Roma, que viene a presentarse como norma y/o ejemplo para el conjunto de las comunidades:

> «La tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo, pueden verla en cada iglesia todos aquellos que desean ver la verdad; y nosotros podemos enumerar los *obispos* establecidos desde los apóstoles en las iglesias y su sucesión hasta nosotros... Pero sería demasiado largo enumerar en esta obra las sucesiones de todas las iglesias. Por eso, nos fijaremos en la grandísima y antiquísima iglesia, conocida por todos, fundada y establecida en *Roma* por los dos gloriosísimos apóstoles: Pedro y Pablo. Mostrando la tradición recibida por los apóstoles y la fe anunciada a los hombres hasta el día de hoy a través de la sucesión de *los obispos* confundiremos a todos los que, de cualquier manera... se reúnen fuera de aquello que es justo (de la iglesia)... Porque con esta iglesia (de Roma), en razón de su origen más excelente, deben estar necesariamente de acuerdo todas las iglesias..., pues en ella se ha conservado siempre, para todos los hombres, la tradición que viene de los apóstoles. Después de haber fundado y edificado la iglesia, los bienaventurados apóstoles confiaron a Lino el servicio del episcopado... A él le sucede Anacleto. Después de él, en tercer lugar a partir de los apóstoles, recibió el episcopado Clemente... A este Clemente sucedió Evaristo, a Evaristo Alejandro; después, como sexto después de los apóstoles, fue establecido Sixto; después de él Telesforo... Higinio, Pío, Aniceto, Sotero... Y ahora, en el puesto decimosegundo a partir de los apóstoles, tiene la función del Episcopado Eleuterio. Con este orden y sucesión ha llegado hasta nosotros la tradición que existe en la iglesia a partir de los apóstoles y de la predicación de la verdad. Ésta es la prueba más completa de que la fe vivificante de los apóstoles es una y la misma y que ha sido conservada y transmitida en la verdad» (*Adv. Haer.* III, 3, 13).

La Iglesia se configura, según eso, como un cuerpo bien organizado «según la sucesión de los obispos, a los cuales los apóstoles confiaron cada iglesia local...» (*Adv. Haer.* IV, 33, 8). Ireneo presenta así la doctrina después normativa, según la cual «los apóstoles confiaron las iglesias a los obispos...» (*ibíd.*, 5, 20, 1). Según eso, la Iglesia se

identifica y define partiendo de la sucesión apostólica, que se expresa en los obispos de las grandes comunidades, que aparecen así como sucesores directos de los apóstoles de Jesús, en especial los obispos de Roma y Esmirna, que son los que él mejor conoce. Su argumento es válido y sirve para fundar el carácter apostólico de las iglesias, aunque de hecho las listas que él ofrece no sean históricamente fiables, pues parece que los obispos monárquicos, en el sentido posterior de la palabra, sólo se han extendido por todas las iglesias a lo largo de la segunda mitad del siglo II d.C. Por otra parte, los dirigentes de la Iglesia de Roma que él ha citado (desde Pedro/Pablo hasta Eleuterio) son probablemente los presbíteros más significativos de la comunidad, pues sabemos, por otras fuentes, que esa Iglesia ha sido muy tradicional y que ha estado durante mucho tiempo dirigida por presbíteros, de manera que del año 50 hasta el 150-160 no hubo en ella obispos en el sentido posterior de la palabra.

La Iglesia de Roma sólo aceptó el episcopado dos o tres decenios antes (hacia el 160). A pesar de ello, debemos afirmar que san Ireneo tiene razón al hablar de *sucesión apostólica*, pues la Iglesia ha sido fundada sobre el testimonio y acción de los doce «apóstoles», es decir, de los primeros cristianos que crearon unas comunidades concretas de creyentes, en Jerusalén y Galilea, hasta que llegara el tiempo de la culminación mesiánica. Ireneo también tiene razón al afirmar que, en su tiempo, los obispos son garantes de fidelidad a la tradición: el establecimiento del episcopado, su extensión a las iglesias y la comunicación entre ellas ha empezado a ser y será en el futuro una de las razones fundamentales del triunfo de la ortodoxia católica.

5. *Recapitulación*

Ireneo ha sido el gran testigo del carácter «carnal», es decir, histórico y social de la Gran Iglesia, en contra de los gnósticos, que corrían el riesgo de diluirla en un tipo de espiritualismo al parecer superior, pero separado de la vida concreta. Para los gnósticos no existe principio ni meta de la historia, pues todo está inmerso en el gran despliegue y repliegue de Dios. En contra de eso, Ireneo sabe que las iglesias concretas, con sus nuevos obispos, portadores y conservadores de la tradición, se inscriben en un camino que lleva a la culminación de la historia, es decir, a la recapitulación de todas las cosas en Cristo.

Como dice Ireneo, los obispos han mantenido de hecho la herencia de Jesús, han fijado el canon de la Biblia y han sido garantes de la verdad y pervivencia del cristianismo. Su función ha sido y probablemente seguirá siendo clave para el mantenimiento y misión universal del evangelio, pues ellos son ante todo garantes de unidad y continuidad cristiana, es decir, de búsqueda de un futuro de salvación. En el fondo, los gnósticos no quieren «salvar la historia», sino salir de la historia, pues ellos no son de este mundo, sino que han descendido de otro más alto y aquí se encuentran cautivos y caídos. En contra de eso, Ireneo sabe que los hombres y mujeres no han caído de un mundo superior, sino que están aquí porque son mundo y como mundo (como historia) han de salvarse.

Dios no se ha encarnado en Jesús para sacarnos del mundo, sino para hacernos fieles a Dios a través del camino de la historia. Por eso, él ha querido recapitular todas las cosas en sí mismo (cf. Ef 1,10), para renovarlas y conducirlas al reino de Cristo (cf. *Adv. Haer.* III, 10, 8). Esta recapitulación o cumplimiento de la historia de los hombres, en una meta donde viene a culminar el sentido de la creación primera y de la encarnación posterior de Cristo, constituye el proyecto original de Dios. Ciertamente, Ireneo sabe que existe el pecado, pero, en contra de los gnósticos, afirma que ese pecado o caída no forma parte de Dios, sino que Dios es bueno y este mundo es básicamente positivo y puede ser (será) salvado por Dios en Cristo, a pesar del pecado de Adán (es decir, de la historia humana).

De esa manera ha formulado Ireneo el misterio de la «economía» de Dios, es decir, de su plan de salvación, que vincula en Cristo todo lo que existe, tanto el pasado como el futuro (*Adv. Haer.* III, 16, 6). Por eso, a su juicio, la encarnación de Dios en Cristo no depende de un tipo de caída o descenso divino (de un pecado de la *Sophia* pecadora, que tiene que ser superado por Dios), sino que forma parte de su proyecto originario. Dios no se ha encar-

nado por causa de un pecado (como dirá más tarde ↗ Anselmo), sino porque ha querido comunicarse y lo ha hecho por Cristo, su Hijo. Desde aquí se entiende la «historia de la salvación», en contra de los gnósticos, que no la admiten, desde su prehistoria o principio, que es la creación de Adán (comprendida como una profecía del nacimiento de Cristo; cf. *Adv. Haer.* III, 22, 3), hasta su centro, que es la misma vida de Cristo.

De esa manera, Cristo asume en sí mismo y plenifica toda la historia anterior, hasta que llegue el momento final, que consiste en la recapitulación del universo en la plenitud de Dios, con la resurrección de toda la carne (*Adv. Haer.* I, 10, 1). De esta manera, Ireneo, dentro de sus posibles equivocaciones históricas, ha logrado defender el carácter «carnal» (histórico, social) del proyecto y camino de Jesús, de manera que no se diluya en un tipo de espiritualismo separado de la problemática social y de la historia (como querían los gnósticos).

En general, para los gnósticos, este mundo es consecuencia de una caída y de pecado. Por eso, la salvación del hombre consiste en abandonar el mundo y volver a lo divino, a través de un proceso de búsqueda interior, sin compromiso histórico y social. En contra de eso, Ireneo sabe que el camino de Jesús está vinculado al compromiso social e histórico de la Iglesia. A su juicio, los cristianos son testigos y promotores de un camino de salvación universal, de una recapitulación de todas las cosas en Cristo. Éste ha sido el mensaje y tarea de Ireneo y de los obispos de la Gran Iglesia, a partir de la segunda mitad del siglo II d.C. Ellos han hecho posible que se conserve y extienda el cristianismo, como religión histórica, derivada de la experiencia de Jesús, en apertura universal al mundo. En esa línea, Ireneo constituye uno de los eslabones más importantes en la transmisión del pensamiento histórico cristiano, aunque en la actualidad el camino de Jesús puede expresarse de un modo algo distinto, pues empieza una nueva era, la del cristianismo no romano, dentro del nuevo sistema de la modernidad, en apertura a las restantes culturas de la historia humana.

BIBL. *Adversus Haereses*, en PG VII y en SCh libros 263-264, 293-294, 210-211, 100 y 152-153; *Demostración de la predicación evangélica* (Madrid 1991). *Bibliografía específica*: J. I. González Faus, *Carne de Dios. Significado salvador de la encarnación en la teología de San Ireneo* (Barcelona 1969) A. Orbe, *Hacia una teología de la procesión del Verbo* (Roma 1958); *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca 1988); J. Fantino, *La Théologie d'Irénée. Lecture des Écritures en réponse à l'exégèse gnostique. Une approche trinitaire* (París 1994).

ISAAC DE NÍNIVE (640-700)

Monje, y obispo de tendencia nestoriana, uno de los autores espirituales más importantes de la historia cristiana. Nació en una zona del golfo Pérsico (en la actual Qatar), fue ordenado obispo de Nínive, pero renunció poco después, para dedicarse a la vida espiritual y al estudio. Sus trabajos, traducidos del sirio al árabe, al griego, al latín y después al ruso, han influido en la teología ortodoxa (incluso en escritores como ↗ Dostoievsky). Isaac ha sido y sigue siendo uno de los maestros fundamentales de una espiritualidad fundada en la presencia del Espíritu Santo y en la libertad interior, con la inmersión del hombre en el misterio de Dios, en una línea que abre caminos de diálogo entre místicos cristianos, judíos y musulmanes. Así lo pone de relieve su obra traducida al castellano: *El don de la humildad: itinerario para la vida espiritual*, Salamanca 2007, de la que citamos un texto del capítulo 5, sobre el Espíritu Santo:

> «Mientras el hombre no ha recibido el Espíritu, tiene necesidad de escritos de tinta que, a través de las imágenes, fijen en su corazón memorias útiles, a fin de que, meditando continuamente en ellas, renueve los estímulos para la perfección y discierna en su alma la manera de ponerse a salvo de las sutiles vías del pecado. Pues de hecho ese hombre no ha adquirido todavía la potencia de la guía del Espíritu, capaz de alejar aquel olvido que le despoja de las memorias utilitarias y que le va llevando a la quietud a través de la disipación del Entendimiento. Pero cuando la potencia del Espíritu entra y habita en las potencias inteligibles del alma que actúa, entonces, en lugar de las leyes [escritas] con tinta, se fijan en el corazón los mandamientos del Espíritu y el corazón los aprende, en el secreto, por obra del Espíritu, sin tener necesidad ni de la ayuda de cosas sensi-

bles, ni de la meditación de los sentidos. [Entonces, el corazón] ora sin relajación, pide con lágrimas, suplica ardientemente e implora con gran diligencia, sin cansarse nunca, hasta que reciba [lo que pide]. Tú serás retenido digno de estas cosas si es que, ante todo, haces violencia a tu alma, poniendo tus afanes en manos del Dios de la fe [cf. Sal 55,23], si intercambias tu solicitud con su solicitud de Dios. Entonces, cuando tu voluntad vea que, por tu parte, tú has creído en Dios con toda la limpieza de la inteligencia y que te has hecho violencia a ti mismo, confiando en Dios más que en ti mismo, entonces, aquella Potencia [Espíritu Santo], de la cual tú no eres experto, habitará en ti; y así podrás padecer sensiblemente aquella potencia que está dentro de ti. No hay duda de que, sintiendo esta Potencia, muchos entran en el fuego sin miedo y caminan sobre el mar sin que sus pensamientos duden [teniendo miedo] de ser tragados [por ese mar]. Porque la fe fortifica los sentidos del alma; y [ésta] experimenta un tipo de persuasión invisible, que no puede ser debilitada por el pensamiento, que le lleva a no fijar la atención sobre la visión de las cosas que producen terror, sino sobre aquella mirada que se alza sobre los sentidos».

ISAAC DE STELLA (1100-1169)

Monje cisterciense, de origen inglés, abad del Monasterio de Stella (Étoile), cerca de Poitiers, en Francia. Es famoso por su teoría mística, en la que se vinculan elementos neoplatónicos y cristianos. A su juicio, el alma aparece como mediadora entre Dios y la creación. Éste es el tema de su *Epistola de Anima* y del resto de sus obras, como ha mostrado R. Pereto, *La antropología cisterciense del siglo XII: De natura corporis et animae (Guillermo de Saint-Thierry) y De anima (Isaac de Stella)* (Pamplona 2009). Ambos autores (↗ Guillermo de Saint-Thierry e Isaac de Stella), conjugan los elementos tradicionales, tomados de la Biblia y de los Padres, con las novedosas doctrinas del pensamiento árabe y griego, conjugando ya en concreto elementos del neoplatonismo clásico de los Padres de la Iglesia con principios de la noética aristotélica.

BIBL. Edición inglesa de las obras de Isaac de Stella en Daniel Deme, *The selected works of Isaac of Stella, a Cistercian voice from the Twelfth Century* (Ashgate 2007).

ISABEL DE LA CRUZ (s. XVI)

Mística española, de la ciudad de Escalona, vinculada con los alumbrados, que sufrió un proceso de la Inquisición en Toledo, en los años 1524-1529, en unión con un discípulo suyo, llamado Ruiz de Alcaraz. Se sabe que, desde niña, sintió la unión con Dios, dejando pronto el hogar de los padres para dedicarse a la meditación, unida a un grupo de Terciarios Franciscanos. No había cursado estudios, ni era versada en latín, pero leía correctamente y se le acusa diciendo que estaba escribiendo un libro sobre «nuevas doctrinas que había de fazer o hazía en 1519». Sólo conocemos su doctrina por sus respuestas a las preguntas capciosas del inquisidor. Se le considera fundadora o impulsora del movimiento de los *alumbrados*, personas especialmente abiertas al misterio de Dios y que así «se dejan» en sus manos, viviendo de esa forma un tipo de «cristianismo interiorizado», en una línea en parte semejante a la de los recogidos (↗ Palma, Osuna, Laredo). Se ha dicho que el espíritu de los alumbrados resultaba especialmente atractivo para los conversos del islam, para quienes el centro de la piedad no podía ser Cristo, sino el Dios eterno (en una línea cercana a los sufíes). Así consideraban a Dios como el Absoluto y se sometían a su poderío, en total dejamiento. Lógicamente, Isabel no podía aceptar el infierno como separación de Dios, ni daba importancia a la excomunión eclesial y a temas como las indulgencias. De ese modo afirma en el proceso inquisitorial, que el hombre no necesita intermediarios para unirse con Dios, de manera que las mismas obras buenas podían ser ataduras, porque los hombres confiaban en ellas y no en Dios. También se oponía a las oraciones vocales y a los actos de piedad. Según confesión de Ruiz de Alcaraz, el grupo de los ilustrados existía ya, bajo la dirección de Isabel de la Cruz, el año 1512, es decir, antes que comenzara la reforma de ↗ Lutero (iniciada el 1517). Ciertamente, su doctrina puede provenir de una pervivencia del islam, pero ella debe vincularse también con otros movimientos de tradición cristiana, que se introdujeron en España en tiempo del

cardenal ↗ Cisneros, con los escritos de ↗ Juan Clímaco, Gerson o Dionisio Areopagita. Esta veta de libertad interior y de unión con lo divino es un elemento permanente de la tradición cristiana, que fue cortada por la Inquisición, que tenía miedo de la libertad de los creyentes.

BIBL. Cf. A. Márquez, *Los Alumbrados: orígenes y filosofía* (Madrid 1972); M. Andrés, *Nueva visión de los alumbrados de 1525* (Madrid 1973).

ISABEL DE LA TRINIDAD (1880-1906)

Religiosa y contemplativa católica francesa, de la Orden del Carmen, una de las autoras espirituales más conocidas de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Se llamaba Marie Elisabeth Catez y había nacido en Bourges, de una familia de militares, de clase media. En 1887, muere su padre, y la viuda con sus dos hijas se traslada a Dijon. Desde muy pronto despunta en ella la inclinación por la música y una gran facilidad para interpretarla, por lo que pronto inicia sus estudios de piano, obteniendo varios premios a lo largo de su juventud. Con 21 años ingresa en el Carmelo de Dijon (1901) y muere cinco años después, el 9 de noviembre de 1906, tras una enfermedad extraña y dolorosa. Isabel no es una gran escritora, como otras carmelitas (↗ Teresa de Jesús, Teresa de Lisieux, Edith Stein), pero ha desarrollado y tematizado una intensa experiencia espiritual. Su fuente de inspiración puede hallarse en Juan de la Cruz, pero sobre todo en su propia visión del misterio de Dios, como lo ha mostrado en su famosa *Invocación a la Trinidad* (del 21 de noviembre de 1904), que es quizá la más conocida de las oraciones teológicas de los últimos tiempos, asumida en textos litúrgicos (cf. Himnos de la fiesta de la Trinidad, núm. 78.2) e incluso en documentos del magisterio (*Catecismo de la Iglesia Católica,* 260).

Con su vida y su doctrina ha ejercido gran influencia en la espiritualidad del siglo XX, debido sobre todo a su experiencia mística trinitaria. De preciosas hay que calificar sus *Elevaciones, Retiros, Notas espirituales y Cartas*. Contamos con un puñado de escritos (porque no escribió mucho) donde ha quedado recogida su vida, su pensamiento y su enseñanza: *El diario espiritual* (1889-1890); *Excursiones al Jura* (1895); *Voto de virginidad* (1900); *Elevaciones espirituales* (1906); *Epistolario* (1889-1906); *Misivas espirituales* (1901-1906); *Palabras Luminosas* (1880-1906); *Composiciones poéticas* (1894-1906). En *Palabras Luminosas* (1880-1906) nos descubre el itinerario recorrido desde la niñez hasta su muerte. Con estas *Palabras* es fácil reconstruir su personal camino de perfección y seguirla en su particular apertura al misterio de Dios.

1. *Ni cogeré las flores*
   ni temeré las fieras

La corta vida de Isabel (tan sólo 26 años) no es, sin embargo, un obstáculo para el desarrollo de una personalidad fuerte y generosa y para una experiencia mística de altos vuelos. Hay que remontarse a su niñez para encontrar el secreto de esa madurez que, sin pausa y con mucha prisa, será finalmente el terreno abonado para una vida plena.

Isabel es una joven como cualquier otra, que alterna como las demás y vive una vida completamente normal, en el crepúsculo burgués de finales del siglo XIX en Francia.

Su juventud emerge esplendorosa, sobre el pragmatismo del último cuarto de siglo, liberando sus alas del peso muerto del burguesismo que imperaba en su momento, lanzada como una flecha, más allá del despuntar científico y tecnológico característico de estos años, lejos de la vulgaridad mediocre y carente de afanes espirituales o elevados de la clase media social en que se movió.

Es el suyo un caso singular de madurez precoz. A través de su *Diario espiritual* asistimos a la obra de derribo y construcción de su personalidad, lo cual es ya un milagro y por supuesto un espectáculo. Cual inspirado escultor, Isabel cincela su carácter a golpes de voluntad. A la edad de doce años, comienza a tener conciencia reflexiva de sí misma. La descubrimos imaginándose cómo quiere ser, cómo deben ser sus reacciones, ésas que hasta aquel momento adolescente han sido desmesuradas y en las que se ha mostrado impositiva y furiosa. Su deseo se acopla como un guante a la imaginación reflexiva y a partir de ese momento ya sólo perseguirá, hasta alcanzarla, la meta de ser y aparecer serenamente armoniosa.

Detengámonos un momento y pensemos cuánta admiración y extrañeza puede producirnos este hecho. Pregun-

témonos cómo ha llegado Isabel, en una edad tan temprana, para formarse esa imagen ideal de lo que quiere y debe ser. Podemos responder que esto sucede a través de una representación intuitiva que la inteligencia es capaz de elaborar. Estas intuiciones pueden iluminar la existencia y transformarse en motivaciones profundas capaces de plasmarse en cambios efectivos, una vez razonadas y comprendidas. Y después, el tiempo y la constancia consiguen que este desarrollo se produzca hasta con naturalidad. Esta capacidad intuitiva y reflexiva de nuestra mente nos permite desarrollar una gran capacidad de atención interior que, sostenida por la voluntad, nos ayuda a conquistar la meta deseada.

Pero hay mucho más. A medida que se pacifica y perfecciona su temple, Isabel va descubriendo y experimentando su interior como un espacio luminoso, donde vive Dios. Pasa horas en la iglesia, tanto que despierta curiosidad en quienes la observan. Una observadora indiscreta, extrañada le preguntará: «¿Tanto es lo que tiene que decir a Dios?» Y la respuesta de Isabel es así de contundente: «Nos amamos, señora». La frase revela que su experiencia interior no es sólo intelectual, ni fruto de un comportamiento exquisito, sino que es también afectiva. Los sentimientos religiosos llenan su primera adolescencia y la fuente de donde proceden es la convicción de que ella es «casa» de Dios. Es así como la fe alumbra un pensamiento activo capaz a su vez de suscitar emociones y afectos intensos. Isabel vivió poco pero intensamente. No fue una intelectual ni frecuentó la universidad. No ocupó cargos de responsabilidad dentro de su comunidad y sus escritos son ocasionales (pensamientos y oraciones en cartas a un puñado de amigos).

Sin embargo, lo importante en la vida de Isabel es ella misma. Ella es lo pensado, lo dicho y ejecutado. Toda la grandeza, como posibilidad, se hace y existe en ella como realidad, en principio, deseada, y en un segundo momento, consumada. Isabel pertenece a ese grupo de personas ilustres no sólo por su potente pensamiento, sino por el esplendor de la realización de ese pensamiento en el campo de la vida personal. No escribió grandes tratados de teología porque ella, Isabel, es el mensaje. Y el mensaje no tiene límites, «es» la realidad.

2. *Por la secreta escala disfrazada*

La vida espiritual de Isabel tampoco se caracterizará por fenómenos extraños, pero sí por una extraordinaria fe en la presencia de la Trinidad por la que se siente habitada. Y esta fe es precisamente lo extraordinario. Una fe que le hace vivir en el cielo de su alma ese otro cielo que espera, pero del que puede disfrutar aquí y ahora amando, según enseña Teresa de Jesús: «y metida en aquella morada (...) se le muestra la Santísima Trinidad, (...) y por una noticia admirable entiende con grandísima verdad ser todas tres Personas una sustancia y un poder y un saber y un solo Dios, de manera que lo que tenemos por fe allí lo entiende el alma por vista» (*Séptimas Moradas,* 1,7).

Si por un momento despojásemos a Isabel de la Trinidad de su condición religiosa seguiríamos descubriendo la misma firmeza de voluntad y la misma misteriosa contemplación de Dios con la que admiró a sus hermanas de hábito.

Es posible que su lenguaje o el hecho de haber vivido encerrada en una clausura carmelitana puedan velar a nuestros ojos la urdimbre de su vida (¿qué hizo o cómo, para llegar a la santidad?). Y sin embargo su vida va más allá de los muros del convento, y por supuesto de la expresión con la que nos la comunica, porque es sencillamente la vivencia de un descubrimiento evangélico sorprendente alrededor del cual gira todo su pensamiento, sus emociones y su comportamiento, y que tanto pudo vivir fuera como dentro de la clausura. Nos referimos al contenido de las palabras de Jesús en el Evangelio: «Jesús dijo a la samaritana: créeme, mujer, que llega la hora en que, ni en este monte, ni en Jerusalén adoraréis al Padre. Llega la hora y ya está aquí, en que los adoradores verdaderos adorarán al Padre en espíritu y verdad, porque así quiere Él que le adoren» (Jn 4,21.23-24).

Y eso es lo que hace Isabel, con fino entendimiento y sorprendente sabiduría. Con sus actos y palabras parece decirnos que es posible el hombre nuevo. Está en nuestras manos. Somos recreadores. Isabel es un vivo ejemplo de la grandeza que atesora lo pequeño, de la importancia de lo esencial, de la seriedad del juego amoroso con Dios. Y su

mensaje es para todos. En ella es fácil descubrir cómo se aúnan en un mismo empeño pensamiento, emociones y comportamiento hasta alcanzar a dar forma a ese hombre/mujer nuevo hecho a imagen de Cristo. El pensamiento cristiano es aquí una herramienta magnífica que mueve la voluntad para realizar el cambio hacia una humanización que termina siendo «humanidad nueva».

A semejanza de lo que sucede en el universo, a saber, que las grandes magnitudes tienen su correlato en las partículas elementales, también sucede esto en el ámbito de la vida humana, donde Dios es, en el hombre, lo divino en lo humano. A esto desde tiempo inmemorial se le ha dado en llamar «mística», cuando en realidad su enunciado es tan sencillo como decir: «... si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre lo amará, y vendremos a él, y haremos morada en él» (Jn 14,23). Algo que de no ser cierto no podría sostenerse sin más cuando llega la hora del dolor y la prueba.

3. *Amada en el amado transformada*

Aunque las influencias recibidas son varias (mística esponsal del Carmelo, escritos de ↗ Ruysbroec y Angela de Foligno, etc.), el modelo de Isabel de la Trinidad es su Cristo, y el maestro san Pablo. En sus manos caen las Cartas del Apóstol en una traducción que había hecho de la Vulgata el canónigo Gaume, y a partir de entonces san Pablo será su guía y su amigo y ella su fiel discípula. El 21 de noviembre de 1904 escribe su célebre oración: «Oh, Dios mío, Trinidad a quien adoro», que se traducirá más tarde a 28 idiomas. Isabel de la Trinidad es, junto a otras jóvenes santas del Carmelo Descalzo (↗ Teresa del Niño Jesús, Teresa de los Andes, Edith Stein), un vivo ejemplo de misticismo teresiano sanjuanista. Tanto que podríamos establecer una simbiosis entre ambos polos: estudiando a estas jóvenes descubrimos la potencia mística de la Reforma Teresiana, y al estudiar a Teresa de Jesús y a (↗ Juan de la Cruz), entendemos mejor a estas jóvenes carmelitas.

Contemplación, mística y santidad se reúnen en la persona y la vida de Isabel de la Trinidad, en un abrazo transformador de la persona y de su entorno.

Contemplación en la Palabra de Dios, de Dios mismo, hasta poder decir: «... Llevamos el cielo dentro de nosotros, pues Aquel que sacia a los bienaventurados en la luz de la visión beatífica, se nos entrega por la fe. Es el mismo. He hallado mi cielo en la tierra pues el cielo es Dios y Dios está en mi alma» (Carta 100 a la Condesa Sourdon). Santidad conquistada a pulso y dibujada con maestría en la propia vida, hasta poder decir: «Todo depende de la intención que se tenga. Podemos santificar hasta las cosas más pequeñas y transformar en divinos los actos más ordinarios de la vida. Un alma que vive en Dios sólo obra sobrenaturalmente. Las acciones más vulgares, en vez de separarla, la unen más íntimamente a Él...» (Carta 275 a María Rolland). Y misticismo como experiencia exquisita y rotunda de unión del alma humana con lo Sagrado, hasta poder decir: «Las almas penetran en Dios mediante la fe viva y allí, simplificadas y en paz, Él las conduce por encima de las cosas y gustos sensibles hasta la tiniebla sagrada, quedando transformadas en imagen de Dios. Esas almas viven, según la expresión de san Juan (Jn 1,3), con las tres adorables personas en Comunión de vida (...) y es allí, donde por encima de la razón, nos espera el profundo reposo de la inmutabilidad divina» (*Tratados Espirituales*, día 4º del Manuscrito A).

Si cada tiempo histórico tiene sus propias demandas de santidad y un potencial de seres humanos que responden a ella, podemos descubrir en lo dicho aquí el sentido del mensaje de Isabel de la Trinidad. La originalidad de los místicos está, a nuestro entender, en que en sus vidas se proyecta el Misterio de una Presencia transformante que termina convirtiéndose en protagonista, pero sin desubicarlas.

Las palabras clave de esta vida sencilla y magistral que es Isabel de la Trinidad son: *descubrimiento*, *intuición* que ilumina el *entendimiento*, *razonamiento* y *comprensión*, *voluntad y acción* y alguna más. En el umbral de este siglo XXI que lanza como eslogan el «Probablemente Dios no existe, disfruta la vida», Isabel de la Trinidad nos ofrece su receta para encontrar la felicidad: Dios existe. Por tanto, seamos felices.

BIBL. C. de Meester (ed.), *Elisabeth de la Trinité, Ouvres complètes* (París 1996; edición española: *Isabel de la Trinidad, Obras completas,* en Monte Carmelo, Burgos 1985 y en Ed. de Espiritualidad, Madrid 1986). Cf. también *Obras selectas* (Madrid 2000); Cf.

C. de Meester, *Pensamiento y mensaje de Isabel de la Trinidad* (Burgos 1984); M. Philipon, *La doctrina espiritual de sor Isabel de la Trinidad* (Pamplona 1957); *En presencia de Dios: Isabel de la Trinidad* (Barcelona 1999); R. Cuartas y F. J. Sancho, *100 fichas sobre sor Isabel de la Trinidad* (Burgos 2006); F. J. Sancho, *El cielo en la fe. El secreto de Isabel de la Trinidad* (Bilbao 2006); C. Eymar, *Elisabeth de la Trinidad. Un cántico del silencio* (Madrid 2006); C. García, *Sor Isabel de la Trinidad: experiencia de Dios en su vida y escritos* (Burgos 2006); C. de Meester, *Sor Isabel de la Trinidad. Una joven santa para nuestro tiempo* (Burgos 2005); A. M. Sicari, *Isabel de la Trinidad: una existencia teológica* (Madrid 2006).

Emilia Castellano

ISABEL DE SCHÖNAU (1129-1164)

Religiosa benedictina alemana, del Monasterio de Schönau, en Renania, junto a Bonn. Tuvo una intensa vida interior, llena de visiones y éxtasis, con grandes pruebas e intensos consuelos, recogidos por su hermano Egberto, que fue monje y abad del monasterio vecino de varones. Fue muy conocida por las revelaciones exhuberantes en las que se le aparecen santa Úrsula y las once mil vírgenes de Colonia. Sus visiones (publicadas en PL 195) han de entenderse desde la perspectiva religiosa y social del siglo XII y desde las lecturas de la Biblia. Ellas nos ofrecen un «imaginario teológico» que ha servido de entorno teológico para miles de creyentes posteriores. En esa línea puede evocarse una visión del Hijo del Hombre, entendido como revelador o presencia mesiánica de Dios, un tema que se inspira en algunos textos básicos de la tradición bíblica, como Dn 7 y Ap 1. Es evidente que ella está expresando y contemplado en forma de visión su más honda experiencia bíblica y litúrgica.

> «La noche del primer domingo después de Santiago, yo fui llamada fuera de mi cuerpo y raptada en éxtasis. Yo vi miríadas de santos rodeando la divina Majestad [...]. En el centro estaba la gloria de la infinita majestad, que yo no puedo describir en modo alguno, cuyo trono estaba rodeado por un magnífico arco-iris. A la derecha de la Majestad yo vi un como Hijo de Hombre, sentado en sublime esplendor. A la izquierda apareció el signo de la Cruz, que brillaba con fuerza irresistible. Y como yo miraba todo esto, con un corazón lleno de miedo, el Señor se dignó explicármelo, a mí, indigna pecadora, pues trataba de la gloria de su inefable Trinidad –de una forma que no me atrevo ni a explicar–: cómo la divinidad es verdaderamente una en tres personas y cómo las tres personas constituyen una sola sustancia divina [...]. Llegada la mañana, a la hora de tercia, uno de los hermanos vino a la ventana y le pedí que celebrara la misa de la Santa Trinidad... Desde que empezó la misma, volví a entrar en éxtasis, quedando raptada por esta visión, pero de manera más clara que la anterior» (PL 195, col 136-137).

ISABEL DE VILLENA (1430-1490)

Religiosa y escritora de familia noble; se educó en la corte real de Valencia (España) e ingresó de joven en el Convento de las Clarisas de la Santísima Trinidad de su ciudad, donde fue muchos años abadesa. Era famosa por su vida espiritual y, sobre todo, por su cultura. Escribió en catalán/valenciano una *Vita Christi* (Valencia 1497) donde desarrolló los misterios de Cristo, desde la Concepción Inmaculada de su Madre hasta la Ascensión, con estilo elegante y lenguaje expresivo. Narra los hechos de la vida de Jesús, siguiendo el orden de los evangelios, ampliando ciertos episodios e intercalando escenas alegóricas, con citas clásicas y patrísticas, y comentarios piadosos; intercala reflexiones y episodios de carácter edificante, para edificación de los lectores, con un estilo gráfico y cercano. Muestra una gran simpatía por las mujeres del evangelio y en especial por María Magdalena, que recibe lugar central en su obra. También se le atribuye una obra mística, titulada *Speculum animae*, pero se ha perdido.

ISASI-DÍAZ, Ada María (n. 1943)

Teóloga católica cubana, de la Congregación de Santa Úrsula, refugiada en Estados Unidos desde 1960. Estudió historia, filosofía y teología en el Union Theological Seminary de Nueva York, especializándose en la ética cristiana. Ha impartido cursos en diversos lugares (Cuba, Perú). Es profesora de Ética y Teología en la Escuela Teológica de la Drew University, siendo una de las impulsoras del «movimiento *mujerista*», dentro de una teología de orientación

feminista y liberadora. Se ha centrado en el estudio de las prácticas y las creencias religiosas de las mujeres latinas en los Estados Unidos, que luchan por su liberación. Una de las metas de la teología mujerista es, precisamente, el servir de plataforma para las voces de dichas mujeres, procurando que las iglesias y las teólogas y teólogos tomen en consideración la riqueza religiosa de la cultura latina. Ha desarrollado básicamente los siguientes temas. 1) El papel de lo cotidiano en la manera en que las latinas entienden su realidad. 2) La creación de una narrativa liberadora para las mujeres latinas. 3) El aporte del mestizaje/mulatez como categoría moral. 4) La re-conceptualización de lo que significa «diferencia» y «diversidad» y el rol de estos conceptos en la identidad cultural y política y en el discurso poscolonial de las mujeres latinas. 5) La justicia como praxis de reconciliación en la que juegan un papel central la ternura y la solicitud. A juicio de Ada Isasi-Díaz, la solución de esos temas nuevos no se encuentran sin más en la tradición anterior, sino que hay que buscarla en la Presencia Divina, que hoy se manifiesta en los oprimidos.

BIBL. *En La Lucha – In The Stuggle: Elaborating a Mujerista Theology* (Minneapolis 2003); *Hispanic Women: Prophetic Voice in the Church* (Scranton 2005); *La Lucha Continues – Mujerista Theology* (Nueva York 2004); *Theology – A Theology for the 21st Century* (Nueva York 1996).
WEB: http://users.drew.edu/aisasidi/

ISIDORO DE SEVILLA (560-636)

Arzobispo, teólogo, historiador y erudito, que ha recopilado los conocimientos de su época y los ha transmitido para los siglos siguientes. Su obra, con la de ↗ Beda el Venerable, ha sido básica para la historia cultural de la Edad Media. Entre sus trabajos destacan: *De natura rerum (Sobre la naturaleza de las cosas)*, que trata de astronomía e historia natural, *De ordine creaturarum*, *Regula monachorum*, *De differentiis verborum* (que tratan sobre la doctrina de la Trinidad, la naturaleza de Cristo, el Paraíso, los ángeles y los hombres) y, sobre todo, *Originum sive etymologiarum libri viginti* (es decir, el libro de las *Etimologías,* que es una especie de enciclopedia donde se recogen y organizan los saberes de la época, desde la gramática latina y el arte, hasta el derecho y la historia, desde la cosmología y la filosofía a la teología). El libro de las *Etimologías* ha sido por siglos un compendio del saber, de manera que ha marcado la presencia e influjo de la cultura grecorromana en el mundo medieval. También es importante su obra historiográfica, en la que defiende la presencia (conquista) de los visigodos y de otros «barbaros» que se adueñaron del Imperio romano. Escribe igualmente un tratado sobre los judíos *(De Fide católica contra Iudeos)* en el que se muestra partidario de que se les permita vivir (que no se les mate ni persiga) dentro de una sociedad cristiana, pero con ciertas limitaciones, pues ellos deben permanecer hasta la parusía de Cristo, conforme a una visión atribuida a san Pablo en la carta a los Romanos (Rom 11).

ISLA, José Francisco de (1703-1781)

Escritor católico español de la Compañía de Jesús. Estudio en la Universidad de Salamanca y enseñó en los colegios de la misma Compañía de Medina del Campo, Pamplona y Villagarcía de Campos, hasta que los jesuitas fueron expulsados de España el año 1667, muriendo en Italia. Escribió diversas obras de tipo satírico como *Papeles crítico-apologéticos* (1726) y *Juventud triunfante* (1727), pero su memoria está vinculada a *Historia del famoso predicador Gerundio de Campazas, alias Zotes* (Madrid 1758). Esa *Historia de Gerundio de Campazas* constituye uno de los documentos más significativos del pensamiento cristiano del siglo XVIII, que puede aplicarse no sólo a España, sino a otros países de cultura semejante (América hispana, Italia...), que seguían estando dominados por un clero ignorante. El P. Isla, jesuita ilustrado, critica y ridiculiza a un predicador popular que utiliza en sus sermones un lenguaje barroco y vacío, sin ningún contenido religioso. Esta obra, cuya segunda parte se publicó de forma clandestina el año 1768, fue prohibida por la Inquisición. Ella ofrece la mejor crítica existente de una Iglesia popular española, cerrada en sí misma e ignorante.

J

JAMES, William (1842-1910)

Investigador y psicólogo de la religión norteamericano, de tradición cristiana, pero sin pertenencia a ninguna Iglesia. Escribió un trabajo ya clásico sobre *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902) y por él se le considera como el fundador de la psicología de la religión, una disciplina que desde entonces ha sido fundamental para el estudio del pensamiento en general y del cristianismo en particular. James fue un «pragmatista», un hombre abierto a todas las experiencias que sirven para entender y desarrollar los valores humanos, aceptando, incluso, el valor y la importancia de los fenómenos de sanación paranormal. Toda su vida estuvo marcada por la búsqueda y cultivo de los valores espirituales, desde una perspectiva práctica y vitalista. Sus obras se siguen traduciendo y editando, como textos clásicos para el estudio del hecho religioso.

BIBL. *Principios de psicología* (Madrid 1900; México 1989); *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio sobre la naturaleza humana* (Buenos Aires 1986); *La inmortalidad humana* (Jaén 1998).

JANSENIO, Cornelio (1585-1638)

Teólogo católico flamenco; estudió y enseñó en Lovaina, oponiéndose a un tipo de educación vinculada a los jesuitas (que parecían dar demasiada importancia a la acción humana). Fue nombrado obispo de Ypres y tuvo un gran influjo en todo el catolicismo posterior. Su obra fundamental *(Augustinus)*, publicada después de su muerte (el 1640), está en la base de lo que suele llamarse el *jansenismo,* entendido en forma de rigorismo espiritual que, a juicio de sus opositores, convierte al hombre en un ser pasivo, que depende exclusivamente de la gracia de Dios. Muchos acusaron a Jansenio (en flamenco Jannsens) de acercarse al protestantismo, por su forma de entender la fe y de aceptar un tipo de predestinacionismo, que destruiría la libertad humana. Jansenio habría radicalizado de tal manera la fuerza del pecado que el hombre tendría una libertad muy disminuida y sería incapaz de responder positivamente a Dios, por sí mismo. Por eso, a raíz de ese libro, algunas proposiciones de Jansenio, extractados del *Augustinus,* fueron censuradas por el papa Inocencio X (en la constitución *Cum occasione,* de 31 de mayo de 1653): «Algunos mandamientos de Dios son imposibles para los hombres justos, según las fuerzas presentes que tienen por más que quieran y se esfuercen; les falta también la gracia con que se les hagan posibles» *(Declarada temeraria, condenada con anatema y herética)*. «En el estado de naturaleza caída, no se resiste nunca a la gracia interior... Para merecer y desmerecer en el estado de la naturaleza caída, no se requiere en el hombre la libertad de necesidad, sino que basta la libertad de coacción» *(Declarada herética)* (DH 2001-2007).

JASPERS, Karl (1883-1969)

Psiquiatra y filósofo existencialista alemán, interesado por los temas religiosos, que ha tenido mucho influjo en algunos teólogos cristianos. Enseñó Psiquiatría y después Filosofía, desde 1948, en la Universidad de Basilea, Suiza. A su juicio, el mismo despliegue de la filosofía implica una búsqueda de trascendencia, a través de una superación interior del espacio-tiempo y de una vinculación con lo absoluto. Jaspers creía en la necesidad de vincular el aspecto subjetivo/personal y objetivo (histórico, eclesial) de la experiencia religiosa. En esa línea mantuvo un diálogo intenso con R. ↗ Bultmann sobre el proyecto de la desmitologización. Entre sus temas (y libros) más significativos, desde la perspectiva del pensamiento cristiano, podemos citar los siguientes.

1. *La fe filosófica ante la revelación* (Madrid 1968); *Cifras de la trascendencia* (Madrid 1983)

En estos dos libros, Jaspers ha desarrollado una filosofía de tipo simbólico, que se funda en la experiencia del hombre como ser capaz de descubrir y cultivar unas «cifras», es decir, unos símbolos y/o huellas de aquello que le trasciende. Eso significa que no conocemos lo divino, en un plano conceptual, pero podemos simbolizarlo, en un nivel de imaginación y de experiencia poética. Ni el objetivismo, ni el puro dogmatismo, ni el idealismo logran expresar el sentido de la experiencia religiosa, que viene siempre «cifrada», de un modo simbólico, abriendo así un espacio más hondo y extenso de experiencia humana.

2. *Origen y meta de la historia* (Madrid 1995)

Esta obra (publicada originalmente el año) ha sido y sigue siendo una de las que más han influido en la ordenación y división histórica de las religiones en la segunda mitad del siglo XX. A su juicio, ha existido un «tiempo eje», que puede situarse entre los siglos VI y IV a.C., un tiempo en el que, de forma convergente, los grandes creadores religiosos y pensadores de China y de la India, de Persia, Israel y Grecia han descubierto los principios básicos de la moralidad y de la dignidad humana, de los que han vivido luego todas las grandes culturas de la tierra. No hay, por tanto, un centro único de la historia, sino varios centros, que han surgido y se han desarrollado de formas convergentes, extendiéndose después a toda la tierra. Esta visión, de la pluralidad y convergencia de orígenes religiosos de la humanidad moderna, ofrece muchas ventajas, sobre todo la de vincular entre sí los varios movimientos religiosos de las grandes culturas y la de exigir un diálogo sincero entre ellas, sin dominio de una religión sobre las otras. De todas formas, esta visión corre el riesgo de ignorar o devaluar todo aquello que queda fuera del espacio de este tiempo-eje, es decir, las culturas de otros pueblos de África, América o Asia.

3. *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente* (Madrid 2001)

Jaspers vive en el seno de una cultura de tradición cristiana, pero ha formulado, por principios religiosos y filosóficos, la necesidad de entablar un diálogo de religiones entre Oriente y Occidente, como lo exige su misma visión de la pluralidad de religiones que derivan del tiempo-eje y que se pueden dividir en dos núcleos fundamentales: el de Oriente (tao/hinduismo/budismo) y el de Occidente (judaísmo/cristianismo/islam).

JEREMIAS, Joachim (1900-1979)

Exegeta y teólogo alemán (crecido en Jerusalén, donde su padre era pastor de la Iglesia luterana del Redentor). Su conocimiento de Palestina ha enriquecido su investigación, no sólo su docencia como profesor en las universidades de Berlín y de Gotinga, sino también sus publicaciones. Ha querido llegar al texto original de los evangelios, para fundar la fe cristiana en la vida y palabras del Jesús histórico (en sus *ipsissima verba*, es decir, en su mensaje más propio), superando una visión protestante del Cristo de la fe, desligado del Jesús de la historia. Su conocimiento de la lengua aramea del tiempo de Jesús y de las formas de vida del judaísmo antiguo le ha permitido llegar a unas formulaciones (condensadas en *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid 1977) que han sido ratificadas después, en gran parte, por la arqueología. Su propuesta de retorno a las palabras de Jesús no ha sido aceptada por todos los exegetas, pero ha tenido un gran influjo en la teología posterior, sobre todo entre los católicos que han querido fundar la experiencia cristiana y la vida de la Iglesia sobre la base de una fidelidad lo más exacta posible al Jesús histórico.

BIBL. *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca 1974); *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981); *Palabras desconocidas de Jesús* (Salamanca 1976); *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980). Sus obras sobre las parábolas, *Las parábolas de Jesús* (Estella 1970) e *Interpretación de las parábolas* (Estella 1971), han marcado toda la investigación posterior sobre el tema.

JERÓNIMO, San (343-420)

Monje, traductor de la Biblia, exegeta y teólogo, uno de los cuatro grandes Doctores de la Iglesia Latina. Nacido en Estridón, en la actual Croacia, estu-

dió en Roma, consiguiendo un gran conocimiento de la literatura griega y latina. Tras una conversión radical al cristianismo, se traslada al oriente, al entorno de Antioquía de Siria, donde estudió hebreo, vivió como monje y fue ordenado presbítero. Asistió después al Concilio de Constantinopla (año 381), conociendo a los obispos más famosos de oriente. Se trasladó de nuevo a Roma, donde el papa ↗ Dámaso le nombró su secretario, encargándole la revisión de la traducción latina de los evangelios. Tras la muerte de Dámaso, reside en Belén, con algunos amigos y amigas, fundando allí dos monasterios y una hospedería para peregrinos e iniciando la traducción completa de la Biblia, teniendo como base el texto hebreo y las diversas traducciones griegas que ↗ Orígenes había recogido en su Hexapla. Su nueva traducción, llamada posteriormente Vulgata, ha venido a convertirse en canónica para la Iglesia latina, donde su obra ha gozado de la máxima autoridad. Sus restantes trabajos teológicos (de tipo exegético, polémico e incluso dogmático) son de menos importancia. El más conocido es su tratado *Sobre la Virginidad,* en el que defiende (de manera quizá unilateral) una versión ascética de la vida cristiana. También ha tenido gran influjo su controversia con ↗ Rufino sobre el origenismo, que él ha condenado. Menos claro resulta su rechazo de ↗ Pelagio, contra el que san ↗ Agustín había dirigido su más duro ataque. Sus obras han sido editadas en PL 22-30. Se está realizando una edición bilingüe completa de las obras de san Jerónimo, en 13 volúmenes, promovida por la Orden de San Jerónimo, en la BAC, Madrid (2008).

JOAQUÍN DE FIORE (1132-1202)

Monje y teólogo de una rama del Císter reformado de Calabria (Italia) que elaboró, a partir de su lectura del Apocalipsis, una visión trinitaria de la humanidad: *Dios Padre* (Antiguo Testamento) se impone por ley y mantiene a los hombres sometidos. *Dios Hijo* (Nuevo Testamento: Iglesia antigua) promete el Espíritu, pero sigue manteniendo a los hombres sometidos, bajo una jerarquía de reyes y príncipes, obispos y clérigos. *Dios Espíritu* anuncia un tercer reino de libertad y concordia, comunión y transparencia universal, que ha de venir pronto, para que se cumplan de esa forma las promesas de Cristo y se realice la esperanza de la humanidad. Según eso, Joaquín divide la historia en tres períodos (no en dos, como se había hecho normalmente): *Edad del Padre* (Patriarcas, Antiguo Testamento), que aparece como preparación; *La Edad del Hijo* (Nuevo Testamento, principio de la Iglesia), que está marcada por un tipo de aplazamiento mesiánico, que se expresa en la historia concreta de la Iglesia; y *la Edad del Espíritu Santo* (reino tercero o de la plenitud), que se desplegará en una Iglesia de espirituales y monjes liberados del poder y de la riqueza. Esta división ternaria, que podría vincularse al «tercer día» de las tradiciones pascuales de la Iglesia antigua, ha marcado gran parte de la tradición posterior de la Iglesia.

Diversos teólogos y exegetas, sobre todo franciscanos (Umbertino de Casale, Nicolás de Lyra), recogieron su enseñanza y mantuvieron viva su esperanza apocalíptica, centrada en la llegada del reino del Espíritu Santo, buscando la transformación espiritual de la Iglesia y enfrentándose para ello con la jerarquía religiosa y civil de una Iglesia establecida (en el XIII y XIV d.C.). Su lectura del Apocalipsis ha seguido siendo fuente de inspiración para la teología y la vida cristiana, como ha puesto de relieve H. de ↗ Lubac en *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* I-II (Madrid 1999).

1. *Una visión de la historia*

El abad Joaquín presentó su interpretación de la historia y de la Trinidad en un comentario del Apocalipsis *(Expositio in Apocalypsim)* y lo hizo de un modo teológico y profético, sin aplicaciones inmediatas a la política de la Iglesia. La unidad y distinción de las personas divinas le llevó a sustituir *el esquema dual* de promesa-cumplimiento (Antiguo y Nuevo Testamento) por uno *ternario*, con el Espíritu como plenitud. Él no aplicó políticamente el esquema, pero lo hicieron tras su muerte, en la segunda mitad del siglo XIII, algunos franciscanos espirituales, empeñados en reformar las estructuras de la Iglesia. Ellos vincularon el despliegue de Dios (Trinidad inmanente: Padre, Hijo y Es-

píritu Santo) con el despliegue de la humanidad (que es camino de Dios). El Padre es fuente y signo de poder; el Hijo es autoridad salvadora; el Espíritu, libertad y comunión. Por eso, ellos añadieron que, llegado el tiempo del Espíritu, la Iglesia debe abandonar sus modelos de dominación económica y política, volviendo al desprendimiento de Cristo y a la comunicación de bienes.

Ciertamente, el Nuevo Testamento anuncia la plenitud mesiánica, con la encarnación del Hijo de Dios (Gal 4,4), pues el tiempo se ha cumplido (cf. Mc 1,14-15). Pero nadie sabe el día o la hora, ni los ángeles, ni el Hijo, sino sólo el Padre (cf. Mc 13,32). Pues bien, el abad pensó que se podía proclamar ya la llegada de la Tercera Edad, anunciando de esa forma el cumplimiento de los tiempos. Esa afirmación incluye dos supuestos fundamentales: a) *La Iglesia* se habría vinculado de hecho con unas estructuras de poder y riqueza, en contra del evangelio. Eso significaba que el mensaje y vida de Jesús había quedado latente, escondido y sometido bajo instituciones legales y que el evangelio se hallaba comprimido por una jerarquía de dominación, que impedía el desarrollo de la obra del Espíritu. Por eso hacía falta una reforma de la Iglesia. b) Pues bien, los *franciscanos* espirituales y otros mendicantes pobres, dentro y fuera de la Iglesia oficial (valdenses, albigenses...), se sintieron portadores de la libertad evangélica, testigos del Espíritu, para expresar y expandir la semilla de Cristo en formas de vida igualitaria, compartida. Según ellos, había llegado ya la Tercera Edad, el auténtico Milenio: por fin, el cristianismo podía presentarse en su verdad y pureza social sobre la tierra.

Este proyecto de libertad y comunión en el Espíritu indica que debe instaurarse ya el tiempo de la transparencia cristiana, la época del despliegue pleno de la Iglesia, que ha de expresarse en el amor y comunión de los creyentes: «Que sean uno... para que el mundo conozca...» (Jn 17,21). El evangelio había estado secuestrado por estructuras de poder y la Iglesia convertida en una institución mundana, con métodos de jerarquía, de secreto y violencia; la palabra de Dios yacía bajo una capa de sometimiento (humanidad no redimida). Joaquín pensó que era tiempo de cambiar esa situación, para la Iglesia podía organizarse al fin desde el Espíritu de Dios, en gratuidad y comunión, como expresión de la presencia de Dios, que se haría transparente en unas instituciones renovadas. Muchos «espirituales» de línea franciscana se sintieron llamados a expresar ese nuevo tiempo de la Iglesia.

2. *Una visión de Dios. Joaquín condenado*

Algunos años después de su muerte, ciertos teólogos y hombres de Iglesia, queriendo detener el movimiento joaquinista, criticaron y condenaron otro escrito del Abad Joaquín, titulado *De unitate Trinitatis* (*Sobre la Unidad de la Trinidad,* hoy perdido), diciendo que habría incurrido en un tipo de triteísmo, exagerando la distinción de las personas divinas (vinculadas a los tres tiempos antes indicados), poniendo entre ellas un tipo de unión moral (en contra de P. Lombardo, al que Joaquín habría acusado de cuaternidad, por colocar la sustancia divina fuera de las personas). Insistiendo en su acusación, los enemigos de Joaquín lograron que el Concilio IV de Letrán le condenara, trece años después de su muerte (el 1215). No es fácil decidir si las proposiciones impugnadas aparecen como tales (y en ese sentido) en la obra de Joaquín de Fiore, cuya figura sigue siendo rechazada por unos pero rehabilitada por otros. Tampoco es fácil precisar la relación que existe entre las dos «trinidades» de Joaquín, la más inmanente (Dios en sí) y la más económica (Dios en los tres tiempos de la historia de la salvación). Para valorar las proposiciones del Concilio sería necesario tener en cuenta toda la obra de Joaquín de Fiore, relacionando sus diversos aspectos.

El Concilio de Letrán IV acusaba a Joaquín de criticar a Pedro Lombardo, acusándole de defender la cuaternidad. «Condenamos, pues, y reprobamos el opúsculo o tratado que el abad Joaquín ha publicado contra el maestro Pedro Lombardo, sobre la unidad o esencia de la Trinidad, llamándole hereje y loco, por haber dicho en sus sentencias: Porque el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son "una realidad", y ella ni engendra ni es engendrada ni procede» (DH 803; cf. Pedro Lombardo, *In Sent*. I 1, dist. 5). Parece claro que el abad Joaquín combatía a Pedro Lombardo por decir que en Dios hay

cuatro personas, las tres de la Trinidad y una cuarta que se identificaría con la «esencia, divina», que aparece por encima de las personas, definiendo así a Dios como poder inmóvil, sin cambio, sin despliegue, sin que se pueda hablar por tanto de una era nueva del Espíritu Santo, pues en Dios no hay eras nuevas ni promesas de plenitud.

Joaquín acusaba a Pedro Lombardo de unitarismo ontológico (con una esencia superior a las tres personas trinitarias). Pues bien, Letrán IV acusa a Joaquín de triteísmo.

> «Pero [el abad Joaquín] afirma que esta unidad no es verdadera y propia, sino colectiva y por semejanza, a la manera como muchos hombres se dicen un pueblo y muchos fieles una Iglesia, según aquello: La muchedumbre de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma [Hch 4,32]; y: El que se une a Dios, es un solo espíritu con Él [1 Cor 6,17]; asimismo: El que planta y el que riega son una misma cosa [1 Cor 3,8]; y: Todos somos un solo cuerpo en Cristo [Rom 12,5]». (Cf. Denz 431-433, pp. 155-157; DH 803-808, pp. 356-359).

El Abad Joaquín defendería, según eso, un tipo de Trinidad Social, expresada en la comunión de amor entre los creyentes, en la línea que podría compararse a la visión del despliegue trinitario, que él había defendido en su comentario al Apocalipsis al decir que llega la hora del Espíritu Santo, que es el tiempo de la plena comunión y comunicación entre los hombres, sin imposición externa, sin jerarquía superior. La teología del Abad tendría, según eso, dos centros. a) *Uno de tipo histórico*, abierto a la utopía de la reconciliación final de los hombres y mujeres, formando un único cuerpo de amor, una comunión escatológica, centrada y fundada en lo divino, es decir, en el Dios que es comunión de personas. En esa línea, la historia de la salvación de los hombres responde a la historia del despliegue trinitario de Dios. b) *Otro de tipo trascendente,* que se expresaría en la comprensión de Dios a modo de comunión personal, tal como aparece en el momento final de su manifestación (tiempo del Espíritu Santo). Joaquín rechazaría, según eso, un tipo de «ontologismo divino», que se expresaría en el pensamiento de Pedro Lombardo y de gran parte de la tradición escolástica, que se habría centrado en el estudio de la «esencia de Dios» (entendida como una especie de cuarta persona, supratrinitaria), dejando al margen las personas trinitarias, con lo que eso supone de abandono del carácter trinitario de la historia de la salvación y de la esperanza de reconciliación final.

3. *Un tema abierto*

Es posible que la crítica de Joaquín a Pedro Lombardo no fuera del todo matizada, pero es evidente que ella expresa un punto esencial de la teología cristiana. Joaquín se ha elevado contra el riesgo de ontologismo teológico, expresado en un tipo de autoridad jerárquica eclesial unitaria (que se siente asegurada, por encima de todo tiempo), recuperando el principio escatológico del cristianismo, fundado en la experiencia de Dios como unión-comunión de personas y en la esperanza de la culminación trinitaria de la historia, con lo que ello implica de cambio para la misma estructura jerárquica de la Iglesia, que debe abandonar sus formas actuales de dominio.

Ésta fue una visión espléndida, que deberá ser retomada por la teología del futuro (como han empezado a hacer varios teólogos como ↗ Moltmann y Forte). De todas formas, ella no está exenta de peligros. Puede contener un riesgo de anticipación, si piensa que el Reino ha llegado del todo y añade que la época del Padre y el Hijo (Antiguo Testamento, Iglesia antigua) han terminado. Puede tener un riesgo de angelismo, como si hubiera llegado el tiempo en que los cristianos pueden ya vivir en pura espontaneidad de amor (comunión liberada), sin estructuras de ningún tipo.

En este contexto debemos recordar que el amor sin mediaciones sociales quiebra, se aleja del mundo y suscita grupitos que acaban luchando entre sí. La Iglesia no es simple comunión de espirituales santos, paraíso angélico, sino que debe trazar unas mediaciones en las que se expresa. Parece que algunos herederos de Joaquín de Fiore quisieron construir una *Comunidad espiritual,* donde los creyentes se vincularían sólo por inspiración de amor, y su intento nos parece positivo, pues muchas estructuras eclesiales son más propias de una política de Estado que de una comunidad creyente. Pero lo que importa, más que el puro rechazo de las institu-

ciones como tales, es el surgimiento de unas instituciones eclesiales que sean carismáticamente transparentes.

Por ley de encarnación, los seguidores de Jesús han de organizarse, expresando su amor de modo visible y social. No hay Espíritu sin estructuras de comunión, sin Palabra y Pan compartido. El Espíritu no es improvisación, sino que suscita instituciones de fraternidad, al servicio de la comunión de palabra y mesa. Por eso, el milenarismo de Joaquín de Fiore, siendo muy positivo, debe matizarse también desde una perspectiva institucional. Eso significa que su proyecto sigue abierto, y que resulta hoy quizá más importante que a principios del siglo XIII.

Una utopía milenarista, vinculada en parte a la de Joaquín de Fiore, ha influido en algunos comentaristas hispanos del Apocalipsis (de los siglos XVI y XVII) que vieron la conquista de América y la derrota de los turcos como signo del Milenio y que tomaron a los Austrias como signo de la providencia de Dios y anticipo del fin de los tiempos. En otra línea, algunos franciscanos de México se sintieron iniciadores del Milenio, promotores de una Iglesia final igualitaria. Pero se trataba básicamente de sueños. De hecho, la vida de la gran Iglesia estuvo regulada por otros principios más cercanos a la «ontología» de Pedro lombardo.

BIBL. Obras en PL 145. Sobre Joaquín, cf. D. D. West (ed.), *Joachim of Fiore in Christian Thought – Essays on the Influence of the Calabrian Prophet* (Nueva York 1975); E. Rivera de Ventosa, «Tres visiones de la historia: J. De Fiore, San Buenaventura y Hegel», *Miscelania Franciscana* 75 (1975) 779-808; M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (Londres 1976); B. McGinn, *The Calabrian Abbot, Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (Nueva York 1985). El estudio crítico de H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore* I-II (Madrid 1989), necesita quizá matizarse; valoración más positiva en B. Forte, *La Teología de la Historia* (Salamanca 1995, 27-31). Sobre la pervivencia hispana del Abad Joaquí, cf. E. Tourón del Pie, «Comentarios del siglo XVII al Apocalipsis. Escatología e Historia Universal», *Estudios* 143 (1983) 495-512. El mismo Cervantes ha reelaborado literariamente el tema, como ha mostrado F. Torres Antoñanzas, *Don Quijote y el Absoluto* (Salamanca 1998).

JOHNSON, Elizabeth (n. 1941)

Teóloga católica, vinculada a una tendencia feminista, profesora de la Fordham University, de Nueva York. Se ha especializado en Teología Dogmática, pero conoce bien no sólo la exégesis bíblica, sino la historia de la teología. Muchos la consideran como la figura más importante de la reflexión teológica estricta, en el momento actual, en Estados unidos.

1. *Dios es Padre*

La obra más significativa de E. Johnson sigue siendo *La Que Es. El misterio de Dios en el discurso teológico feminista* (Barcelona 2002; original *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse,* Nueva York 1992). Este libro se ha convertido en un punto de referencia básico para el estudio no sólo de la teología feminista, sino para el descubrimiento más profundo del sentido de Dios, tanto en la experiencia bíblica como en la reflexión teológica. Por eso quiero evocarlo con cierta extensión, poniendo de relieve la visión de Dios como padre y como hijo. A juicio de E. Johnson «la relación padre-hijo es un dato básico de la experiencia humana y muy importante, tanto para cualquier persona humana en su calidad de vástago, cuanto para los hombres como personas capaces de engendrar; por eso no podemos prescindir de ella como metáfora permanentemente válida sobre Dios» (cf. *ibíd.,* 65, nota 58). Esa relación constituye, por lo tanto, una metáfora importante en el despliegue de la teología, como ha visto desde antiguo la tradición católica.

Pero, partiendo de ese supuesto, con la ayuda de reflexiones como las de L. Boff, la autora se ha esforzado por destacar los aspectos femeninos de la experiencia de Dios entendido como Espíritu, es decir, como punto de partida y culminación del proceso generador (paterno-filial), que desemboca en la experiencia de una comunión personal entre iguales. Situado en esa línea, «el lenguaje sobre Dios en metáforas femeninas no significa que Dios tenga una dimensión femenina, revelada en María o en otras mujeres. Tampoco el uso de metáforas masculinas quiere decir que Dios tenga una dimensión masculina, revelada en Jesús o en otros hombres» (*ibíd.,* 81). Pero, diciendo que Dios es Padre, podemos y debemos decir también que él/ella es Madre.

2. *Dios es también madre*

Por eso, no se pueden oponer las imágenes teológicas de tipo masculino y femenino, de manera que ni unas ni otras pueden entenderse en un contexto patriarcal, de dominación jerárquica. Por eso, en el principio, «las imágenes y personificaciones femeninas no eran consideradas aspectos o rasgos femeninos de lo divino, que debieran ser interpretados en tensión dualista con las dimensiones o rasgos masculinos, sino más bien como representaciones de la plenitud de Dios que crea, redime y llama al mundo a una *shalom* escatológica» (*ibíd.,* 83). Esa paz final es lo que importa, no un tipo de imágenes absolutizadas, en perspectiva masculina o femenina. Desde esta base ha destacado E. Johnson la función de la divinidad como *Sabiduría-Sophia,* es decir, como origen y sustrato de la vida (cf. *ibíd.,* 122-123), poniendo de relieve los aspectos sapienciales de la tradición israelita, dejando en un segundo plano los rasgos sacerdotales y legales (mucho más exclusivistas) e incluso los proféticos (que acentúan la ruptura justiciera de Dios).

Eso le permite reinterpretar de una manera no sexual la reflexión eclesial sobre el Dios Trino, entendido desde las claves del engendramiento y comunión, traduciendo así las afirmaciones de Nicea y Calcedonia a partir de la *Sophia* materna divina que existe dando vida (dándose a sí misma), poniendo de relieve la relación interpersonal de igualdad del Padre y el Hijo en el Espíritu. Por eso, más que una declaración de teología feminista aislada del conjunto de la tradición católica, este libro ha querido ofrecer una propuesta de experiencia integradora, que asume los diversos aspectos del misterio cristiano y que responde con gran precisión a lo que ha sido y debe ser la búsqueda teológica de la Iglesia.

De manera consecuente, las imágenes masculinas de Dios, vinculadas casi siempre a un orden de pensamiento clasista y a un tipo de imposición jerárquica, no pertenecen ni a la Biblia ni a las confesiones dogmáticas de la Iglesia. La autora está convencida de que las imágenes femeninas nos ayudan a penetrar mejor en el misterio de Dios como Aquel/Aquella Que Es. «Cuando se habla de la Sabiduría como *koinonia* de mutuas e iguales relaciones de amistad, entonces la propia unidad divina debe ser entendida de modo interrelacional. Mientras que el Dios solitario del teísmo clásico va asociado a un tipo de unidad vacía, estática y monolítica, a una unidad de naturaleza divina, el símbolo trino implica una unidad diferenciada de variedad y multiformidad en la que hay distinción, riqueza interna y complejidad» (*ibíd.,* 281).

Más que *Lo Que Es* (en neutro) o *El Que Es* (en masculino), Dios es *La Que Es,* principio germinante de un vida, que nos lleva en sí misma y nos capacita para existir en comunión (*ibíd.,* 285). Desde esa base ha interpretado E. Johnson la realidad del Dios de Jesús:

> «Dios es aquel que ama a la tierra y a los seres humanos, es aquel que desea el bien-estar de todos. Esto sitúa a Dios en oposición total respecto a cualquier cosa que degrada o destruye a las criaturas amadas. Esta visión presenta a Dios como un “partisano”, particularmente entregado a favor de aquellos que carecen de poder y que sufren. Lejos de estar aliado con las fuerzas o estructuras opresores, el amor liberador de Dios se opone a ellas y busca su transformación, de manera que los aplastados del camino puedan ser liberados para una vida en plenitud, pues ésta es la condición previa concreta para que todos los seres humanos puedan habitar en una comunidad nueva. Esto supone que conocer y amar a Dios significa, por tanto, tener hambre y sed de justicia, vincularse de un modo compasivo con la causa de Dios, en solidaridad con aquellos que sufren en este mundo. Comprender a Dios como el Dios de la vida, que viene siempre de un modo liberador, es también otro resultado de la recepción teológica de la investigación sobre Jesús» («La Palabra se hizo Carne y habitó entre nosotros», en D. Donnelly [ed.], *Jesús, un coloquio en Tierra Santa,* Estella 2004, 211).

BIBL. Cf. también *La cristología hoy. Olas de renovación en el acceso a Jesús* (Santander 2003); *Verdadera hermana nuestra: teología de María en la comunión de los santos* (Barcelona 2005); *La búsqueda del Dios vivo. Trazar las fronteras de la teología de Dios* (Santander 2008).

JOHNSON, Luke Timothy (n. 1943)

Exegeta católico de Estados Unidos. Ha sido monje benedictino. Actualmen-

te está casado, tiene varios hijos, vive en el complejo parroquial católico de St. Charles, Wlomington, Indiana, y es profesor de Nuevo Testamento en la Emory University. Está especializado en el contexto judío y grecolatino del Nuevo Testamento, en los escritos de Lucas, en las Cartas Pastorales y en la Carta de Santiago. Es partidario de una transformación de la Iglesia católica, con la ordenación de mujeres y con la plena aceptación de los homosexuales en la vida eclesial. En el campo de la exégesis mantiene posturas que muchos juzgan conservadoras, por su oposición a los métodos de estudio del Jesus Seminar y, en especial, a las interpretaciones de J. D. ↗ Crossan, con quien viene manteniendo una intensa discusión en torno al Jesús histórico. L. T. Johnson pertenece a una generación de exegetas anglosajones que, como R. ↗ Bauckham (autor de otro comentario sobre Santiago: *James,* Londres 1999), están dispuestos a cuestionar algunos supuestos que parecían evidentes en la exégesis liberal y neoliberal de los últimos decenios, para recuperar así la figura de Santiago (y de los hermanos de Jesús) en la historia del cristianismo primitivo. Se hizo famoso por su obra sobre Jesús (*The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco 1996), que sigue siendo importante por la forma en que vincula los aspectos históricos y teológicos (Jesús de la historia, Cristo de la fe) del principio del cristianismo. Pero su obra más significativa está vinculada a la «recuperación» de la Carta de Santiago, tema al que ha dedicado dos obras básicas: *The Letter of James. A New Translation with an Introduction and Commentary,* Nueva York 1995; *Brother of Jesus, friend of God. Studies in the Letter of James,* Cambridge 2004.

Se ha venido diciendo por decenios (y siglos) que la carta de Santiago es un discurso parenético, escrito por un judeocristiano de la segunda o tercera generación, que responde a las posturas de Pablo, para criticarlas; sería, por tanto, un texto reactivo, de poco valor, un testimonio de la decadencia judía del cristianismo, que desaparecería pronto del panorama de la Gran Iglesia. En contra de eso, Johnson está dispuesto a mostrar que esa «carta» pudo haber sido escrita por el mismo Santiago, hermano del Señor, en torno a los años 50 (antes de ser asesinado el año 62). Eso significaría que Santiago y los «hermanos de Jesús» serían partidarios de un judaísmo mesiánico donde la Ley recibe un sentido básicamente moral (no se centra en comidas y ritos de identidad como la circuncisión). Eso significa que, en principio, Judas y los hermanos de Jesús no se han opuesto directamente a Pablo, sino que han de entenderse como representantes de un modo distinto de entender el judaísmo cristiano.

Situándose en esa línea, Johnson ha desmontado la mayor parte de los prejuicios «luteranos» que oponían la letra-ley de Santiago y el espíritu-libertad de Pablo, mostrando que se trataba de dos tendencias que no se opusieron (ni se oponen). Eso le ha permitido trazar una visión nueva de los orígenes cristianos, una visión en la que se deben introducir de forma distinta piezas tan significativas como Mateo y Juan. Ciertamente, los trabajos de Johnson en torno a ese tema dejan muchos interrogantes abiertos, especialmente el de la historia posterior de la comunidad representada por Santiago tras su asesinato el año 62. Pero ellos pueden servir de estímulo para un mejor conocimiento de los orígenes del cristianismo.

BIBL. Ha venido trabajando también sobre otros temas básicos de la historia del Nuevo Testamento. Entre sus obras, cf. *The Literary Function of Possessions in Luke-Acts* (1977); *Sharing Possessions: Mandate and Symbol of Faith* (1981) *Luke-Acts: A Story of Prophet and People* (1982); *Decision Making in the Church: A Biblical Model* (1983); *Some Hard Blessings: Meditations on the Beatitudes in Matthew* (1981); *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (1986); *Religious Experience: A Missing Dimension in New Testament Studies* (1998); *Faith's Freedom: A Classic Spirituality for Contemporary Christians* (1990); *Living Jesus: Learning the Heart of the Gospel* (1999); *Scripture and Discernment: Decision Making in the Church* (1996).

JORDAN, Mark D. (n. 1953)

Teólogo católico de Estados Unidos, que se ha distinguido por sus estudios sobre la homosexualidad y el amor cristiano, especialmente en relación con el clero. Ha estudiado en la universidad de Austin (Texas), doctorándose en Filosofía (1977), y en la Facultad de Teología de la Universidad de Granada

(España), donde ha preparado su tesis doctoral sobre santo Tomás de Aquino. Ha sido formador en un Seminario Católico y desde el año 1978 ha enseñado en la Universidad de Dallas. Actualmente es profesor de Teología en la Universidad de Harvard. Se declara abiertamente gay y se sigue considerando católico, a pesar de las críticas que ha recibido por su obras, especialmente por su oposición a la Carta de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (año 1986), donde la jerarquía de la Iglesia católica acusaba a los homosexuales y les prohibía de hecho el acceso a los ministerios sagrados, prohibición que ha ratificado en publicaciones posteriores. A su juicio, el catolicismo en general y el sacerdocio en particular están marcados de hecho por una cultura «homoerótica». Tanto el poder clerical como la articulación de las congregaciones religiosas (sólo de varones, sólo de mujeres) producen unas ricas articulaciones de deseo homosexual, que la Iglesia jerárquica de estos últimos años ha querido «proteger» a base de prohibiciones, que sirven para ocultar la realidad. M. D. Jordan se considera católico, homosexual y «tomista», en el sentido más profundo del término, como muestra su tesis: *Ordering Wisdom: The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas* (Publications in Medieval Studies 24, Notre Dame 1986), y también su obra clave: *Rewritten Theology: Aquinas After His Readers. Challenges in Contemporary Theology* (Chicago 2005). Desde esa base quiere defender el valor de la homosexualidad como una forma intensa de amor, que debe ser no sólo aceptada, sino incluso promovida por la Iglesia, desde la perspectiva de la naturaleza que busca su perfección en el amor hacia sí misma, y no sólo (ni principalmente) en la procreación.

Los rituales católicos son a su juicio un despliegue de cultura homosexual, tanto por la forma de vestirse como por la forma de actuar de los ministros. El reconocimiento de ese fondo homosexual puede servir de ayuda para el despliegue de un tipo de catolicismo rico en simbología, donde una gran parte del clero no tenga que ocultar su condición homosexual ni corra el riesgo de traducirla y ejercerla a escondidas, con peligro de pederastia, como sucede, a su juicio, en la actualidad. Jordan quiere mantenerse católico, pero afirma que el Vaticano ha tomado un camino del que no se apartará en los próximos años. Por eso defiende ahora de hecho la posibilidad de crear una Iglesia católica Cismática, donde puedan desplegarse de un modo abierto las virtualidades afectivas y simbólicas de los homosexuales.

BIBL. Su primera obra de gran éxito fue *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (Chicago 1997; versión cast. *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, Barcelona 2002). En ella afirma que el «pecado» de la sodomía es un invento moderno, que se articula a partir del siglo XI (cuando se impone un clero poderoso, con un control político social sobre las comunidades). A partir de entonces ha escrito obras como *The Silence of Sodom: Homosexuality in Modern Catholicism* (Chicago 2000), *The Ethics of Sex* (Oxford 2001), *Telling Truths in Church* (Beacon 2002), *Blessing Same-Sex Unions* (Chicago 2005) y *Rewritten Theology: Aquinas After His Readers* (Oxford 2005). Ha editado también *Authorizing Marriage?: Canon, Tradition, and Critique in the Blessing of Same-Sex Unions* (Princeton 2006). En esos y otros libros, M. D. Jordan supone que el problema actual de la discusión sobre la homosexualidad (y el riesgo de pedofilia del clero de una Iglesia como la de Estados Unidos) sólo se puede superar cuando se reconozcan abiertamente los problemas de fondo, desde una visión transparente del amor cristiano, en línea de fraternidad. En realidad, éste no es un problema de sexo, sino de poder.

JOSSA, Giorgio (n. 1938)

Historiador y teólogo de la Universidad de Nápoles. Ha escrito algunos de los trabajos más significativos sobre los orígenes del cristianismo, desde la perspectiva de la Biblia y de la historia antigua, entre los que se encuentra *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca de una propia identità*, Brescia 2004. Como el mismo título de este libro indica, Jossa ha querido fijar las diversas líneas de pertenencia judía y cristiana en el comienzo de nuestra era.

1. El judaísmo del año 4 a.C. (muerte de Herodes) al 100 d.C. (antes del surgimiento del rabinismo) estaba dividido en varios grupos, de manera que no se puede hablar de un predominio fariseo, ni siquiera de un «judaísmo común», centrado de algún modo en el culto, como ha querido E. P. ↗ Sanders. Sólo los cambios implicados por las guerras del 67-70 y del 132-135 (con Adriano) han podido cambiar la situación y lle-

var al surgimiento de un judaísmo más unificado. En aquel tiempo, no existía un judaísmo aún unificado, ni una actitud uniforme respecto a lo que será el cristianismo. No hay unas fechas clave que marque la ruptura de caminos entre judíos nacionales y mesiánicos (cristianos), ni siquiera en la guerra del 67-70, ni en un posible concilio de Jamnia, sino un proceso de identificación cristiana, que se va expresando de formas distintas en las diversas comunidades. Por eso es imposible hablar de los «judíos» como si fueran una entidad única antes del 135, que será el momento decisivo en el que empiezan a verse con claridad las diferencias. En el año 100 las puertas de los diversos grupos no están aún cerradas.

2. Los cristianos del año 30 (muerte de Jesús) al 100 d.C. formaban también de varios grupos y no se puede hablar de una separación estricta entre el cristianismo y el judaísmo. Al plantear así las cosas, Jossa quiere situarse en una línea media entre la postura clásica (la Iglesia habría comenzado como unidad para disgregarse luego en varios movimientos) y una nueva visión (que interpreta el surgimiento del cristianismo como estallido de diversos movimientos que poco a poco van entrando en contacto entre sí). Ciertamente, en el cristianismo más antiguo existían tendencias y movimientos, pero había una base común en todos ellos: una forma de experiencia pascual, presente incluso en el fondo de aquellos que crearon el documento Q, que parece haber tenido un origen jerosolimitano. Por otra parte, junto a comunidades cristianas que se han mantenido mucho tiempo al interior de un judaísmo múltiple (como las de Mt y Jn), hay otras que han surgido casi desde el principio fuera del judaísmo (las iglesias de origen pagano de Pablo). Por eso, el tema de las relaciones entre judaísmo y cristianismo ha de estudiarse desde varias perspectivas, teniendo en cuenta diversos factores y, en especial, el judaísmo de la diáspora.

BIBL. Cf. también *La teologia della storia nel pensiero cristiano del secondo secolo* (Nápoles 1966); *Regno di Dio e Chiesa. Ricerche sulla concezione escatologica ed ecclesiologica dell'Adversus haereses di Ireneo di Lione* (Nápoles 1970); *Giudei, pagani e cristiani. Quattro saggi sulla spiritualità del mondo antico* (Nápoles 1977); *Gesù e i movimenti di liberazione della Palestina* (Brescia 1980); *Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia* (Brescia 1989); *I cristiani e l'impero romano da Tiberio a Marco Aurelio* (Nápoles 1991); *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea* (Roma 1998); *La verità dei Vangeli* (Roma 1998); *Dal Mesia al Cristo. Le origini della cristologia* (Brescia 2000); *Il processo di Gesù* (Brescia 2002); *Il Vangelo tra storia e fede. Per una corretta lettura dei quattro vangeli* (Roma 2002); *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità* (Brescia 2004); *Gesù Messia? Un dilemma storico* (Roma 2006); *Il cristianesimo ha tradito Gesù?* (Roma 2008).
WEB: www.giorgiojossa.it

JOSSUA, Jean-Pierre (n. 1930)

Teólogo católico francés de la Orden Dominicana. Ha estudiado en Estrasburgo y enseñado en Le Saulchoir (París). Se ha esforzado por trazar conexiones entre la exégesis y la historia, la filosofía y la literatura. Ha dedicado una atención especial a la importancia de la literatura como medio de expresión religiosa, dedicando a ese tema una obra enciclopédica, titulada *Pour une histoire religieuse de l'expérience litteraire* I-IV (París 1985-1998). La misma experiencia religiosa constituye a su juicio una señal de trascendencia.

BIBL. *Journal Théologique* I-V (París 1976-2001); *Discours chrétiens et scandale du mal* (París 1979); *Le Dieu de la foi chrétienne* (París 1989); *Seul avec Dieu. L'aventure mystique* (París 1996). En castellano: *La condición de testigo* (Madrid 1967); *Cuestión de fe* (Santander 1990); *La fe día a día* (Madrid 1991).

JOURNET, Charles (1891-1975)

Teólogo católico suizo, profesor de Teología en el Seminario de Friburgo (Suiza) y miembro de la Comisión Preparatoria del Vaticano II, elegido cardenal el año 1965. Ha sido el eclesiólogo más importante de mediados del siglo XX. Su gran obra, *L'Église du Verbo Incarné* I-III (París 1941-1969), fue decisiva para la comprensión de la Iglesia como misterio, fundado en la encarnación de Cristo y en la misión del Espíritu Santo, superando así una visión jurídica que había dominado en los años anteriores. Se trata de una obra inmensa, de más de 1.500 páginas, perfectamente estructuradas, en torno a Cristo, la Virgen y el Espíritu Santo. Quedan, sin embargo, pendientes algunos temas básicos, que vendrán a ser elaborados más tarde (por teólogos co-

mo ↗ Congar): la importancia de los laicos (el pueblo de Dios), la apertura hacia el entorno humano y religioso.

BIBL. Cf. también *La Sainte Messe ou le Sacrifice de la Loi nouvelle* (París 1937); *Introduction à la Théologie* (París 1947); *Le Mal. Essai théologique* (Brujas 1961). En castellano: *Teología de la Iglesia* (Bilbao 1962); *El Misterio de la Iglesia. Reflexiones en torno a la Constitución dogmática del Concilio Vaticano II sobre la Iglesia* (Barcelona 1969).

JUAN CLÍMACO († 680)

Monje y místico bizantino. Se llama «clímaco», es decir, «el de la escala» por el título de su obra principal: *La escala del paraíso* (edición virtual castellana en http://multimedios.org/docs/d000162/). También se le ha llamado «Escolástico». Se apoya en la imagen de la «escala» de Jacob (Gn 28,1-10), y así describe las diversas etapas o escalones del ascenso espiritual, que, según los años de la vida oculta de Jesús, serían treinta. Los primeros veintitrés tratan del camino ascético de la lucha contra los defectos; los siete últimos se centran en la adquisición de las virtudes. Esta obra, que se convertirá en un clásico de la vida espiritual cristiana, tanto en Oriente como en Occidente, expone la experiencia del mismo Juan Clímaco, pero, al mismo tiempo, se inspira en autores anteriores como ↗ Evagrio. A su juicio, la culminación de la vida ascética desemboca y se expresa en un tipo de *apátheia*, es decir, en una superación de las pasiones, por la que se alcanza la *hesiquía* (propia del hesicasmo), que es una especie de culto del corazón pacificado, la tranquilidad interior del silencio orante, sin palabras. En el centro de esta oración se encuentra la invocación del nombre de Jesús, en el que se expresa y despliega luz infinita de Dios.

JUAN CRISÓSTOMO (347-407)

Monje, predicador, teólogo y obispo, a quien por su elocuencia se le ha llamado «boca de oro» (Crisóstomo). Era natural de Antioquía. Estudió con Libanio, un famoso orador pagano, que, al ver sus dotes, quiso prepararle para la política, pero se inclinó por la vida cristiana, estudiando con ↗ Diodoro de Tarso (uno de los líderes de la antigua escuela de Antioquía), para llevar después una vida ascética de monje.

1. *Predicador y obispo mártir*

A pesar de sus deseos de soledad, el año 386 fue ordenado presbítero por el obispo Flaviano I de Antioquía, dedicándose durante doce años a la tarea de la predicación, ofreciendo en sus sermones, recogidos y publicados más tarde, uno de los testimonios más significativos de la fecundidad del cristianismo, ofreciendo una interpretación más literal e histórica de la Biblia, en contra del espiritualismo alegórico de los representantes de la escuela de Alejandría. El año 397, en contra de su voluntad, fue elegido obispo de Constantinopla. Era tal el prestigio que tenía en su ciudad que sólo pudo salir de Antioquía protegido por una escolta real. Constantinopla empezaba a ser la sede cristiana más importante de Oriente, pero estaba envuelta en intrigas palaciegas y controversias teológicas incesantes. Crisóstomo intentó ser imparcial, manteniéndose en pobreza y enfrentándose a los abusos de los poderosos. Fue muy querido por el pueblo, pero terminó siendo víctima de los poderes eclesiales (el obispo Teófilo de Alejandría no aceptaba su radicalidad evangélica) y políticos (la emperatriz Eudoxia se sintió criticada por él).

El año 403 se reunió un Sínodo, manejado por los intereses de sus enemigos, y le depuso como obispo, aunque el emperador Arcadio tuvo miedo de enfrentarse con el pueblo y no aceptó su deposición. Pero la emperatriz Eudoxia, a la que Crisóstomo criticó por hacerse erigir una estatua de plata frente a la catedral, logró que le depusieran y le desterraran a las fronteras del Imperio, cerca de Armenia (año 404). A pesar de ello, el influjo del obispo depuesto y desterrado siguió siendo muy grande, tanto por las cartas que seguía escribiendo como por la gran cantidad de gente que acudía a visitarle, sobre todo desde Antioquía. Por eso, tras un tiempo, el emperador decretó desterrarle aún más, lejos, al Cáucaso. Debilitado y humillado, murió en el camino, el año 407.

2. *Famoso por sus sermones*

Crisóstomo ha sido quizá el escritor más fecundo de la Iglesia griega (al menos por sus obras conservadas, que abarcan ocho volúmenes del Migne, (PG 47-64). Casi todas ellas recogen las

homilías que pronunció siendo presbítero de Antioquía entre el 386 y 397, y son, en general, de tipo exegético, es decir, explicaciones de la Biblia. Entre ellas se pueden citar como ejemplo: *Homiliae 9 in Genesim* (PG 54, 581-630); *Homiliae 67 in Genesim* (PG 53, 23-386; y 54, 385-580); *Homiliae in Psalmos* (PG 55); *Homiliae 90 in Matthaeum* (PG 57, 13-472); *Homiliae 88 in Ioamnem* (PG 59, 23-482); *Homiliae 55 in Acta apostolorum* (PG 60, 13-384) que datan del 400 y son el único comentario completo que poseemos sobre los Hechos en los diez primeros siglos; *Homiliae 32 in epist. ad Romanos* (PG 60, 391-682), etc.

Pronunció también sermones sobre temas actuales o discutidos. Entre los más destacados pueden citarse los siguientes: a) *Homilías sobre los judíos* (PG 48, 843-942), que recogen una opinión poco afortunada que se iba imponiendo en el conjunto de la Iglesia de Oriente: los judíos han cumplido ya su tarea; por eso, tras la venida de Cristo y la expansión de la Iglesia no tiene sentido que sigan existiendo. Esa visión ha podido llevar en algún momento a la persecución de las comunidades judías. b) *Homilías sobre temas sociales*. Juan Crisóstomo ha insistido en la exigencia de la justicia social, promoviendo siempre la ayuda a los necesitados. Son especialmente significativos sus sermones sobre Mt 25,31-46, que ofrecen el mejor testimonio de solidaridad económica en la Iglesia antigua. Fue precisamente su búsqueda de justicia la que ha suscitado las mayores reacciones de los poderosos, que terminaron por desterrarle. Ciertamente, su memoria no está libre de sombras, como hemos visto al tratar de los judíos. Pero, en conjunto, sus sermones ofrecen el mejor ejemplo de solidaridad de la Iglesia antigua. Desde una perspectiva occidental, marcada por la visión del pecado de ↗ Agustín de Hipona, algunos le han acusado de semipelagiano, pero esa acusación no tiene base. Crisóstomo, como toda la teología de la Iglesia oriental, habla de un pecado de Adán y Eva, pero no lo interpreta en la línea de san Agustín.

BIBL. Sus obras han sido incluidas en PG 47-64, aunque no todas son suyas, sino que algunas se le han atribuido. Entre las traducciones castellanas, cf. *Carta a Teodoro* (Sevilla 1992); *Las catequesis bautismales* (Madrid 2007); *Comentario a la Carta de los Gálatas* (Madrid 1996); *Comentario a los Salmos* I-II (Madrid 2006-2007); *Diálogo sobre el sacerdocio* (Madrid 2002); *Homilías sobre el Evangelio de San Juan* I-III (Madrid 2001); *Homilías sobre la Carta a los Hebreos* (Madrid 2008); *Obras* I-II (Madrid 1955-1956). La bibliografía sobre Juan Crisóstomo, que parecía inabarcable, ha sido recogida y actualizada en http://www.cecs.acu.edu.au/chrysostombibliography.htm. Aquí me limito a citar en especial el libro de R. Brändle, *Matthäus 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomus. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Erforschung der Ethik der griechischen Kirche um die Wende vom 4. zum 5.Jahrhundert* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese 22, Tubinga 1979).

JUAN DAMASCENO (650-750)

Monje y teólogo de la Iglesia de Oriente. Se le considera el último de los Padres de la Iglesia griega y recoge la gran tradición patrística anterior, tras la conquista musulmana de Damasco y de Jerusalén. Nace y se educa en Damasco, como hijo de un alto funcionario de la corte del Califa musulmán. Más tarde se retira al Monasterio de Mar-Saba, junto a Jerusalén, donde despliegue su carrera de erudito (conoce bien la tradición anterior), de predicador y poeta. El patriarca Juan V de Jerusalén le ordena sacerdote y le encarga varias tareas teológicas y administrativas, en tiempo de la crisis iconoclasta. Con él culmina la tradición de los Padres orientales; tras él vendrá lo que podemos llamar teología bizantina.

1. *Fuente del Conocimiento*

Juan Damasceno defendió el culto de los iconos en sus tres *Discursos contra los iconoclastas* (PG 80, 1322-1420), diciendo lo esencial en ese campo. Pero su obra más significativa, de tipo enciclopédico, se titula *La fuente del conocimiento (Pege gnoseos)* y es una especie de gran *Suma Teológica*, donde se recoge y transmite, en forma de manual, la mejor tradición anterior de los Padres de la Iglesia. Tiene tres partes. a) La primera y más introductoria suele llamarse *Dialéctica*, y en ella se ofrecen las definiciones y el sentido de las controversias trinitarias y cristológicas de la tradición anterior. Esta parte, que sistematiza los «principios filosóficos» *(Kephalaia philosophika)* de la teología, es como una introducción, para que los lectores puedan entender mejor lo que sigue. b) La segunda (titulada *Peri hai-*

reseôn) ofrece una historia de las herejías, siguiendo en la línea de los tratados anteriores sobre el tema (desde ↗ Ireneo hasta Epifanio de Salamina), pero incluye una novedad muy significativa: expone al final la herejía de los «ismaelitas», es decir, de los musulmanes, entendidos todavía como una especie de heterodoxia cristiana. c) La tercera parte se titula «Exposición exacta de la fe ortodoxa» *(Ekdosis akribes tês orthodoxou pisteôs*) y en ella se exponen los temas básicos de la teología: Dios, la creación, el hombre, la encarnación, la escatología, etc. Éste es quizá el primer tratado de teología sistemática de la Iglesia cristiana. Los escoláticos latinos lo tomaron como fuente y modelo de su elaboración conceptual, pasando quizá por alto que Juan Damasceno la había concebido ante todo como una compilación de las doctrinas de los Padres anteriores, y no como un tratado de dogmática en sí misma. Desde esa base quiero evocar tres de sus formulaciones principales.

2. *Las tres hipóstasis constituyen un solo Dios*

El Damasceno sitúa el tema de Dios destacando cuatro experiencias fundamentales de la tradición trinitaria de Oriente: a) *Monarquía*: todo proviene y se centra en el Padre, que aparece así como principio y núcleo de la divinidad. b) *Consustancialidad*: las tres hipóstasis comparten la misma esencia o naturaleza divina. c) *Diferencias personales*: cada hipóstasis tiene su propiedad particular, pero las tres existen relacionándose entre sí. d) *Inhabitación (perijóresis)*: las hipóstasis habitan unas en las otras, en movimiento de vida, de manera que su unidad es unidad de presencia mutua.

> «En el primer sentido, las tres hipóstasis supradivinas de la Santa Trinidad están en comunión, porque ellas son consustanciales e increadas. Pero conforme al segundo sentido no es así. Sólo *el Padre* es ingénito, pues no recibe el ser de ninguna otra hipóstasis. Y sólo *el Hijo* es engendrado de la esencia del Padre, desde la eternidad, fuera del tiempo. Y sólo *el Espíritu Santo*, que procede de la esencia del Padre, no ha sido engendrado, sino que procede. Así es como enseña la Sagrada Escritura, aunque el modo de la generación y de la procesión resulten incomprensibles [...]. Todo lo que tiene el Hijo, también el Espíritu lo recibe del Padre, incluso el mismo ser... Nosotros diremos, además, que ellas existen las unas en las otras, las tres hipóstasis, de manera que no puede hablarse de una pluralidad, de una multitud de dioses.
>
> De esa forma, a través de las tres hipóstasis que existen sin composición ni confusión, en consustancialidad, dado que ellas *habitan unas dentro de las otras,* por la identidad, en fin, de la voluntad, de la energía, de la potencia, de la autoridad y del movimiento, nosotros reconocemos, hablando así, que Dios es uno y sin separación. Porque Dios es verdaderamente uno, Dios, su Verbo y su Espíritu Santo» (*La foi orthodoxe,* París 1966, 25-27).

3. *Propiedades personales*

Juan Damasceno resume la tradición ortodoxa anterior, partiendo de la *perijóresis* o *inhabitación* de las personas entre sí. En ese «movimiento trinitario», por el que cada persona brota de la otra y habita en ella, ocupa un lugar destacado el Padre, como «monarquía», único principio. El proceso trinitario se despliega desde el Padre, por el Hijo al Espíritu.

> «Cuando consideramos en Dios la causa primera, la monarquía, vemos la Unidad. Pero cuando nos fijamos a aquellos en quienes la Divinidad existe o, mejor dicho, en aquellos que son la Divinidad misma, las Personas que proceden de la causa primera, es decir, las Hipóstasis del Hijo y del Espíritu Santo, entonces adoramos a los Tres... Hay que saber que al Padre no lo hacemos proceder de nadie, sino que lo llamamos Padre del Hijo; en cuanto al Hijo, no lo llamamos ni causa, ni Padre, sino que decimos que proviene del Padre y que es el Hijo del Padre; decimos también que el Espíritu Santo procede del Padre y lo llamamos Espíritu del Padre; no decimos que procede del Hijo, sino que es el Espíritu del Hijo» (*De la Fe Ortodoxa,* I, 8).

> «El Padre es el mismo Espíritu, abismo de entendimiento, que engendra al Verbo y envía, por el Verbo, el Espíritu manifestante. El Padre no tiene otro verbo, sabiduría, potencia, voluntad que *el Hijo* que es la Única potencia del Padre, virtud primordial de la creación de todas las

cosas. Así, como Hipóstasis perfecta proveniente de una Hipóstasis perfecta, el Hijo existe y es llamado Hijo. El Espíritu Santo es la potencia del Padre que manifiesta el secreto de la divinidad. Procede del Padre por el Hijo, y no es engendrado. Es por eso también que el Espíritu Santo consuma en su perfección la creación de todas las cosas.

Todo lo que concuerda con el *Padre* en tanto que causa, fuente y engendrador, debe ser atribuido solamente al Padre. Todo lo que concuerda con lo causado, con el Hijo engendrado, con el Verbo, potencia manifestante, voluntad, sabiduría, debe ser atribuido al *Hijo*. Todo lo que concuerda con lo causado, procedente, manifestante, potencia perfeccionante, debe ser atribuido al *Espíritu Santo*. El Padre es causa y fuente del Hijo y del Espíritu Santo, Padre del Único Hijo que envía el Espíritu Santo. El Hijo es Hijo, Verbo, sabiduría, potencia, imagen, esplendor, carácter del Padre, y viene del Padre. El Espíritu Santo no es Hijo del Padre. No hay ningún impulso sin Espíritu, que es también el Espíritu del Hijo, no porque proviene de Él, sino porque procede por Él del Padre. El Padre es la única causa» (*De la Fe ortodoxa*, 1, 8 y 12).

4. *María, Madre de Jesús y la Trinidad*

Con la tradición ortodoxa, el Damasceno concibe a María, Madre de Jesús, como templo de Dios, signo de la divinización máxima de las criaturas. Él ha sido uno de los grandes impulsores de la devoción mariana en Oriente y Occidente, y su teología puede y debe entenderse en un plano orante:

«Virgen llena de gracia divina, templo santo de Dios, que el mismo Salomón espiritual, príncipe de la paz (Cristo), ha construido y habitado; a ti no te embellecen el oro y las piedras sin alma, sino algo mejor que el oro: el mismo Espíritu es tu esplendor. Como pedrería tú tienes la perla más preciosa que es Cristo, que es ascua de la divinidad. Pídele a Cristo que toque nuestros labios a fin de que, purificados, podamos cantarle con el Padre y el Espíritu, diciendo: “Santo, Santo, Santo, Señor Sebaot”, única naturaleza de la divinidad en tres personas. Santo es Dios Padre, que ha querido se cumpla en ti y por ti el misterio que había predestinado antes de los siglos. Santo es el Fuerte, el Hijo de Dios, Dios unigénito, que hoy te hace madre, a ti que eres primogénita de una madre estéril (Ana), a fin de que, siendo él mismo Hijo único del Padre y primogénito de toda la creación (Col 1,15), nazca de ti, siendo así Hijo único de una Virgen Madre, primogénito entre una muchedumbre de hermanos (Rom 8,29), semejante a nosotros, pues participa por ti de nuestra carne y nuestra sangre. Él no ha querido nacer sólo de un padre o sólo de una madre, para que siendo Unigénito pudiera tener el privilegio de ser hijo único: él es, por tanto, el hijo único, el único que nace de un Padre solo (Dios) y de una madre sola (tú, María). Y santo es el Inmortal, el Espíritu de toda santidad que por el rocío de su divinidad te ha guardado indemne del fuego divino; pues esto es lo que significaba por anticipado la zarza ardiente de Moisés» (*Homilía sobre la Natividad* 10, SCh 80, 73-75).

BIBL. Obras en PG 80. En castellano: *Homilías cristológicas y marianas* (Madrid 1996); *Exposición de la fe* (Madrid 2003). Cf. también K.-H. Uthemann, «Johannes von Damaskos», *BBK* III (1992) 331-336; J. P. Torrebiarte Aguilar, *El Concepto de Perijoresis en la Expositio fidei de San Juan Damasceno*, en *Excerpta e dissertationibus in Sacra Teología*, Universidad de Navarra XLIV (2003) 9-72.

JUAN DE ÁVILA (1500-1569)

Reformador y autor espiritual católico español. Empezó a estudiar Leyes en Salamanca, pero abandonó esa carrera y estudio Teología en Alcalá de Henares (1520-1526), con ↗ Domingo de Soto. Quiso misionar en México, pero le pidieron que lo hiciera en Andalucía (España), donde desarrolló una gran labor evangelizadora. Escribió un comentario al Salmo 44 (*Audi filia,* Madrid, en 1557), que se convirtió pronto en la obra ascético-mística más valorada y citada en España. Fue amigo y consejero de algunos de los personajes fundamentales de la gran reforma católica de España en el siglo XVI (↗ Teresa de Jesús, Luis de Granada...). A pesar de ello estuvo un tiempo perseguido por la Inquisición. Compuso un libro sobre el *Santísimo Sacramento* y otro sobre *El conocimiento de sí mismo*, que han marcado la espiritualidad española de la segunda mitad del siglo XVI y de todo el siglo XVII. Son muchos los que piensan que san Juan de Ávila es la fi-

gura más importante del pensamiento católico español del siglo XVI, tanto por su forma de situarse ante los problemas reales de los hombres y mujeres de su tiempo (fue misionero y no teólogo), como por la forma de poner de relieve la mediación de Cristo y las implicaciones de la vida cristiana.

BIBL. Cf. también *Comentario a la Carta a los Gálatas* (Córdoba 1537), *Doctrina cristiana* (Valencia, 1554), *Memorial a Trento* (1551 y 1561) y *Dos pláticas a sacerdotes* (Córdoba, 1595). Sus obras se siguen publicando sin cesar. Edición crítica en *Obras completas* (Madrid 2000). Entre las ediciones parciales, cf. *Escritos sacerdotales* (Madrid 2000); *Sermones del Espíritu Santo* (Madrid 1998).

JUAN DE FORDE (1145-1214)

Monje y abad cisterciense de Forde, en el sur de Inglaterra, uno de los grandes propagadores de la piedad cisterciense. Su vida y obra puede compararse a la de ↗ Aelredo de Rielvaux en el norte de Inglaterra (cf. también Guillermo de Saint-Thierry). Llevó una vida muy activa, pero se le recuerda sobre todo por sus escritos, especialmente por sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* I-IV (Burgos 2003-2004), en los que ofrece una visión intensa del amor, entendido como clave de la vida cristiana. Toda la obra es un canto gozoso a Cristo-esposo y a la Iglesia-esposa, y muestra un amor profundo a la Palabra de Dios como fuente inagotable de vida espiritual, desarrollando, al mismo tiempo, un intenso programa teórico y práctico de vida cristiana, con una mirada serena y gozosa abierta hacia la plenitud escatológica.

JUAN DE LA CRUZ (1542-1591)

Teólogo y místico católico español, de la Orden del Carmen Descalzo. Fue hombre de intensa experiencia espiritual, y acompañó a ↗ Teresa de Jesús en la reforma del Carmelo, ocupando cargos de responsabilidad. Había estudiado Humanidades en el Colegio de la Compañía de Jesús de Medina del Campo y Teología en la Universidad de Salamanca. Por su experiencia personal, expresada en una intensa obra poética y en comentarios de tipo teológico, es quizá el mayor poeta y testigo del amor cristiano en la tradición de Occidente. En su vida y obra confluyen diversas tendencias. Su pensamiento tiene un fondo bíblico judío, de manera que puede aparecer como un comentario al Cantar de los Cantares; algunos de sus elementos se inspiran en la tradición platónica, tal como ha sido recreada por los renacentistas italianos e hispanos de los siglos XV y XVI; pero, en un sentido estricto, es un contemplativo cristiano, alguien que ha traducido la experiencia de la encarnación y la pasión del Dios en Cristo en símbolos de amor. En un sentido místico, Juan de la Cruz (= SJC) es el mayor de todos los pensadores cristianos. Por eso quiero dedicarle cierta extensión.

1. *Vida y obra*

Nace en 1542, en Fontiveros (Ávila), y queda pronto huérfano de padre. Su madre, tejedora de oficio, sin protección familiar ni dinero, busca trabajo en Arévalo (1548) y Medina del Campo (1551), rica ciudad de Castilla. Así conoce la estrechez y pobreza rigurosa de los pobres de su tiempo. Del 1559 al 1563 trabaja en el hospital de infecciosos (de enfermedades venéreas) de Medina, entrando así en contacto con la miseria y dureza de la vida. Al mismo tiempo cursa Humanidades en el Colegio de la Compañía de Jesús, uno de los centros más prestigiosos de cultura humanista y literaria de su tiempo. Conoce a los clásicos latinos, se familiariza con la poesía renacentista. El año 1963, ingresa en la Orden de los Carmelitas, en Medina (1963), con el nombre de Juan de San Matías. Estudia en la Universidad de Salamanca, donde es delegado de estudiantes, interesándose por la espiritualidad y teología bíblica más que por la escolástica. Abandona la universidad sin acabar los estudios. Se ordena presbítero (1567) y encuentra a ↗ Teresa de Jesús, aceptando su Reforma de la Orden del Carmen, para iniciar así la nueva rama de los Carmelitas Descalzo, el año 1568, en Duruelo y Mancera, dos lugares apartados, junto a Peñaranda (Salamanca), siendo después maestro de novicios y rector en Alcalá de Henares.

De 1572 a 1577 es Confesor del Monasterio de la Encarnación de Ávila, donde Teresa de Jesús es superiora. Realiza una intensa función de maestro y director espiritual, especialmente de religiosas. El año 1577, acusado de

falta de obediencia contra la Orden de los Carmelitas (Calzados) y contra la Iglesia, es recluido en una cárcel conventual de Toledo, de donde se evade a los ocho meses. Vive allí sus más hondas experiencias de amor en soledad y las recoge en sus poemas, especialmente en el *Cántico espiritual*, que expresan su madurez personal y le permiten realizar su tarea de maestro de almas. Tras escaparse de la cárcel, del año 1578 al 1590 ejerce como Prior o Rector de los conventos de Jaén, Baeza, Granada y Segovia, y como Definidor de los Descalzos, viajando por las dos castillas, Andalucía y Portugal. Comenta sus poemas y escribe tres libros de iniciación y dirección espiritual, que después indicaré. Culminada básicamente su producción literaria en 1586, tras haber realizado una obra muy intensa de dirección espiritual y de organización de la Reforma del Carmelo, SJC cae en desgracia ante las nuevas autoridades de la Orden reformada, siendo relegado por los superiores, que quieren apartarle de los centros de influjo, destinándole para la fundación de México. Pero no logra embarcar, pues muere antes en Úbeda (Jaén), el 14 de diciembre de 1591, a los 49 años, pidiendo que le lean en su lecho de muerte el *Cantar de los Cantares*.

Los libros de SJC nacieron de su experiencia personal y de su contacto con personas a quienes dirigía, y, en general, aparecen como un comentario de sus versos. Había escrito y divulgado también otros poemas significativos, por su contenido teológico o espiritual (*Romance de la Trinidad, El Pastorcico, La Fonte, Super Flumina Babylonis*); pero sólo comentó por extenso tres de ellos, porque le parecían más significativos o porque así se lo pidieron las personas de su entorno: a) *La Subida* y *La Noche* empiezan siendo comentarios paralelos de las ocho estrofas del poema *En una noche oscura, / con ansias, en amores inflamada...* Pero en un caso y en otro, SJC olvida pronto los versos y escribe de hecho un tratado (en dos partes o dos libros) sobre el proceso de purificación de aquellos que quieren encontrar a Dios, esto es, ascender (ser elevados) hasta su presencia. b) *El Cántico Espiritual* comenta las 39 (CA) o las 40 (CB) estrofas del poema del mismo nombre, donde SJC ofrece una versión nueva del *Cantar de los Cantares* de la Biblia, en la que se expresa como poeta y analista, creador y hermeneuta del amor enamorado. Siguen influyendo en esta obra las negaciones de *Subida* y *Noche,* pero ellas son ahora un presupuesto o medio. Lo que importa es el encuentro de amor. c) *La Llama de Amor Viva,* que expone y comenta cuatro canciones que empiezan *Oh llama de amor viva, / que tiernamente hieres...*, es la obra teológicamente más honda de SJC y en ella muestra que al fin sólo importa y queda Dios, como fuego interior que consume y consuma la vida de los hombres. Desaparecen las restantes referencias: no hacen falta purificaciones ni caminos largos. El fuego de Dios lo llena todo.

Éstos son los libros. Parecen escritos al azar y, sin embargo, ofrecen una poderosa visión de conjunto de la experiencia de un hombre que ha descubierto y cultivado el amor de Dios en la experiencia del amor humano. SJC es *poeta* de ese amor. Pero, siendo poeta, es *también* hermeneuta: no sólo dice y despliega en amor su experiencia, sino que la interpreta, desde su visión del cristianismo (de la Biblia) y la cultura de su tiempo. SJC vive en una época de crisis humana y religiosa, al interior de la gran aventura imperial y colonial de la corona española. Pero esa aventura no le importa, ni tampoco las luchas de católicos contra protestantes en Europa, ni la gloria externa de la Iglesia católica. Sólo le importa una cosa: que hombres y mujeres aprendan a querer a Dios y que se quieran.

2. *Ciencia de amor: Dios y los hombres*

Este SJC, cantor supremo del amor en Occidente, fue un castellano del siglo XVI, pero sus versos pueden comentarse desde la perspectiva más amplia de la cultura moderna, que más que amor ha buscado poder y dinero, poniendo de esa forma en riesgo la hondura y verdad de la existencia humana. SJC fue poeta y así expresó su amor en versos, como testigo de una experiencia intensa de iluminación y unidad afectiva que le vincula con una determinada tradición religiosa y antropológica (Cantar de los Cantares, neoplatonismo...). Pero, al mismo tiempo, fue un teórico (un teólogo) y escribió los comentaros a sus versos, situándolos también en el trasfondo de la filosofía y teología de su tiempo.

SJC ha evocado a Dios con experiencia y cantos de amor humano. No demuestra su existencia, ni define su esencia con argumentos. No razona ni arguye, hace algo previo y más hondo: avanza en el camino del amor, para cantarlo con palabra y melodía emocionada, ofreciendo a quienes quieran escucharle el más sincero y bello testimonio de su propio recorrido. Así proclama su amor a Dios con versos y razones de dos enamorados, que descubren y recrean el camino de la naturaleza y de la historia, como si en ellos y por ellos viniera a sustentarse (y se sustenta) el universo.

Mirados en una línea abstracta, en perspectiva de naturaleza, los dos amores (divino y humano) podrían separarse, de manera que lo atribuido a uno debería sustraerse al otro, conforme a una ley de oposiciones. Pero, en un plano concreto, de encuentro personal, los dos amores se identifican, de forma que no se puede hablar de dos realidades separadas, sino de un mismo y único despliegue afectivo, de un itinerario de búsqueda, entrega y comunión en Cristo, gran enamorado (Amado y Amante, según las perspectivas), que es el primer protagonista del Cántico y del resto de las obras de san Juan de la Cruz. Por eso, en su raíz, no existen dos amores sino un amor profundo donde se encuentran y vinculan (identifican) Dios y el hombre, sin dejar de ser distintos. 1) Siendo amor en sí, Dios integra y ama a los hombres en su mismo amor divino (paterno), por Jesús, el Cristo, a quien en esa perspectiva se suele llamar Hijo, siendo, al mismo tiempo, Amado. 2) Amando a Dios, su Realidad más honda, los hombres han de amarse unos a otros, de tal forma que compartan así la Realidad divina, en su misma comunicación y acogida personal (en el Espíritu divino). Jesús es «hombre y Dios al mismo tiempo», una única persona, no por suma de elementos sino por unificación y encuentro enamorado.

3. *Amor y vida humana*

SJC no ha sido un filósofo profesional, sino un testigo del amor humano, que se sitúa y nos sitúa en el comienzo de la modernidad, en el camino que va del Renacimiento a la Ilustración. Por eso podemos concederle un lugar entre los forjadores teóricos de esa modernidad (Descartes y Hegel, Kant y Nietzsche), que ha desembocado en el sistema de teoría y acción que hoy domina sobre el mundo.

SJC estuvo inmerso en una cultura y una época pasada, de la que nos sentimos, en parte, separados, pues vivió y murió antes de la gran revolución intelectual y social, que ha desembocado en nuestro sistema neoliberal y capitalista. Pero, al mismo tiempo, él es nuestro contemporáneo, uno de esos hombres que han marcado y seguirán marcando nuestra historia por situarse en el cruce de los grandes caminos de la vida, allí donde empezaban a expresarse ya los rasgos de la modernidad racionalista, capaz de conquistar el mundo, pero huérfana de amor y comunión personal. En ese fondo emerge él, como testigo y portador de una experiencia universal, que se expresa en aquellos que, fundándose en Jesús, vinculan la mística de unión con Dios y el ejercicio del amor enamorado. Fue un hombre des-mesurado en el sentido radical de la palabra, tanto en sus negaciones (por su rechazo de una racionalidad discursiva que pretende conocerlo y dominarlo todo) como en sus afirmaciones (por su búsqueda de amor ilimitado). Pero superando las medidas ordinarias, él ha podido revelarnos la más honda medida del amor cristiano, llevándonos más allá de una racionalidad discursiva y dominadora, instrumental y egoísta, que nos acabaría destruyendo, para situarnos ante el Dios de la Vida que es amor.

Ciertamente, el camino enamorado del *Cántico* de SJC no es el producto de ningún proceso político o moral, ni siquiera religioso (en el plano institucional), sino una revelación originaria de la Realidad más honda, esto es, del mismo ser divino. En ese sentido decimos que pertenece al Ser originario, que es Salud-salvación, no al nivel de los entes objetivos, que pueden organizarse de un modo instrumental. Desde esa base empezaremos hablando de los dos niveles de ese amor salvador, que es intimidad con Dios y es comunión interhumana.

4. *Dos amores, un Amor de fondo. Enamoramiento interhumano*

El *Cántico* de amor se mueve básicamente en dos niveles o registros: a) el registro del amor humano entre dos

enamorados; b) el nivel del amor enamorado del hombre (= alma) hacia Dios. Los dos planos se implican, como en la encarnación de Cristo, de tal manera que todo en ese amor es divino, siendo todo humano. El mismo proceso de enamoramiento de dos hombres presenta, según eso, un carácter mesiánico y escatológico, viniendo a presentarse como revelación de amor divino, principio fundador y meta de toda realidad. Así hablamos de enamoramiento humano y de intimidad divina. Éste es el principio de toda alternativa cristiana: sin amor de Dios y/o enamoramiento personal, hombres y mujeres corren el riesgo de volverse máquinas de un sistema de producción y consumo, destruyéndose a sí mismos. El amor humano de dos enamorados constituye el registro de base en el que se mueve el *Cántico* en cuanto poema, que asume y recrea de algún modo los cantos de amor de la historia de la humanidad (desde la perspectiva de Occidente), tal como culminan de algún modo en el *Cantar de los Cantares* de la Biblia. En ese mismo plano de erotismo radical, enamorado, se sigue moviendo el poema de la *Noche*. Éste es el registro de la palabra poética inmediata, en el nivel del simbolismo fundador. El amor entre un hombre y una mujer, como historia de búsqueda, encuentro y culminación dramática, constituye el símbolo básico del Ser, el Primer Pensamiento, no como algo separado, sino como una condensación del proceso cósmico, resumen y compendio de la historia humana en la que viene a revelarse el mismo Dios.

Los primeros griegos buscaron el ser en la *physis,* esto es, en el despliegue del proceso de la naturaleza; Descartes lo buscó en el pensamiento; Kant, en el imperativo; Nietzsche, en la voluntad de poder... Pues bien, SJC supone que Ser es amor, de manera que el Ser absoluto o divino se manifiesta y revela (o se encarna) de un modo privilegiado en el proceso de revelación y búsqueda, de encuentro y pacificación de dos enamorados, que recorren de manera apasionada, en libertad, el despliegue de su ser en lo divino, apareciendo así como señal de Dios cuando se aman, de manera que ese amor es su primer pensamiento. Formulada desde el punto de vista teológico, ésta es una *revelación espiritual* (pneumatológica), pues a su juicio el signo de Dios no es un hombre individual (como se suele decir de Jesús), sino el encuentro de dos personas, amante y amado (tal como se suele afirmar del Espíritu Santo en cuanto amor mutuo).

Éste es un amor que se expresa en todos los planos de la unión de pareja, desde la atracción física hasta la amistad personal, desde el erotismo más intenso hasta la ternura que pudiéramos llamar inmaterial, de manera que podemos y debemos vincularlo con el mismo proceso cósmico (Primer Mundo) y con las experiencias culturales (segundo mundo). Éste es el amor de la existencia compartida, del buscarse y gustarse en común (¡Gocémonos Amado!: CB 36), que define al hombre/mujer como aquel viviente peculiar que sólo existe en sí existiendo en otro, de tal forma que «uno solo no es ninguno» y que ser de forma aislada significaría «no ser» (en el nivel humano). Éste es un amor *frágil*, envuelto en las incertidumbres de un proceso que puede quebrarse, un amor amenazado por los desencuentros y los celos, por los egoísmos y las enfermedades, por la vejez y por el miedo de la muerte. Pero, al mismo tiempo, es un amor muy *fuerte*, la revelación más honda del ser como historia de dos personas (normalmente de distinto sexo, pero también de un mismo sexo) que «son» cada una al encontrarse con la otra, que se encuentran al perderse una en la otra, que se tienen cuando dejan de tenerse.

Éste es el ser de la pura gratuidad, que emerge allí donde se trasciende no sólo el objetivismo de las cosas, sino el subjetivismo de un sujeto pensante como el cartesiano o del sujeto agente como el kantiano, que en el fondo sólo se ocupan de sí mismos, de un modo «egótico». En esta gratuidad de la experiencia enamorada, tal como se realiza en un tiempo y un espacio limitados, entre dos seres bien frágiles, cuya fragancia de amor parece marchitarse en unos días (unos breves años), se expresa todo el misterio de la realidad, se manifiesta el mismo ser divino. Así lo supone y cuenta SJC en todo el *Cántico*. Este amor vale por sí mismo, vinculando a los amantes del Cantar, que se encuentran y gozan porque ése es el destino que Dios, el Ser originario, les ha trazado, pero no para quedarse él fuera, sino para ser divino en ellos. Por eso, en principio, estos amantes no tie-

nen que pedir ningún permiso externo, ninguna aprobación social o eclesiástica, no tienen que validar su amor ante ninguna institución externa. Ellos mismos son sacramento de Dios desde su entraña más honda, en su proceso de revelación, en su camino de encuentro, haciéndose pensamiento uno del otro al amarse. Ellos, en su dualidad, son el mismo Ser de Dios hecho proceso concreto de creatividad gratuita al entregarse uno al otro y hallarse así en la entrega.

Los «físicos» buscan la entraña y ley de la realidad en los grandes procesos del cosmos. Los hombres del sistema confían sólo en el despliegue de las instituciones que constituyen el todo (al servicio de sus privilegiados). Unos y otros, físicos y poderosos del sistema económico, social (o incluso religioso), desconfían del amor enamorado, tratándolo de hecho como un residuo marginal, privado. Pues bien, en contra de eso, SJC ha descubierto y cantado el encuentro de dos enamorados como esencia y sentido de la realidad humana. Ésta es su alternativa: si los hombres y mujeres siguen siendo capaces de enamorarse seguirá existiendo vida humana, pues cuando se aman de esa forma viene a revelarse el mismo Dios y nace en su verdad más radical el universo. Si los hombres dejaran de amarse el mundo acabaría destruido por su propio terror o por la imposición del sistema.

5. *Intimidad divina: alma y Dios*

El amor de dos seres humanos aparece desde antiguo como símbolo y presencia del amor de Dios. Este descubrimiento puede evocarse desde dos perspectivas, una descendente (Dios se revela en el amor humano) y otra ascendente (el amor humano se abre a lo divino). Para situar mejor el tema empleamos un esquema de encarnación (dualidad de naturalezas y unión personal). a) *Revelación de Amor. Plano descendente.* Dios nos ha hablado de muchas maneras, a través de los profetas, desde los tiempos más antiguos (cf. Heb 1,1-3). Pues bien, ese mismo Dios a quien los cristianos descubrimos por Jesús, viene a revelarse en plenitud (por Cristo, en el Espíritu) allí donde, en cualquier lugar que fuere, un hombre y una mujer (dos seres humanos, en cuanto personas) se encuentran y aman, se reciben y entregan en gratuidad y gozo enamorado. Por eso, el amor enamorado constituye por sí mismo (no por una institución matrimonial añadida, de tipo jurídico) un sacramento de Dios, no sólo entre cristianos (que lo saben y dicen), sino en todos los hombres y mujeres que se aman, de cualquier religión que fueren. b) *Apertura de amor. Ascenso divino.* Permaneciendo firme lo anterior, en un momento determinado, un hombre o una mujer puede proyectar hacia Dios (o descubrir en Dios) el principio y camino del amor enamorado, invocándole como el «Tú» central, el gran Amado. De esa forma se silencia un poco (sin negarse nunca) el plano más horizontal (de encuentro interhumano) y se acentúa el vertical (amor de un hombre a Dios). Esta vinculación de amores ha sido ratificada, siguiendo una intensa tradición judía, por el evangelio de Jesús cuando vincula de manera inseparable amor a Dios y amor al prójimo (cf. Mc 12,28-34). Desde esa perspectiva se puede y debe destacar el momento del amor divino (del alma y Dios), pero si con ello se negara o silenciara el amor humano (enamoramiento horizontal) se perdería y negaría también el amor divino.

Esta apertura-amor del ser humano (SJC dice alma) hacia Dios puede interpretarse como una condensación simbólica del excedente afectivo de la vida. Ningún afecto de enamoramiento interhumano logra responder a todas las preguntas de la vida, no hay encuentro de mundo que aquiete todo el pensamiento y pacifique todo el corazón y colme toda la sed de trascendencia de las personas. Por eso, desde tiempo antiguo, no sólo dentro de la tradición bíblica y musulmana (como en el sufismo), sino en diversas visiones orientales (en algunas formas de hinduismo), muchos hombres y mujeres han visto que en el fondo de todo gran amor humano viene a revelarse Dios como el Amado. Desde ese convencimiento, ellos han podido descubrir la realidad más honda de la vida humana como proceso de enamoramiento con Dios.

En principio, este amor del hombre y Dios puede y debe vincularse al anterior, pues sólo la experiencia de enamoramiento inter-humano ha podido despertar la sed de amor divino (y viceversa).

Si no hubiera amor humano, si no existiera la emoción temblorosa y creadora del encuentro de dos personas (hombre, mujer), no podríamos hablar del Dios-amor, ni presentar el enamoramiento como revelación de lo divino.

De todas formas, una vez que han recorrido el camino, después de haber vislumbrado en la base del amor humano el brillo emocionado del amor divino, muchos hombres (y mujeres) han llegado a pensar que ambos amores son opuestos y excluyentes. Lógicamente, pensando que así potenciaban mejor el amor de Dios, algunos «amantes» religiosos han sido célibes, tanto en el budismo como en una tradición cristiana que, a veces, se ha fundado más en un tipo de neoplatonismo contrario a la «carne» que en la Biblia (en el Cantar de los Cantares y en el evangelio).

En contra de ese riesgo, pensamos que el significante básico (enamoramiento interhumano) debe vincularse siempre al significado teológico (amor divino) y viceversa; un amor divino desligado de su principio y base (amor humano) corre el riesgo de diluirse en una fantasía gnóstica; y un amor humano sin exceso de trascendencia corre el riesgo de secarse en la lucha y muerte de la historia. Por eso hemos dicho que el amor divino puede presentarse como expresión de la *excedencia significativa* del amor humano, recibiendo un nivel de autonomía y operando con cierra independencia, pero sin separarse nunca del amor humano. Por otra parte, el amor humano se encuentra siempre potencialmente abierto a un nivel de trascendencia.

Éste es el nivel privilegiado donde, a partir de una larga tradición cristiana que concuerda con aquella que habían elaborado ya muchos judíos (especialmente en la Cábala), se sitúa el comentario en prosa que el mismo SJC ha realizado de los poemas de su *Cántico*. La amante es alma, el Amado es Dios. Pero ahora el despliegue de este amor entre el hombre y Dios se interpreta como experiencia interior e intimista, que parece más propia de ermitaños divinos o eremitas que de hombres casados. En esa línea, los lectores privilegiados del comentario del *Cántico* (no del *Cántico* en sí) serían sobre todo monjas de clausura y personas separadas de todos los afanes y tareas del mundo. La realidad social, las instituciones de la Iglesia podrían tomarse como secundarias. Cada persona enamorada de Dios formaría una isla de interioridad esponsal, como si el mundo no existiera para ella. Pero nosotros hemos querido poner de relieve que esa alternativa del amor enamorado (divino y humano) se abre y expresa en el campo de otros amores, transformando de esa forma la existencia humana. Pero con eso entramos ya en los temas siguientes.

6. *Trinidad y Encarnación, todo es amor*

Los elementos anteriores, que se pueden expresar de un modo universal (abierto al diálogo de aquellas culturas y religiones que han puesto de relieve la importancia del amor), tienden a concretarse y se concretan para SJC en la experiencia cristiana, que se concreta en los dos signos básicos de la Trinidad y de la Encarnación. a) *En su punto de partida está el misterio de la Trinidad*, entendida como encuentro de amor del Padre y del Hijo (Amado y Amante) en el Espíritu (que es el mismo Amor). Así lo ha puesto de relieve SJC en su Romance de la Trinidad, que es el poema del Dios amor.

«Como Amado en el Amante
uno en otro residía.
Y aquese Amor que los une
en lo mismo convenía
con el uno y con el otro
en igualdad y valía.
Tres personas y un Amado
entre todos tres había.
Y un Amor en todas ellas
un Amante las hacía.
Y el Amado es el Amante
en que cada cual vivía,
Que el ser que los tres poseen
cada cual le poseía» (*Romance* 21-34).

b) *La encarnación es una experiencia y despliegue de amor.* El ser de Dios es amor, unión de Amado y Amante, en reciprocidad completa, que brota del Padre y se expresa en el Hijo, para tornar nuevamente al Padre. En ese contexto, las dos experiencias más significativas (de padres/hijos y amantes) se acaban identificando: Dios es comunión engendradora (Amor de Padre-Hijo), siendo encuentro dual (Amor de Esposo-Esposa). Desde esa base se entiende la encarnación del Hijo de Dios, expresada de un modo esponsal. Dios no se encarna para reparar algún mal, en línea de expiación, sino para ser

plenamente aquello que él es, fuente de amor.

«Una esposa que te ame
mi Hijo darte quería,
que por tu valor merezca
tener nuestra compañía.
Y comer pan a una mesa
de el mismo que yo comía»
(*Romance* 77-81).

Para desposarse con su esposa humana, el Hijo de Dios tiene que encarnarse y nacer entre los hombres:

«Así como desposado
de su tálamo salía,
abrazado con su esposa,
que en sus brazos la traía»
(*Romance* 289-291).

Ciertamente, en un nivel, la cruz de Jesús puede entenderse como resultado de un conflicto social (o como sacrificio expiatorio del Hijo de Dios, que aplacaría la justicia de su Padre, como ha destacado cierta teología ↗ Anselmo); pero desde la perspectiva de SJC la misma muerte de Jesús forma parte de su despliegue de amor, de su entrega total en manos del don de la vida. La muerte de Jesús no es una consecuencia de la ira de Dios, ni un castigo impuesto para expiación sobre su Hijo, sino experiencia radical de amor. Jesús no ha venido al mundo para imponer su ley a la fuerza, sino para vivir en forma humana el mismo amor divino, que es generosidad originaria, donación gozosa, entrega plena. Jesús no ha muerto simplemente porque unos hombres le han matado, sino por entrega de amor, como destaca el poema del *Pastorcito crucificado.* Así llora y sufre en la cruz porque los hombres le han rechazado: «Que sólo de pensar que está olvidado / de su bella pastora, con gran pena / se deja maltratar en tierra ajena, / el pecho de amor muy lastimado» (*Un pastorcico* 3). Dios es amor y así, por amor, muere Jesús, porque los hombres (que son su verdadera esposa) no responden a la llamada de su amor divino.

7. *La trama del Cántico Espiritual. Una nueva ontología personalista*

Desde los rasgos anteriores, retomando de una forma genial los motivos del Cantar de los Cantares, ha escrito y comentado Juan de la Cruz uno de los poemas de amor más importantes de la historia de Occidente, vinculando de modo inseparable a Dios y al hombre. Éste es el tema del *Cántico Espiritual,* obra cumbre del pensamiento cristiano. Éstos son sus elementos y componentes fundamentales. a) *Dios es amor enamorado, que existe en sí viviendo fuera de sí*, en un «fuera» que no es exterioridad sino comunión de interioridad compartida. La Cábala judía había supuesto que Dios se retiraba, suscitando en su interior un tipo de vacío, para que pudiera surgir de esa manera el mundo, la historia de los hombres. En contra de eso, con la tradición cristiana, san Juan de la Cruz afirma que Dios es amor enamorado y que de esa forma se abre hacia el Amado, no para perderse allí, sino para desplegar en el tiempo de los hombres su historia de amor eterno, es decir, la Trinidad. b) *Existiendo en Dios*, *el ser humano es también un despliegue personal de amor.* No nace por ley, ni por capricho de Dios o de los dioses, ni por fatalidad, sino como esposa o dialogante de amor del mismo Hijo Divino (hijo del Dios enamorado), a quien su Padre dice: «una esposa que te ame, mi Hijo darte quería, que por tu valor merezca tener nuestra compañía...» (*Romance* 77-78). Así brota el ser humano, inmerso en la misma relación de amor de Dios. Brota en un espacio de finitud, dentro del tiempo que pasa y que tiende a perderse. Pero, en otra perspectiva, brota al interior del ser divino, como alguien que puede ser «Dios en el tiempo» (alguien diría «un dios pequeño»), por encima de todos los posibles esquemas de una ley que le dice y le marca su realidad desde fuera.

Al situarse en esta perspectiva, san Juan de la Cruz ha superado una ontología de la sustancia (plano griego), lo mismo que una filosofía moderna del pensamiento y de la voluntad, para presentar al hombre, desde una perspectiva metafísica, como *relación de amor,* un viviente que sólo existe y se mantiene en la medida que se entrega y relaciona, desde y con los otros, vinculando de esa forma esencia y existencia, ser y hacerse, intimidad y encuentro interhumano. Sólo al interior del Dios enamorado podemos hablar de un amor de hombre, pues el hombre no existe encerrándose en sí mismo (como sujeto de posibles accidentes), sino sólo recibiendo el ser de otros y abriéndose a ellos, viviendo así en la

entraña del mismo ser divino (que es relación de amor, encuentro de personas). Más que animal racional o constructor de utensilios, pastor del ser o soledad originaria, el hombre es autopresencia relacional, ser que se descubre en manos de sí mismo al entregarse a los demás, en gesto enamorado de creatividad y vida compartida.

El ser humano sólo existe de verdad (sobre la naturaleza cósmica, desbordando el sistema social) en la medida en que entrega y/o regala su vida, compartiendo su misma realidad con otros hombres. Así podemos decir que es lo más frágil: no es una «cosa» objetiva, independiente de lo que ella sabe y hace, sino presencia amorosa. Pero, siendo lo más frágil, el hombre es lo más fuerte: es presencia en relación, pensamiento dialogado. Así pasamos de la «ontología de la sustancia», propia de un mundo en el que Dios se identifica en el fondo con el Todo, a una metafísica del amor, es decir, de la relación y la presencia mutua. No hay primero persona y después relación de amor, pues el hombre sólo es presencia (auto-presencia, ser en sí) en la medida en que se relaciona, de tal manera que se conoce conociendo a otros (desde otros), desde el Ser que es Dios, a quien descubre como trascendencia amorosa.

8. *Ser supremo. Los elementos del amor*

No existe primero el ser propio y después la alteridad, porque en el principio de mi ser (del ser de cada uno) se expresa el ser de Dios que es alteridad y presencia radical de amor (que se nos revela a través de los demás). De esa manera, existiendo en Dios, siendo presencia suya, también nosotros somos presencia relacional. Eso significa que no podemos crearnos de un modo individualista, para ser dueños de nuestra vida por aislado, en gesto posesivo, como sujetos absolutos. Existiendo en el amor que es Dios, los hombres no somos ni sujetos ni objetos separados, sino presencia relacional. Eso significa que somos por amor, porque nos han mirado y llamado a la vida. Así puedo decir «soy» porque alguien me ha dicho que sea. En el punto de partida de la vida humana no está el «yo pienso» (Descartes), ni el «yo actúo» (Kant), sino la palabra más honda de aquel que me dice ¡Vive, tú eres mi hijo, eres mi amigo, siento tú mismo! Sólo tengo acceso a mi propia identidad como un «yo» en la medida en que existo (alcanzo mi propia identidad) al interior del Dios enamorado, es decir, al interior de Aquel que me llama y me ama. No existo como sustancia independiente, sino como destinatario de una relación de amor. Soy porque me han llamado.

En ese fondo, san Juan de la Cruz ha elaborado implícitamente una «fenomenología del enamoramiento creador», destacando el gozo y tarea de la vida compartida, como algo que desborda el nivel de la ley donde nos sitúan los sistemas legales del mundo. Para el sistema no existe un verdadero tú, ni un yo en sentido estricto. Tampoco existimos nosotros en cuanto personas, portadoras de un amor compartido. El sistema sólo conoce estructuras y leyes intercambiables, al servicio de los intereses del conjunto. Por el contrario, la vida humana es siempre encuentro concreto de personas.

Cada ser humano se deja liberar de la nada (nace a la vida humana) por el don del otro, de tal forma que podemos afirmar que el *hombre no es ya naturaleza*, sino gracia (un ser sobrenatural); tampoco es *cultura*, simple momento de un sistema económico-social, sino acontecimiento de amor, encuentro personal. Desde esa base se puede presentar la gran alternativa: o el hombre vive en diálogo de amor con los demás, en un nivel donde la vida es gracia (regalo), o se destruye a sí misma. Este proceso de liberación o surgimiento hace que la vida humana deba interpretarse como regalo.

Desde las observaciones anteriores se entiende y puede interpretarse el *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz, que ofrece una de las fenomenologías de amor más perfectas de Occidente, una obra que habría que comentar estrofa por estrofa, verso a verso. A modo de ejemplo citamos las palabras que dicen: «Mira que la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura» (*Cántico Espiritual* 11). A partir de esa estrofa ha desarrollado san Juan de la Cruz una preciosa reflexión sobre el amor y la salud.

> «La causa por que la enfermedad de amor no tiene otra cura, *sino la presencia y figura del Amado*, como aquí dice, es porque la dolencia de

amor, así como es diferente de las demás enfermedades, su medicina es también diferente. Porque en las demás enfermedades –para seguir buena filosofía– cúranse los contrarios con contrarios; mas el amor no se cura sino con cosas conformes al amor. La razón es porque la salud del alma es el amor de Dios, y así, cuando no tiene cumplido amor, (el alma) no tiene cumplida salud, y por eso está enferma. Porque la enfermedad no es otra cosa, sino falta de salud, de manera que cuando ningún grado de amor tiene el alma, está muerta; más cuando tiene algún grado de amor de Dios, por mínimo que sea, ya está viva, pero está muy debilitada y enferma por el poco amor que tiene; pero cuanto más amor se le fuere aumentando, más salud tendrá, y cuando tuviere perfecto amor, será su salud cumplida» (*Comentario al Cántico B,* 11).

9. *Dios, la realidad suprema. El hombre divinizado*

SJC puede y debe situarse en la línea de los grandes místicos de la unión del hombre con Dios, como han sido ↗ Dionisio Areopagita y Eckhart, aunque ha precisado mejor el aspecto dual de la relación de amor. En esa línea, a modo de conclusión, quiero citar unas reflexiones en las que pone de relieve la vida humana como un ser y hacerse en lo divino.

a) *Y vámonos a ver en tu hermosura*. El hombre se «ve» en Dios, Dios en el hombre. Cada uno es (se ve y se encuentra) en el otro, en una especie de encarnación ampliada.

«Que quiere decir: hagamos de manera que, por medio de este ejercicio de amor ya dicho, lleguemos hasta vernos en tu hermosura en la vida eterna. Que de tal manera esté yo transformada en tu hermosura... que, siendo semejante en hermosura, nos veamos entrambos en tu hermosura, teniendo ya tu misma hermosura; de manera que, mirando el uno al otro, vea cada uno en el otro su hermosura, siendo la una y la del otro tu hermosura sola, absorta yo en tu hermosura: y así, te veré yo a ti en tu hermosura, y tú a mí en tu hermosura y así seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu misma hermosura será mi hermosura; y así, nos veremos el uno al otro en tu hermosura» (*Cántico B,* 36, 5).

b) *El hombre queda integrado en el encuentro trinitario*. La vida de Dios se despliega y expresa en la misma vida humana. Según eso, el hombre no está fuera de Dios, pues el mismo Dios vive y alienta en plenitud, como divino, en el ser del hombre, el amante en el amado y viceversa.

«Porque aunque allí no está perdida la voluntad del alma, está tan fuertemente unida con la fortaleza de la voluntad de Dios con que de Él es amada, que le ama tan fuerte y perfectamente como de Él esa amada, estando las dos voluntades unidas en una sola voluntad y en un solo amor de Dios; y así ama el alma a Dios con voluntad y fuerza del mismo Dios, unida con la misma fuerza de amor con que es amada de Dios; la cual fuerza es en el Espíritu Santo, en el cual está el alma allí transformada» (*Cántico B,* 38, 3).

c) *El hombre se introduce en el proceso de espiración del Espíritu Santo*. Siguiendo una tradición que aparece en algunos místicos medievales (↗ Eckhart, Guillermo de Saint-Thierry), san Juan de la Cruz afirma que, al unirse con Dios, el hombre es capaz de «aspirar» al mismo Dios, siendo así fuente y origen del Espíritu Santo.

«*El aspirar del aire* es una habilidad que el alma dice que le dará allí Dios, en la comunicación del Espíritu Santo, el cual, a manera de aspirar, con aquella su aspiración divina, muy subidamente levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira en el Hijo y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo, que a ella (al alma) la aspira en el Padre y en el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo... Porque el alma, unida y transformada en Dios, aspira en Dios a Dios la misma *aspiración divina* que Dios –estando ella en Él transformada– aspira en sí mismo a ella» (*Cántico B* 39, 3).

d) *El alma, siendo humana, puede dar a Dios lo que Dios le da a ella*. Es como si se rompiera la distancia entre Dios y el ser humano. Ya no es uno Señor y otro vasallo, como pudo haber supuesto san ↗ Anselmo al formular su argumento sobre la razón de la encarnación (en *Cur Deus homo*), porque el amor les ha unido de forma inseparable.

«(El alma) está dando en su Querido esa misma luz y calor que está recibiendo de su Querido. Porque, estando ella aquí hecha una misma cosa en él, en cierta manera es ella Dios por participación... Y a este talle, siendo ella por medio de esta sustancial transformación sombra de Dios, hace ella en Dios por Dios lo que Él hace en ella por sí mismo, al modo que lo hace, porque la voluntad de los dos es una, y así la operación de Dios y de ella es una. De donde, como Dios se le está dando con libre y graciosa voluntad, así también ella, teniendo la voluntad tanto más libre y generosa cuanto más unida en Dios, está dando a Dios al mismo Dios en Dios y es verdadera y entera dávida del alma a Dios. Porque allí ve el alma que verdaderamente Dios es suyo y que ella le posee con posesión hereditaria...» (*Llama* 78).

e) *El alma se integra en la Trinidad*. Es como si se hubiera roto la distancia, de manera que el hombre ya no piensa a Dios como alguien que está fuera, sino que se piensa y vive en Dios.

«Y así entre Dios y el alma está actualmente formado un amor recíproco en conformidad de la unión y entrega matrimonial, en que los bienes de entrambos, que son la divina esencia, poniéndolos cada uno libremente por razón de la entrega voluntaria del uno al otro, los poseen entrambos juntos, diciendo el uno al otro lo que el Hijo de Dios dijo al Padre por san Juan: *todos mis bienes son tuyos, y tus bienes míos*...» (*Llama* 79; cita de Jn 17,10).

Todo esto se expresa y vive en la gran noche del amor, más allá de todo puro pensamiento discursivo.

«Que bien sé yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche. Aquella Eterna fonte está escondida, que bien sé yo do tiene su manida, aunque es de noche. Su origen no lo sé que pues no le tiene, mas sé que todo origen della viene, aunque es de noche. Sé que no puede ser cosa tan bella y que cielos y tierra beben della, aunque es de noche...» (Poema *La fonte*).

BIBL. Hay varias ediciones de las *Obras completas* de san Juan de la Cruz (Madrid 1993; Burgos 1998; Salamanca 1993, etc.). Las reflexiones anteriores están tomadas de mi libro: *Amor de Dios, Dios enamorado. San Juan de la Cruz, una alternativa* (Bilbao 2004). Bibliografía básica en M. D. Sánchez, *Bibliografía sistemática de San Juan de la Cruz* (Madrid 2000). Entre los trabajos sobre SJC, cf. Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz* (Madrid 1992); F. Ruiz Salvador, *Dios habla en la noche*. *Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz* (Madrid 1990); J. Baruzi, *San Juan de la Cruz y la experiencia mística* (Valladolid 1993); G. Morel, *Le sens de l'existence selon Saint Jean de la Croix* I-III (París 1960-1961); M. Ofilada, *San Juan de la Cruz. El sentido experiencial del conocimiento de Dios* (Burgos 2003); E. Pacho, *San Juan de la Cruz. Temas fundamentales* I-II (Burgos 1984); C. P. Thompson, *San Juan de la Cruz. El poeta y el místico* (El Escorial 1985); J. Vives, *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz* (Santander 1978).

JUAN DE RAGUSA (1380-1443)

Teólogo dominico, nacido en Ragusa (hoy Dubrovnik, Croacia), nombrado cardenal por el antipapa Félix V. Experto en lenguas orientales y en exégesis bíblica. Fue el teólogo papal del Concilio de Basilea. Estudió la teología bizantina y se ocupó de precisar la doctrina del *Filioque*. Fue un hombre de cristiandad, experto orador. Su teología fundada en la tradición del conjunto de la Iglesia era de tipo conciliarista, es decir, más fundada en el diálogo de las iglesias que en el poder central de los papas.

BIBL. Gran parte de su obra consta de discursos y sermones, que aún no han sido publicados. Su libro básico es el *Tractatus de ecclesia* (Zagrabiae 1983).

JUAN DE SANTO TOMÁS (1589-1644)

Filósofo católico dominico, de origen portugués. Fue profesor de la Universidad de Alcalá de Henares y consejero de Felipe IV, a quien acompañó en la campaña contra Cataluña, muriendo en Fraga, durante el asedio de Lérida. Escribió un *Cursus theologicus* o texto básico de teología, en el que defendió las doctrinas de santo Tomás, frente a las nuevas posturas de ↗ Suárez y Vázquez, que a su juicio iban en contra del pensamiento tomista. Escribió también un *Cursus philosophicus*, en el que expuso los elementos básicos de la lógica y de la filosofía de la naturaleza. Ha tenido un influjo enorme en el desarrollo posterior del neotomismo y de la filosofía escolástica de la Iglesia católica, desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX.

BIBL. *Artes logicae* I-II (Alcalá 1631-1632); *Naturalis Philosophia* I-IV (Madrid-Alcalá 1633-1635); *Cursus philosophicus* I-III (Turín 1930-1937); *Cursus theologicus* I-VIII (Alcalá-Lyon-Madrid 1643-1956; nueva edición, en cinco tomos: París-Tournai-Roma 1931-1965).

JUAN DE SEGOVIA (1393-1458)

Hombre de Iglesia, arabista y teólogo, de la Universidad de Salamanca. Asiste como representante de su universidad al Concilio de Basilea (1433), donde sobresale por su habilidad personal y por sus conocimientos teológicos, actuando como representante del grupo de los conciliaristas, pues, a su juicio, el Concilio es la representación genuina de la Iglesia, de manera que actúa en nombre de Cristo, por encima del Papa, que debe quedar sometido a su dictamen. Intervino en la cuestión de los husitas (↗ Hus) sobre el uso del cáliz y fue consultor de la Comisión que se ocupaba en el asunto de la unión con los griegos y uno de los dirigentes del proceso contra Eugenio IV, apoyando al «anti-papa» Amadeo de Saboya (Félix V). Mantuvo discusiones con los musulmanes de Córdoba y tradujo el Corán al castellano, aunque sólo se conserva el prólogo.

BIBL. *Gesta concilii basileensis*; *Tractatus de potestate Ecclesiae et auctoritate generalium conciliorum*; *De clara intelligentia mysteriorum*; *Allegationes libri alchorani*; *Errores legis Mahumeti*; *Praefatio in translationem legis alchorani*. Cf. S. Madrigal, *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia* (Madrid 2000).

JUAN EVANGELISTA (finales s. I-principios s. II)

Con ese nombre se conoce al autor del cuarto evangelio y de las tres cartas que se le atribuyen (1, 2 y 3 Juan). Se le ha vinculado con Juan Zebedeo, de quien hablan los cuatro evangelios, pero esta vinculación resulta problemática. Más clara es su relación con un «Discípulo Amado de Jesús», que aparece como garante de la tradición del evangelio (cf. Jn 21,24). Todo nos permite suponer que ese Discípulo Amado y su grupo habían formado una comunidad cristiana muy especial, de origen judío, que había empezado a desarrollarse primero en Jerusalén y después (quizá tras la guerra del 67-70) en alguna zona del entorno (Siria-Transjordania o Asia Menor), para integrarse al fin en la Gran Iglesia. Con el paso del tiempo, esos compañeros del Discípulo Amado, a quienes podemos presentar como carismáticos del amor, corrieron el riesgo de perder su identidad, entre disputas internas y tensiones de tipo gnóstico (impulsadas por un espiritualismo que podría separarles de la historia de Jesús), y entonces, algunos (quizá una mayoría) se integraron en la Gran Iglesia, donde la memoria y autoridad de Pedro era garantía de fidelidad cristiana y unidad eclesial.

Ellos trajeron consigo un evangelio (Jn) donde, al lado del Discípulo amado, que era signo clave de la comunidad, se apelaba a Pedro (Jn 1,40; 6,68; 11,6-9) y se recordaba su figura en el contexto de la pascua (Jn 20,1-17) y, sobre todo, de la misión de la Iglesia (cf. Jn 21). Sea como fuere, el autor/autores de este evangelio y de las tres cartas vinculadas con él (que materialmente pueden ser personas diferentes) es con Pablo (y quizá con Marcos) el pensador más importante del Nuevo Testamento. Éstos son sus dos rasgos esenciales. Juan evangelista es un pensador espiritual (de tendencia gnóstica). Ciertamente, admite la historia del evangelio, pero la elabora desde una perspectiva de conocimiento interior, interpretando a Jesús como expresión suprema de la presencia de Dios. Otros grupos ↗ gnósticos terminaron rechazando o silenciando la realidad histórica de Jesús. Juan, en cambio, admite esa historia, aunque la espiritualiza. En esa línea se le puede concebir como el pensador de la diferencia cristiana. Precisamente por aceptar muchos elementos del mito gnóstico, Juan debe poner de relieve los rasgos distintivos del movimiento de Jesús. El redentor de la humanidad, a quien los gnósticos conciben como una entidad espiritual, propia de los cielos, es para Juan (que ratifica así el carácter histórico y carnal de la salvación) el mismo Jesús de Nazaret, encarnación del *Logos* de Dios, no de un ángel o ser intermedio. De esa manera, el evangelio de Juan (con el corpus de Pablo y las obras de su escuela, como son Colosenses y Efesios) ha hecho posible el despliegue del pensamiento específicamente cristiano, partiendo de la encarnación de Dios.

BIBL. Entre los trabajos sobre Juan, en castellano, cf. S. Vidal, *Los escritos originales de la comunidad del Discípulo «amigo» de Jesús* (Salamanca 1997); R. E. Brown, *La*

comunidad del discípulo amado. Estudio de la eclesiología juánica (Salamanca 1987); *El evangelio según Juan* I-II (Madrid ²2002); R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* I-III (Barcelona 1980).

JUAN PABLO II (1920-2005)

Obispo y Papa de la Iglesia católica, de origen polaco. Se llamaba Karol Wojtyla. Estudiaba en la Universidad de Cracovia, pero debió interrumpir su formación académica por la ocupación alemana (año 1939), trabajando en una fábrica. El año 1942 ingresó en el seminario clandestino de Cracovia, ordenándose sacerdote en 1946. Fue después a Roma, para estudiar Filosofía en el Ateneo Pontificio de los dominicos *(Angelicum)*, doctorándose con una tesis sobre *El acto de fe en la doctrina de San Juan de la Cruz*. Desarrolló su ministerio en varias parroquias de Cracovia, mientras enseñaba Moral y Ética Social en el seminario metropolitano de la ciudad y después, desde 1954, en la Universidad Católica de Lublin.

Desde el año 1958 fue obispo auxiliar y después arzobispo de Cracovia. Participó en el Concilio Vaticano II, y el año 1978 fue elegido Papa, con el nombre de Juan Pablo II. Ha sido uno de los personajes sociales y religiosos más significativos de la segunda mitad del siglo XX. Su forma de pensar y actuar ha marcado de manera poderosa la vida de la Iglesia católica y la política de Europa, con la caída de los gobiernos comunistas vinculados al eje soviético. Sus aportaciones teológicas son innumerables, dentro de una vasta obra que, contando sus discursos en público, sus encíclicas, exhortaciones y cartas, con otros textos más ocasionales, ocupan ya más de noventa mil páginas. De todas formas, él ha sido más pastor que pensador, más hombre de acción que teólogo, a pesar de su enorme interés por la cultura. Por eso dejó los temas teológicos en manos de J. ↗ Ratzinger, a quien nombró presidente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, encargado de marcar la línea de separación entre ortodoxia y heterodoxia dentro de la Iglesia católica. De esa manera, su pontificado, que ha sido un tiempo de intenso diálogo con las diversas tendencias políticas y sociales del mundo, ha podido marcar un tipo de repliegue hacia posturas de más seguridad en el campo del pensamiento.

1. *El tema de Dios. Encíclicas trinitarias*

La visión y el sentido de Dios ha estado en el centro del magisterio de Juan Pablo II, que ha dedicado una encíclica a cada una de las personas de la Trinidad, partiendo de Cristo redentor, para pasar por el Padre misericordioso al Espíritu vivificador, culminando en el gran Jubileo del año 2000, que él quiso que fuera un acontecimiento trinitario. a) *Redemptor Hominis* (Redentor del hombre, 1979). Fue la primera encíclica de Juan Pablo II y su tema (Cristo redentor) ha seguido siendo uno de los motivos básicos de su pontificado: el hombre necesita ser redimido y sólo existe un camino para ello, la gracia salvadora de Cristo. Algunos piensan que este Papa ha tenido una visión hondamente pesimista de los hombres, que, dejados en manos de sus propias fuerzas, son capaces de destruirse a sí mismos. Pero más fuerte que ese pesimismo ha sido para él la esperanza de la gracia, expresada en Cristo, Hijo de Dios. b) *Dives en Misericordia* (Rico en misericordia, 1980). El motivo quizá más importante del pontificado de Juan Pablo II ha sido la misericordia de Dios, entendida de forma inmanente (como atributo eterno de Dios) y también en perspectiva económica (como principio de un programa social que se expresa en el despliegue de la libertad, de la justicia y concordia entre los pueblos). De esa manera, el Papa ha querido expresar el misterio divino de forma social, como estímulo y principio de justicia y solidaridad, en contra de los dos principios negativos que han tendido a dominar la economía y vida social de los pueblos en el siglo XX: capitalismo y comunismo. c) *Dominum et Vivificantem* (Señor y Vivificador, 1986). Es teológicamente la encíclica más audaz y más rica de Juan Pablo II, tanto en plano ecuménico (de acercamiento a la Iglesia Ortodoxa), como de búsqueda del constitutivo personal del Espíritu Santo dentro de la Trinidad. Puede compararse con la de ↗ León XIII, *Divinum illud munus,* de 1897. Esta encíclica ha destacado el tema de la comunión de Dios y en ella es donde aparece con más fuerza el motivo de la Persona del Espíritu entendida en clave de persona-amor. d) Las tres encíclicas anteriores han venido a condensarse y culminar

en *Tertio Millenio Adveniente* (Llegando el Tercer Milenio, 1994). Para preparar el «jubileo del año 2000», Juan Pablo II ofreció en este documento un ambicioso programa trinitario, que serviría para que los cristianos fueran avanzando por Jesús, en el Espíritu, hacia el Padre (del año 1997 al 1999), para culminar el cuarto año (el 2000) en el jubileo en sí, expresado de forma trinitaria y eucarística. De esa manera, Juan Pablo II ha decidido asumir y desarrollar una antigua tradición según la cual la Trinidad se expresa y despliega en la celebración cristiana, es decir, en la comunión de fe y de vida (de oración y pan) de los creyentes, en gesto de apertura y comunión hacia todos los hombres. A cada persona de la Trinidad ha querido dedicarle un año especial de oración, estudio y preparación, que culmina en el tema de la Eucaristía, en el que se engloba todo el misterio trinitario.

2. *Misión y compromiso cultural. Nuevos areópagos*

Se ha dicho que Juan Pablo II ha sido un teólogo piadoso, muy conservador en el plano de la organización eclesial, pero muy comprometido y audaz en el campo social y misionero. Sea como fuere, su encíclica *Redemptoris Missio* (Misión del Redentor, 1990) ofrece un programa muy audaz de misión cristiana, donde vincula la lucha contra la pobreza (en los cuartos mundos, dominados por el hambre y la injusticia) y la presencia de la Iglesia en el mundo de la cultura, abriendo así «nuevos areópagos» donde el cristianismo tiene que dialogar con el pensamiento actual. Hch 17 presentaba a Pablo como primer misionero del pensamiento cristiano, dialogando en el Areópago de Atenas con los filósofos de su tiempo (aunque con escaso éxito). Juan Pablo II quiere que los nuevos misioneros expongan la palabra y el camino de Jesús en los areópagos actuales, abriendo un camino de nueva evangelización.

> «Pablo, después de haber predicado en numerosos lugares, una vez llegado a Atenas se dirige al areópago, donde anuncia el Evangelio usando un lenguaje adecuado y comprensible en aquel ambiente (cf. *Act* 17, 22-31). El areópago representaba entonces el centro de la cultura del docto pueblo ateniense, y hoy puede ser tomado como símbolo de los nuevos ambientes donde debe proclamarse el Evangelio. a) El primer areópago del tiempo moderno es el *mundo de la comunicación*, que está unificando a la humanidad y transformándola –como suele decirse– en una aldea global. Los medios de comunicación social han alcanzado tal importancia que para muchos son el principal instrumento informativo y formativo, de orientación e inspiración para los comportamientos individuales, familiares y sociales... El trabajo en estos medios, sin embargo, no tiene solamente el objetivo de multiplicar el anuncio. Se trata de un hecho más profundo, porque la evangelización misma de la cultura moderna depende en gran parte de su influjo. No basta, pues, usarlos para difundir el mensaje cristiano y el Magisterio de la Iglesia, sino que conviene integrar el mensaje mismo en esta "nueva cultura" creada por la comunicación moderna... b) Existen *otros muchos areópagos del mundo moderno* hacia los cuales debe orientarse la actividad misionera de la Iglesia. Por ejemplo, el compromiso por la paz, el desarrollo y la liberación de los pueblos; los derechos del hombre y de los pueblos, sobre todo los de las minorías; la promoción de la mujer y del niño; la salvaguardia de la creación, son otros tantos sectores que han de ser iluminados con la luz del Evangelio. c) Hay que recordar, además, *el vastísimo areópago de la cultura, de la investigación científica*, de las relaciones internacionales que favorecen el diálogo y conducen a nuevos proyectos de vida. Conviene estar atentos y comprometidos con estas instancias modernas...» (*Redemptoris Missio* 37).

Juan Pablo II ha sentido la necesidad de dialogar con el hombre moderno, iniciando un encuentro intelectual, abierto a las diversas culturas y formas de pensamiento. Ese intento ha sido ejemplar, aunque algunos piensan que no ha sido suficiente, porque se ha realizado principalmente desde arriba, no desde las bases del pensamiento, en igualdad y colaboración mutua con otras formas de pensamiento y de viva. Sea como fuere, el camino se halla abierto.

3. *Diálogo con las religiones del mundo*

El pontificado de Juan Pablo II se encuentra, finalmente, marcado por un fuerte intento de encuentro espiritual.

El papa Wojtyla ha querido entrar en relación con las diversas religiones del mundo, desde una perspectiva intracristiana (ecuménica), dialogando con los monoteísmos abrahámicos (con judíos y musulmanes) y con las religiones en general (relaciones con líderes y representantes de las grandes religiones). Así lo ha mostrado varios años en los encuentro celebrados en Asís, bajo al patrocinio de san ↗ Francisco, al servicio de la comunión y paz entre las diversas religiones, cuyos fieles se han reunido para mostrar su solidaridad y para orar juntos. Ningún Papa había mostrado anteriormente una capacidad de diálogo y un respeto semejante ante todas las tradiciones religiosas. Sin embargo, son muchos los teólogos cristianos y los pensadores de otras religiones que reprochan a Juan Pablo II el hecho de que ha ratificado la declaración *Dominus Iesus*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe, firmada por el cardenal ↗ Ratzinger el año 2000, donde ese diálogo con las religiones parece realizarse desde una superioridad formal de la Iglesia católica.

En esa declaración se dice, por ejemplo, que «las diferentes tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios y que forman parte de todo lo que el Espíritu obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en las culturas y religiones... A ellas, sin embargo, no se les puede atribuir un origen divino ni una eficacia salvífica *ex opere operato*, que es propia de los sacramentos cristianos. Por otro lado, no se puede ignorar que otros ritos no cristianos, en cuanto dependen de supersticiones o de otros errores (cf. 1 Cor 10,20-21), constituyen más bien un obstáculo para la salvación... Si bien es cierto que los no cristianos pueden recibir la gracia divina, también es cierto que objetivamente se hallan en una situación gravemente deficitaria si se compara con la de aquellos que, en la Iglesia, tienen la plenitud de los medios salvíficos. Sin embargo, es necesario recordar a los hijos de la Iglesia que su excelsa condición no deben atribuirla a sus propios méritos, sino a una gracia especial de Cristo; y si no responden a ella con el pensamiento, las palabras y las obras, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad. Se entiende, por lo tanto, que, siguiendo el mandamiento de Señor (cf. Mt 28,19-20) y como exigencia del amor a todos los hombres, la Iglesia anuncia y tiene la obligación de anunciar constantemente a Cristo, que es «el Camino, la Verdad y la Vida» (*Jn* 14, 6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (núm. 21-22).

Éstas y otras palabras de ese documento parecen implicar un tipo de «ecumenismo religioso» desigual, que ratifica la superioridad de los cristianos sobre los creyentes de otras religiones, como muestran los documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe, aprobados por Ratzinger, durante el pontificado de Juan Pablo II. Éste es un tema que ha creado preocupación entre muchos cristianos que no se sienten del todo identificados con la doctrina de conjunto de la *Dominus Iesus*.

BIBL. Juan Pablo II con sus colaboradores han escrito y publicado una inmensa cantidad de documentos de diverso tipo, desde grandes encíclicas hasta sencillas declaraciones en audiencias y visitas pastorales. Todas ellas han sido reunidas en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* (Ciudad del Vaticano 1978ss), con 26 volúmenes y casi cien mil páginas.

JUAN PROFETA (entre ss. I y II)

Es el autor del libro del Apocalipsis, que se presenta a sí mismo como Juan (cf. Ap 1,1.4.9; 22,8) y como profeta (o como perteneciente a un círculo de profetas: Ap 22,9). Su identificación con Juan Zebedeo y con ↗ «Juan Evangelista» (autor básico del Cuarto Evangelio) es improbable, por no decir imposible.

Parece que este Juan, autor del Apocalipsis, era un judeocristiano que emigró de Palestina en los años de guerra y convulsiones del 67 al 73 d.C., integrándose en una comunidad cristiana de Asia (probablemente Éfeso). Fue profeta y guía de profetas (cf. Ap 19,10; 22,9). Forma parte de una Iglesia que está ya bajo el influjo de ↗ Pablo, fundador o promotor principal de la comunidad efesina (del 52 al 55 d.C.); pero, al mismo tiempo, se mantuvo fiel a la herencia apocalíptica de Jesús y de un tipo de judeocristianismo que parece distinto al de ↗ Santiago.

Fue universalista, como Pablo. Pero pensó que un tipo de apertura de carácter intimista podía terminar diluyendo el compromiso ético e histórico

de los cristianos, convirtiendo a la Iglesia en una especie de secta gnóstica. Por eso se sintió obligado a proclamar su voz de alarma y a reinterpretar el mensaje y movimiento de Jesús de una forma apocalíptica, como expresión de la llegada del fin de los tiempos. Desde ese contexto, siguiendo en la línea de la apocalíptica judía (y en especial del libro de Daniel), este Juan Profeta ha desarrollado un poderoso pensamiento apocalíptico, de tipo simbólico, que ha sido decisivo para toda la Iglesia posterior.

Frente al pensamiento más narrativo de los evangelios (en especial el de ↗ Marcos) y a diferencia del pensamiento más gnóstico de ↗ Juan Evangelista, este Juan Profeta ha sido el gran maestro del pensamiento apocalíptico de la Iglesia. Su libro, concebido como una serie de imágenes visuales del «fin» de los tiempos, expone la batalla definitiva de la Historia, que ha venido a culminar en Jesús. Más que de aquello que sucederá en un futuro, Juan Profeta expone en su libro la realidad de aquello que está sucediendo ya, en contra de lo que piensan otros grupos cristianos a los que critica (entre los que cita a una profetisa llamada Jezabel: Ap 2,20).

Bibl. Entre las obras sobre el autor del Apocalipsis, en castellano, cf. U. Vanni, *El Apocalipsis. Hermenéutica, exégesis, teología* (Estella 2004); X. Pikaza, *El Apocalipsis* (Estella 1999); E. Schüssler Fiorenza, *Apocalipsis. Visión de un mundo justo* (Estella 1997); A. Álvarez Valdés, *La nueva Jerusalén, ¿ciudad celeste o ciudad terrestre?: estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8* (Estella 2005).

Juan XXII (1249-1334)

Pensador y Papa, de origen francés. Estudió Teología y Derecho en Montpellier y París, siendo después profesor de Cánones en Toulouse. El año 1310 fue nombrado arzobispo de Aviñón y el 1316, tras un largo período de «sede vacante», fue elegido Papa y ejerció desde Aviñón un ministerio que está lleno de conflictos teológicos, que han sido reflejados en otros lugares de este diccionario: se opuso a ↗ Marsilio de Padua, condenó a ↗ Eckhart y excomulgó a G. de ↗ Ockam. Pero el hecho más significativo de su pontificado, en el plano del pensamiento cristiano, está vinculado a la disputa sobre la *visión beatífica*.

1. *Visión beatífica*

Conforme a la tradición generalizada de la Iglesia católica moderna, los justos pueden «ver» y ven a Dios después de la muerte, sin necesidad de esperar la llegada del juicio final. Pues bien, en contra de eso, siguiendo una doctrina antigua, que parece fundarse en Ap 6,9 y en el trasfondo judío de la Iglesia, Juan XXII pensaba que hasta la llegada del juicio final y la implantación total del Reino de Dios, los justos no verán totalmente a Dios, sino que contemplarán únicamente la humanidad de Cristo, manteniéndose a la espera de la resurrección completa.

El Papa expuso estas opiniones en algunos discursos y sermones que proclamó a finales del año 1331 y comienzos del 1332. De manera previsible, parte de la Curia Papal se opuso y Felipe VI, rey de Francia, nombró una comisión para que investigara el tema. El Papa aceptó el dictamen de la comisión, opuesto al suyo, y en la misma víspera de su muerte (el 3 de diciembre de 1334) extendió una bula donde declaraba que «las almas purificadas, separadas de los cuerpos, están en el cielo, en el Reino de los cielos y en el paraíso, con Cristo, en la compañía de los ángeles» (DH 991). Su sucesor, el papa *Benedicto XII*, aceptó esa retractación de Juan XXII, pero, no contento con ella, publicó más tarde, el 19 de enero de 1336, una constitución llamada *Benedictus Deus* donde propone, en contra del Papa anterior, la doctrina que desde entonces ha sido oficial en la Iglesia católica, desde la perspectiva de la separación de alma y cuerpo. En ella se define lo que sigue:

> «Por autoridad han de valer para siempre, las cuatro proposiciones que siguen: a) que, según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mundo antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos Apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los otros fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo, ni habrá cuando salgan igualmente en lo futuro, o si entonces lo hubo o habrá luego algo purgable en ellos, cuando después de su muerte se hubieren purgado... inmediatamente después de su muerte o de la dicha

purgación los que necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo, agregadas a la compañía de los santos ángeles, b) y que después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno, y también las de aquellos que después saldrán de este mundo, verán la misma divina esencia y gozarán de ella antes del juicio universal; y que esta visión de la divina esencia y la fruición de ella suprime en ellos los actos de fe y esperanza, en cuanto la fe y la esperanza son propias virtudes teológicas; c) y que una vez hubiere sido o será iniciada esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad. d) Definimos además que, según la común ordenación de Dios, las almas de los que salen del mundo con pecado mortal actual, inmediatamente después de su muerte, bajan al infierno donde son atormentados con penas infernales, y que no obstante en el día del juicio todos los hombres comparecerán con sus cuerpos ante el tribunal de Cristo, para dar cuenta de sus propios actos, *a fin de que cada uno reciba lo propio de su cuerpo, tal como se portó, bien o mal* [2 Cor 5,10]» (Denz 530-531; DH 1000-1002).

2. *Un tema cerrado y abierto*

Esta constitución de Benedicto XII marca un cambio fuerte, pero no resulta absolutamente esencial en la forma de entender la escatología cristiana, pues se sitúa en un contexto que se opone al del Papa anterior. a) Juan XXII representaba todavía una antropología unitaria, donde alma y cuerpo no pueden separarse de un modo absoluto, de tal forma que no hay salvación plena del alma sin cuerpo, en la línea del judaísmo antiguo y de la primera teología cristiana. b) Benedicto XII representa ya una nueva antropología dualista, de manera que el alma puede gozar de Dios sin necesidad de culminación del cuerpo. Esta respuesta renovadora de Benedicto XII toma como referencia un dualismo antropológico; pero, estrictamente hablando, ella puede y debe separarse de esa referencia, como están indicando los nuevos estudios bíblicos y teológicos sobre el tema (cf. ↗ Cullmann; Ruiz de la Peña). Se puede y debe hablar de una felicidad plena tras la muerte sin necesidad de postular ese tipo de dualismo. Para ello hace falta elaborar una antropología de tipo personalista y bíblico, a parte de la resurrección ya realizada de Jesús.

JUAN XXIII (1881-1963)

Dirigente eclesial, obispo y Papa de la Iglesia católica. Se llamaba Angelo Giuseppe Roncalli y nació en el norte de Italia de una familia humilde. Cursó los estudios sacerdotales, se especializó en la escuela diplomática del Vaticano y trabajó al servicio de la Obra Pontificia de la Propagación de la Fe. Nombrado obispo el año 1925, fue visitador de las comunidades católicas de Bulgaria y luego nuncio en Turquía y en Francia y después Patriarca de Venecia (1953). El año 1958 fue elegido Papa y tomó el nombre de Juan XXIII. Era un hombre abierto a los problemas del mundo, más que un teólogo o pensador. Eso le hizo captar la necesidad de recuperar el diálogo con la modernidad y con ese fin, el 25 de enero de 1959, anunció la celebración del XXI Concilio Ecuménico –el Vaticano II– que ha marcado la vida y pensamiento de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX.

Desde el punto de vista del pensamiento cristiano, su signo más importante fue la superación del ambiente de sospechas y condenas que había reinado en tiempos de ↗ Pío XII (1939-1958), y en esa línea levantó las sanciones que pesaban sobre muchos teólogos, invitándoles al Concilio (↗ Congar, Lubac, Rahner, etc.). No fue un pensador teórico, pero creyó en el pensamiento de los demás. Éstos son los dos rasgos más importantes de su pontificado.

1. *Encíclicas*

Juan XXIII publicó algunas de las cartas-encíclicas más significativas del siglo XX: *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963). Fueron textos que siguen teniendo una enorme actualidad, tanto en el plano de la doctrina social como en lo relacionado con los derechos y deberes de los hombres, en una línea de inspiración cristiana, abierta a la paz. «En la última (encíclica) se introducía también una importante distinción entre la ideología marxista, cuyos fundamentos ateos y materialistas se tomaban –obviamente– como contrarios al cristianismo, y las aspiraciones de los movimientos políticos y de los regímenes comunistas, a los que se les reconocía un ansia de justicia. Este comportamiento, muy diverso de aquel que había llevado a las condenas del comunismo decretadas por el Santo Oficio durante el pontificado anterior, suscitó incluso la atención de los países del área soviética y contribuyó a moderar las tensiones que entonces existían entre los dos bloques ideológicos en que el mundo se hallaba dividido» (cf. A. M. Piazzoni, *Las elecciones papales,* Bilbao 2005, 333-334). Juan XXIII entendió la tarea de la Iglesia como testimonio de paz, al servicio de todos los hombres. Por eso pudo crear un clima de diálogo entre los diversos grupos cristianos humanos, partiendo del convencimiento del valor de la escucha mutua.

2. *Vaticano II (1962-1965)*

Juan XXIII quiso que se celebrara un concilio ecuménico al servicio de la paz y de la reconciliación de la Iglesia, consigo misma y con el mundo. Era la primera vez que los obispos católicos de la edad contemporánea se reunían para dialogar y aprender unos de otros, no con la finalidad de combatir y condenar errores, sino para reafirmar el valor y la actualidad de la doctrina cristiana, presentándola de una manera positiva, gozosa, afirmativa, en un lenguaje que todos los hombres (cristianos y no cristianos) pudieran comprender. Así lo dijo el Papa en el discurso de apertura del 11 de octubre de 1962.

> «El supremo interés del Concilio Ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz... La tarea principal *["punctum saliens"]* de este Concilio no es, por lo tanto, la discusión de este o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia, repitiendo difusamente la enseñanza de los Padres y Teólogos antiguos y modernos, que os es muy bien conocida y con la que estáis tan familiarizados... Para eso no era necesario un Concilio... Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina, del *"depositum fidei",* y otra la manera de formular su expresión; y de ello ha de tenerse gran cuenta –con paciencia, si necesario fuese– ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter predominantemente pastoral. Siempre la Iglesia se opuso a estos errores. Frecuentemente los condenó con la mayor severidad. En nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia más que la de la severidad. Ella quiere venir al encuentro de las necesidades actuales, mostrando la validez de su doctrina más bien que renovando condenas»... En tal estado de cosas, la Iglesia católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella» (nn. 6-7).

Juan XXIII intentó que el Concilio tuviera la finalidad de afirmar, no de negar. No quiso crear nuevos dogmas, ni condenar posibles errores, sino abrir las puertas de la Iglesia al diálogo con el mundo, empezando por el reconocimiento mutuo de todos los cristianos.

JUAN, Apócrifo de (s. III)

Texto ↗ gnóstico, fijado en su forma actual en el siglo III d.C., después de haber recibido diversas redacciones. Actualmente se considera uno de los libros más significativos del gnosticismo cristiano. Su pensamiento está emparentado con el de la escuela de ↗ Valentín y desarrolla, de un modo bastante completo, el mito de la caída del alma (que es en el fondo la caída de Dios). Ha sido conservado y descubierto en la biblioteca de Nag Hammadi, siendo desde entonces muy valorado y estudiado. Tiene la forma de evangelio gnóstico, es decir, de revelación que Jesús, el Salvador resucitado, transmite a

Juan, su discípulo preferido (a quien se identifica con Juan Evangelista).

1. *El mito de Sophia*

La figura básica de este evangelio y del conjunto de la doctrina (mito) gnóstica tiene forma de mujer: es *Sophia*, el aspecto femenino de Dios, en sentido afirmativo y negativo. El conocimiento de la *Sophia* buena nos vincula con el fondo positivo de la realidad, es decir, con el Gran Padre. En contra de eso, el conocimiento de la *Sophia* pervertida nos convierte en buscadores vanos de una verdad envidiosa. Desde ese contexto, este «apócrifo de Juan» ha vuelto a narrar el sentido de la creación, vinculando el despliegue (y caída) de Dios con el gran drama del hombre: a) En principio, todo es positivo, pues la *Sophia* forma parte del *Dios absoluto*: «El Espíritu invisible... no encierra dentro de sí nada inferior, puesto que lo mejor está en él, siendo él solo absolutamente perfecto... Es incircunscriptible, porque nadie le precede para circunscribirle; indistinto, porque nadie le precede para imponerle una distinción; inconmensurable, porque nadie le precede para medirle; invisible, porque nadie le ve; eterno, porque siempre es; inexpresable, porque nadie le puede captar para expresarle; innombrable, porque nadie le precede para nombrarle» (*Apócrifo. Juan*, NHL II, 1, 2-3). b) Pero en el mismo principio positivo de la realidad existe un riesgo. En el *Dios absoluto mora Sophia,* la Sabiduría femenina, que aparece como culminación del mismo Dios: ella está dentro del pleroma o plenitud que forman los cuatro u ocho aspectos polares (masculino/femenino) de la divinidad (que pueden llamarse *Barbelo u Ogdóada*). Pero, al mismo tiempo, ella se encuentra en el borde de ese *pléroma*, en el lugar donde, mirando hacia lo externo, ella puede despeñarse y despeñarnos, haciendo que quiebre la armonía divina y que se exprese (brote) aquello que carece de sentido (un mundo material donde las almas divinas se encadenan a la materia). Así lo relata el mito:

> «La Sabiduría deseaba hacer manifiesto a qué se parecía lo que ella pensaba, sin aguardar el beneplácito del Espíritu, que no estaba de acuerdo, ni su colaboración y aprobación. Como consecuencia del desacuerdo de la persona de su pareja, no encontró su conformidad... y sin el beneplácito del Espíritu (masculino) y sin el reconocimiento de su pareja realizó su salida. Presa de la fuerza irresistible que hay en ella, su pensamiento no quedó improductivo y fue entonces cuando apareció viniendo de ella un producto incompleto y discordante, ya que lo había creado sin su pareja. Él no se parecía en nada al aspecto de su madre, siendo él mismo de otra forma. Cuando ella (Sofía) se dio cuenta de que el objeto de su deseo había tomado la forma anómala de una serpiente, con cuello de león, de ojos crepitantes y brillantes de relámpago, lo rechazó lejos de ella y lejos de los lugares celestiales, para que no lo viese ninguno de los inmortales, ya que lo había creado por ignorancia. Y lo rodeó de una nube luminosa y puso un trono en medio de la nube, de manera que nadie lo viera más que el Espíritu Santo que se llama madre de los vivientes y le dio el nombre de Yaldabaot» (*Apócrifo de Juan,* NHL II, 1, 9-10).

2. *Fondo divino y caída universal*

Conforme a lo anterior, la divinidad aparece al mismo tiempo como relación de polaridad sexual (lo masculino y femenino se completan en ella) y como procesión o proceso engendrador de vida, que se expresa y desemboca en la caída (es decir, en el gran pecado divino). En su forma perfecta, ese proceso debe cerrarse y se cierra (o completa) en el misterio intradivino, formando una especie de cuaternidad (u ogdóada) inmanente, en círculo perfecto de comunicación y engendramiento.

Para que la divinidad se mantenga en sí misma (dentro de Barbelo o totalidad sagrada de cuatro elementos), los aspectos polares de lo masculino y femenino han de corresponderse. Si lo hubieran hecho así, plenamente y para siempre, si *Sophia* no hubiera mirado y deseado por sí misma, de un modo egoísta (rompiendo su pareja) no habría existido este mundo que en forma condensada puede presentarse como «pecado de Dios» (un error que se expresa en forma femenina). Cuando todo vuelva a ser perfecto, en el final, desaparecerá de nuevo ese mundo, que ha nacido por la caída de Dios (que es la caída de las almas). Eso significa que la creación en su conjunto es mala. No

ha sido efecto de la voluntad positiva del Dios abarcador (del Pléroma), ni producto de su principio masculino, sino una consecuencia indeseada del deseo egoísta de Sofía: un engaño de carácter femenino (pero engaño, al fin, del mismo Dios). Según eso, el mundo surge como efecto del riesgo destructivo de la engendradora mala (o imperfecta) del principio divino femenino. Este mundo actual es consecuencia de un pecado de Dios.

En cuanto masculino, el Espíritu es perfecto: se basta a sí mismo, existe en armonía y expresa de manera siempre plena su riqueza interior. Por el contrario, en cuanto femenino, el mismo Espíritu divino puede volverse peligroso. Por eso, a fin de no destruirse a sí mismo, debe mantenerse siempre en unidad profunda con lo masculino, en gesto de obediencia y colaboración. En el momento en que Sofía, la mujer divina, queda aislada y quiere engendrar desde su propia independencia (sin contar con su pareja), ella suscita algo monstruoso. Eso significa que el mal proviene de la caída de lo femenino, que acontece dentro del mismo Dios, lo que significa en último término que el mal es divino, pues proviene de la Sofía divina, que se vuelve adúltera por no engendrar con su marido en Dios. La mujer sólo es fecunda y buena cuando se vincula con lo masculino (con el esposo verdadero que la complementa y salva). Al separarse del esposo ella se vuelve fuente de pecado. El cuerpo de la mujer dina centrado en sí mismo, en búsqueda de satisfacción aislada, ése es el origen de todos los males para el gnosticismo.

3. *La condición del hombre*

Según ese mito, somos descendencia divina pervertida, de una diosa egoísta, dentro de un Dios roto y dividido. No tendremos salvación si no reconocemos este origen, si no vamos descubriendo y purificando nuestra propia realidad divina ensuciada y perdida en la materia. La salvación consistirá en lograr que la Sofía interior, nuestra parcela femenina (prostituta de sí misma), vuelva de nuevo a la virginidad perfecta de su esposo divino (que es también responsable de la gran caída). El hombre, Dios caído, debe encontrar su propia perla: que el alma perdida retorne a su casa (su madre) celeste (por medio del signo bueno de Dios, que es Jesucristo, según los cristianos). Divina ha sido la caída, divina ha de ser la reconciliación, el retorno al pléroma. El cristianismo gnóstico del Apócrifo de Juan se puede entender, según eso, a la luz de los tres momentos de nuestra historia. a) *En un principio, fuimos realidad de Dios* y eso seguimos siendo en lo más hondo: una parcela de la divinidad eterna. En ese aspecto, todos somos preexistentes. Formamos parte de la *Sophia* verdadera, *la mujer que miraba en su origen al esposo bueno*, en gesto de comunicación e integración divina. Existimos como seres positivos al principio, seremos para siempre. b) *Somos alma caída, sabiduría pervertida*. En el momento en que *Sophia* se ha buscado a sí misma y ha querido engendrar desde su propia soledad, separando su divinidad de la divinidad de Dios, ella ha suscitado un monstruo, engendrándonos a nosotros. Por eso, la creación actual (en cuanto separada de la plenitud de lo divino) resulta esencialmente femenina: expresión de la mujer que deja de mirar a su marido divino engendrando así un mundo imperfecto. c) *Seremos, al fin, alma salvada*. Retornaremos según el ejemplo de Jesús, el gran revelador, por medio de la *Sophia* buena (redimida), en matrimonio con ella, hacia la fuente del propio ser divino; dejaremos con ella nuestra búsqueda egoísta (es decir, la contemplación de la corporalidad, lejos del esposo divino) para introducirnos de nuevo en el *pleroma,* totalidad de lo sagrado, a través del gran matrimonio divino.

BIBL. Texto básico (con sigla NHL) en J. M. Robinson (ed.), *Nag Hammadi Library in English* (Leiden 1977) y en A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca Nag Hamadi* I (Madrid 1997, 209-236). Cf. también B. Layton, *Gnostic Scripture* (Londres 1987, 23-51); L. Moraldi, *Testi Gnostici* (Turín 1982, 105-164); M. Erbetta (ed.), *Gli Apocrifi del Nuevo Testamento* I/1 (Casale Monferrato 1975, 160-187); traducción parcial en R. Kuntzmann y J. D. Dubois, *Nag Hammadi* (Estella 1988, 37-38). Para un estudio general del tema cf. K. Rudolph, *Gnosis* (Edimburgo 1977); F. García Bazán, *Gnosis La esencia del dualismo antiguo* (Buenos Aires 1978).

JUANA INÉS DE LA CRUZ (1651-1695)

Poetisa católica mexicana. Hija ilegítima de una criolla y de un militar

hispano de Vergara, que le enseñó algunos cantos y tradiciones en su idioma vasco. También aprendió el náhuatl con los vecinos, además del castellano y del latín, que dominó muy pronto. Fue una mujer superdotada, una poetisa precoz, una experta en todos los saberes de su época. Vivió algún tiempo entre los familiares de los virreyes, pero después, quizá para mantener su independencia y desarrollar sus dotes culturales, entró en el Convento de las Madres Jerónimas, donde se dedicó a estudiar, escribir e incluso a desarrollar problemas de ciencia y teología. Murió aún joven, víctima de una epidemia de peste. Entre sus escritos destacan los poemas galantes, los villancicos, los autos sacramentales. Pero en el fondo de su producción literaria late un ansia cultural, que se expresa en la búsqueda de lo divino, a través de la imaginación y de los sueños. Ella fue, además, una fina teóloga, como muestra la «Carta Atenágorica» (es decir, digna del apologista ↗ Atenágoras), con la que responde a los problemas planteados por un sermón de un famoso Padre Antonio (el año 1690).

Nos hallamos ante el caso inédito de una mujer (religiosa) que refuta con gran elegancia el sermón de un notable predicador/teólogo, con argumentos tomados de la Biblia y de la tradición. No hay, que sepamos, en aquel tiempo, ningún otro documento público de estas características. Aquí nos limitamos a citar unos párrafos de esa carta, que deberá ser leída por entero, para entender los argumentos de una mujer, que se muestra como mejor teóloga que los teólogos más eruditos de su tiempo en México y en todo el mundo de lengua castellana:

> «Para responder a esta réplica es menester acordarnos que Dios dio al hombre libre albedrío con que puede querer y no querer obrar bien o mal, sin que para esto pueda padecer violencia, porque es homenaje que Dios le hizo y carta de libertad auténtica que le otorgó. Pues ahora, de la raíz de esta libertad nace que no basta que Dios quiera ser del hombre, si el hombre no quiere que Dios sea suyo. Y como el ser Dios del hombre es el sumo bien del hombre y esto no puede ser sin que el hombre quiera, por eso quiere Dios, solicita y manda al hombre que le ame, porque el amar a Dios es el bien del hombre. Dice el Real Profeta David que Dios es Dios y Señor porque no necesita de nuestros bienes: *Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Aquí se conoce claro que Dios no necesita de nuestros bienes. Después, hablando en persona del mismo Señor dice, haciendo ostentación de su poder: "Yo no he menester vuestros sacrificios, ni vuestros holocaustos. Yo no recibo vuestros becerros ni vuestros hircos. Mías son todas las aves que vuelan y las fieras que pacen; mía toda la abundancia que produce en sus frutos la tierra; mía, en fin, toda la máquina del orbe. ¿Por ventura pensáis que me sustentan las carnes de los toros o que bebo la sangre vertida de los cabritos?". Pues, Señor Altísimo –le pudiéramos responder–, si de nada necesitáis porque todo es vuestro; si desdeñáis todas las víctimas y no aceptáis los sacrificios; si sois todopoderoso e infinitamente rico, ¿qué podremos hacer en vuestro servicio, vuestras pobres criaturas? Ved que es desconsuelo nuestro el no poderos ofrecer nada, porque lo tenéis todo, cuando nos tenéis tan obligados con vuestros infinitos beneficios. Sí podéis –parece que nos responde al verso 14 del mismo salmo–: *Immola Deo sacrificium laudis; et redde Altissimo vota tua. Et invoca me in die tribulationis; eruam te, et honorificabis me*. Como si dijera: Hombre, ¿quieres corresponder a lo mucho que te he dado? Pues pídeme más, y eso recibo yo por paga. Llámame en tus trabajos para que te libre de ellos; que esa confianza tuya tengo yo por honra mía. ¡Oh primor del Divino Amor: decir que es honor suyo lo que es provecho nuestro! ¡Oh sabiduría de Dios! ¡Oh liberalidad de Dios! Y ¡oh finezas sólo de Dios y sólo dignas de Dios! Para esto quiere Dios nuestro amor: para nuestro bien, no para el suyo. Y esto fue el primor de su fineza: no el no querer nuestra correspondencia –como quiere el autor (del sermón que Sor Juana está comentando)–, sino el quererla para bien nuestro».

BIBL. Las obras de Sor Juana se siguen editando, tanto en México como en España. Como ejemplo: *Antología poética* (Madrid 2004); *Carta Atenagórica* (Barcelona 2005); *Ensayos* (Barcelona 2005); *El divino Narciso* (Pamplona 2005); *Obras completas de sor Juana Inés de la Cruz* (Madrid 1993).

JUDAS, Apócrifo de (s. II-III)

Judas fue uno de los «apóstoles» de Jesús, miembro del grupo de los Doce. Por causas difíciles de precisar, de tipo ideológico, político o personal, le traicionó, de forma que su memoria ha sido borrada y condenada por la tradición oficial de la Iglesia. Pero algunos grupos cristianos marginales, de tendencia gnóstica, le han venerado como portador de secretos especiales y así lo indica un evangelio transmitido en su nombre. Los estudiosos conocían la existencia de ese *Evangelio de Judas,* porque varios Padres de la Iglesia habían citado extractos de su contenido. Pues bien, la fortuna ha querido que un manuscrito casi entero de ese texto haya sido encontrado en Egipto, siendo después guardado, vendido y revendido y, por fin, presentado al público y publicado, con un inmenso aparato propagandístico, el año 2007. Se trata de un texto gnóstico tardío, y la visión que ofrece de Jesús y Judas no añade nada a lo que sabíamos, ni cambia nuestra forma de entender a Jesús ni la historia de la Iglesia primitiva. Este evangelio asume y desarrolla la teología de un grupo de «cainitas» (↗ gnósticos, defensores de Caín, el asesino de Gn 4, que sería portador de secretos divinos), que existieron en el siglo II y III d.C., que ya conocíamos, por autores como Ireneo, Hipólito, el Pseudo Tertuliano o Epifanio de Salamina.

BIBL. El texto crítico ha sido publicado por R. Kasser, M. Meyer y G. Wurst, *The Gospel of Judas, together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos* (Washington DC 2007). Pero antes se habían publicado diversas traducciones y ediciones valiosas, como la F. García Bazán, *Evangelio de Judas. Edición y Comentario* (Madrid 2007).

JUDAS, Carta de (s. II d.C.)

El autor de una carta tardía del Nuevo Testamento se presenta a sí mismo como «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago» (Judas 1,1). Todo nos permite suponer que este Santiago es el hermano de Jesús, lo mismo que Judas (cf. Mc 6,3 par). En el Nuevo Testamento aparece además, sin contar con Judas Iscariote, que traicionó a Jesús otro «Judas de Santiago» (Lc 6,16; Hch 1,13), que normalmente se suele traducir como «hijo de Santiago», aunque podría ser también su hermano, e identificarse con el presunto autor de nuestra carta. Por otra parte, el evangelio de ↗ Tomás *(Inscriptio)* identifica a Judas, hermano de Santiago, con Tomás (es decir, el Mellizo; cf. Jn 11,16; 20,24; 21,2), por lo que su identidad se complica todavía más.

Sea como fuere, este Judas, hermano de Santiago (y por lo tanto de Jesús), aparece como autor de una carta de tipo apocalíptico, que sirve de inspiración a 2 Pedro y es la que ahora presentamos. Normalmente se piensa que esta carta es tardía (del siglo II d.C.) y que ha sido escrita a nombre del antiguo Judas para combatir un tipo de gnosis que parece diluir el pensamiento y la experiencia cristiana en un tipo de espiritualismo que niega el valor de la «carne», es decir, de los valores sociales y morales vinculados con la corporalidad. Se podría pensar que el autor de esta carta ha tomado el nombre de Judas y la autoridad de ↗ Santiago para combatir precisamente la tendencia de aquellos que están utilizando ese mismo nombre (Judas/Tomás) para escribir un evangelio de tipo semignóstico (el de ↗ Tomás).

Si eso fuera así, la tradición de Judas, el hermano de Jesús (lo mismo que la de Santiago), se habría dividido en dos líneas. Por una parte estaría la línea gnóstica (Judas/Tomás) que aparece en el *Evangelio de Tomás*. Por otra parte estaría la línea apocalíptica de esta carta, atribuida también a Judas. Significativamente, este Judas de la carta apoya su pensamiento con citas de libros judíos apócrifos, como *La ascensión de Moisés* (Judas 9) y el *Apocalipsis de Henoc* (Judas 14-15). Algunos exegetas (cf. R. ↗ Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church,* Edimburgo 1990; *Jude, 2 Peter,* Waco, TX 1983; L. Th. ↗ Johnson) son partidarios de su antigüedad. Yo prefiero suponer que el autor de esta carta, que toma el nombre del hermano de Jesús, es un cristiano tardío, del tiempo de las disputas antignósticas, que quiere recuperar para la Gran Iglesia las tradiciones judías del hermano de Jesús.

JÜLICHER, Adolf (1857-1938)

Historiador y exegeta protestante alemán. Enseñó Teología del Nuevo

Testamento e historia de la Iglesia en la Universidad de Marburgo, hasta su jubilación en el año 1925. Se le considera liberal, por su forma de interpretar el cristianismo, como expresión del despliegue del mismo espíritu humano, en una línea vinculada al neokantismo dominante de su tiempo. Trabajó en la edición crítica del texto de los evangelios en una antigua traducción latina (la Ítala). Su obra más significativa es *Einleitung ins Neue Testament* (Friburgo 1894), que ha sido utilizada por generaciones de biblistas. Pero la que más ha influido es la dedicada a las parábolas de Jesús (*Die Gleichnisreden Jesu* I-II, Friburgo 1886/1899). Jülicher distinguió, con métodos literarios y teológicos, entre parábolas (de tipo simbólico, con una imagen central) y alegorías (elaboraciones racionales de las parábolas, con diversas imágenes, cada una con un sentido). El paso de las parábolas de Jesús (de tipo poético profético y de fondo semita) a las alegorías (de tipo literario y doctrinal, de fondo más griego) estaría en el fondo del despliegue de la tradición de Jesús en la Iglesia primitiva. Esta distinción ha sido matizada por la exégesis posterior (J. ↗ Jeremias, C. H. Dodd), pero ella sigue siendo utilizada, en un sentido extenso, por los estudiosos de la Biblia y de la cultura cristiana.

JÜNGEL, Eberhard (n. 1934)

Teólogo protestante alemán, profesor de la Universidad de Tubinga, famoso por su visión del Dios cristiano y por su formulación de una teología radical de la gracia, que quiere llegar a las raíces de la experiencia cristiana. Ha querido vincular las formulaciones de ↗ Bultmann y Barth (especialmente de este último), desarrollándolas de una forma creadora. Es con ↗ Moltmann y Pannenberg el más significativo de los teólogos dogmáticos alemanes del último tercio del siglo XX. Escribió un trabajo renovador sobre Jesús y Pablo (*Paulus und Jesus,* Tubinga 1962), mostrando la identidad de fondo de su perspectiva teológica, lo que le ha permitido introducir a Jesús en la teología del Nuevo Testamento. Su pensamiento constituye una de las fuentes de inspiración fundamental de la teología cristiana de finales del siglo XX y principios del XXI. Yo mismo dediqué un largo trabajo al estudio de su visión de la gratuidad y de la metafísica del amor (Diálogo Ecuménico, Salamanca 1981), entendida como principio de toda teología cristiana, superando la ontología de tipo legalista de grandes pensadores europeos, de Descartes a Kant.

BIBL. Su libro más significativo ha sido *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tubinga 1977; versión cast. *Dios como misterio del mundo,* Salamanca 1984), en el que interpreta a Dios como expresión radical de gratuidad, en oposición al Dios de la filosofía de Occidente. También es significativo su trabajo sobre la gracia (*Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tubinga 1998; versión cast. *El evangelio de la justificación del impío,* Salamanca 2004). Cf. también *El ser Sacramental* (Salamanca 2007). Ha escrito además diversos trabajos sobre la Trinidad desde la perspectiva de K. ↗ Barth, sobre el sentido de la vida y sobre el misterio de la muerte; cf. *Gottes Sein is im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Kart Barth* (Tubinga 1966); *Death* (Edimburgo 1975).

JULIANA DE NORWICH (1342-1416)

Anacoreta y mística inglesa, que vivió junto a la Iglesia de San Julián, en Norwich. Tuvo una serie de experiencias espirituales que puso por escrito en su obra *Sixteen Revelations of Divine Love* (Dieciséis Revelaciones del Amor Divino, 1393). Esas «revelaciones» reflejan la riqueza espiritual de la autora, pero, al mismo tiempo, son deudoras de una obra clásica de la mística medieval inglesa, titulada *La Nube Divina del No-Saber*, de fondo neoplatónico. Juliana es una mística de la alegría y de la confianza; su frase preferida es «todo irá bien». Vive inmersa de tal manera en la experiencia de la redención y del amor de Dios que nada le preocupa ya, ni siquiera el pecado. Se siente penetrada por la Trinidad y de esa forma ella entera, en cuerpo y alma, se declara inmersa en lo divino, superando de esa forma los diversos dualismos (alma y cuerpo, Dios y mundo). El amor de Dios lo llena todo, como el amor de una madre universal. En esa línea, ella ha desarrollado básicamente los símbolos femeninos para hablar de Dios, en una línea que está siendo muy apreciada por las teólogas feministas de nuestro tiempo.

BIBL. *Revelaciones del amor de Dios* (Barcelona 1959); *Libro de visiones y revelaciones* (Madrid 2002).

Jung, Carl Gustav (1875-1961)

Psicólogo y pensador de origen suizo y lengua alemana. Hijo de un pastor protestante, ha estado siempre interesado por el hecho religioso y, en especial, por la identidad del cristianismo, en relación con las religiones orientales. Le ha interesado, de un modo especial, el estudio del gnosticismo y de los diversos fenómenos religiosos vinculados al inconsciente, tal como se manifiesta en los sueños y en las producciones culturales, como la alquimia, la mitología y los sistemas filosóficos y religiosos. Desde una perspectiva psicológica y cultural no afirma ni niega la existencia de Dios, pero dedica gran parte de su vida al estudio de los fenómenos religiosos, que definen el sentido (los miedos y tareas) de la vida humana. A su juicio, la religión no puede diluirse en la cultura, pues ella brota de la misma naturaleza original y creadora del hombre que se expresa y despliega a sí mismo en clave simbólica y trascendente. En esa línea, Jung añade que la cultura material no puede bastarse a sí misma, sino que tiene una raíz más honda que se ha expresado desde antiguo en formas religiosas. En esa línea, él puede afirmar que quien rechaza la religión está rechazando su pasado humano.

Frente a la sospecha de aquellos que piensan que la cultura religiosa de las edades anteriores (o de otros pueblos) es falsa, Jung afirma que debemos confiar en lo que han sido y han creado las religiones del pasado. Desde esa base ha elaborado un esquema genético que le permite interpretar el proceso de la vida como desarrollo de potencialidades previamente dadas en la raíz de la existencia humana. Más que expresión arbitraria del ser humano, que sería capaz de inventar ideas y signos carentes de sentido, Jung afirma que los grandes simbolismos y los valores fundantes de las religiones constituyen un reflejo original del *selbst (sí mismo)*, es decir, de la semilla humana que se expande y despliega a lo largo de la historia. En este plano adquiere primacía el símbolo materno: como niño que surge de la madre naturaleza y torna luego a ella, así emerge el ser humano en la historia, brotando de una Realidad original más honda que su vida individual humana.

Desde esa base, Jung puede afirmar que la religión constituye un elemento clave de la auto-realización humana: en el momento de nacer, el individuo se encuentra ya provisto de estructuras mentales o *arquetipos* que provienen de su pasado (profundidad) y que después van expresándose a lo largo de un proceso donde se explicita lo que estaba latente. Los seres humanos crecemos como crece un cuerpo o como viene a madurar la planta: todo estaba inscrito de manera germinal en lo que fue nuestra semilla; para que ella se despliegue faltaba solamente el humus, la tierra de la vida en que se expande y actualiza lo escondido.

El ser humano, incluida su cultura y de manera especial su religión, se despliega según eso desde su interior «divino» y debe interpretarse como efecto de un instinto original, omnipotente, que va desplegando hacia fuera su fuerza proto-racional y su estructura primigenia. Según eso, la religión constituye un momento del despliegue humano, la simbolización externa de una energía psíquica primaria o *selbst*, que se expresa y despliega en figuras y palabras a lo largo de la historia. Dios no es un invento arbitrario, sino reflejo y signo fuerte de un principio de energía en el que todo está incluido y del que todo brota: instintos interiores y fuerzas espirituales, símbolos y razones, luz y oscuridad, deseo de bondad y perversiones.

Al expresarse de esa manera, Jung no está defendiendo la existencia objetiva del Dios trascendente (personal y distinto) de las religiones monoteístas, pues habla como psicólogo y prescinde de la realidad ontológica de Dios (fuera del hombre). Pero como analista y filósofo se atreve a confesar que el Dios que funda nuestra historia no se puede concebir como idea racional que un día surge y otro acaba. Dios no es un producto temporal de la mente que quiere fijar con su ayuda unos principios de moral o justicia, sino algo previo y más valioso: es la expresión de la energía interior de la vida, es la personificación de la fuerza original que actúa en el proceso de la vida humana. Desde esa perspectiva, el Dios externo (o cultural) constituye una imagen o expresión objetivada de la energía primigenia.

Bibl. *Carl Gustav Jung. Obra completa* (Madrid 1999). Para un planteamiento de la religión y del pensamiento cristiano en Jung, cf. A. Vázquez, *La psicología de la personalidad en C. G. Jung* (Salamanca 1981) y Pilar

Quiroga, *G. Jung: vida, obra y psicoterapia* (Bilbao 2003).

JUNGMANN, Josef Andreas (1889-1975)

Teólogo católico austriaco, de la Compañía de Jesús. Ha sido quizá el más destacado historiador y teólogo de la liturgia del siglo XX. Ha puesto de relieve el carácter comunitario de la eucaristía, estudiando su despliegue a lo largo de los siglos. Su obra clave (*Missarum Solemnia,* Viena 1948; versión cast. *El sacrificio de la Misa,* Madrid 1951) nos ha permitido comprender el origen y despliegue litúrgico de la eucaristía. Esa obra, que ha sido fundamental para situar la reforma litúrgica del Vaticano II, abre también una puerta para la distinción entre los elementos centrales y secundarios en la celebración cristiana, de manera que se puede seguir actualizando en el futuro, para fijar así mejor el sentido del pensamiento litúrgico cristiano.

BIBL. Cf. también *Die Stellung Christi im liturg. Gebet* (1925); *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (1936); *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung* (1939); *Die Eucharistie* (1947); *Das Eucharistische Hochgebet. Grundgedanken des Canon Missae* (1954); *Vom Sinn der Messe als Opfer der Gemeinschaft* (1954). En castellano: *El culto divino de la Iglesia* (San Sebastián 1959); *Las leyes de la liturgia* (San Sebastián 1960); *Catequética: finalidad y método de la instrucción religiosa* (Barcelona 1961).

JUSTINIANO (482-565)

Político y jurista cristiano, verdadero fundador del Imperio bizantino. Su reinado duró del 527 al 565, y quiso recrear el esplendor y dimensiones del antiguo Imperio romano. Dirigió muchas campañas militares y fue un impulsor del arte y la cultura, y en su tiempo se construyó la Basílica de la *Hagia Sophia* o Santa Sofía de Constantinopla, lugar de referencia milenaria del arte y del pensamiento cristiano de las iglesias de Oriente. Su figura resulta ambigua, pero importante. Como impulsor de un tipo de cristianismo ortodoxo, clausuró la Escuela de Filosofía de Atenas (de carácter neoplatónico pagano) y luchó contra los monofisitas, que quedaron así fuera de la unidad del Imperio. Al mismo tiempo, recogió y organizó, desde una perspectiva cristiana, el Derecho romano anterior, utilizando para ello la lengua latina. De esa forma logró la unificación y racionalización del Derecho, que está en la base de toda la ciencia y práctica jurídica posterior de Oriente y Occidente (↗ Graciano). Para ello encargó a Triboniano la misión de organizar y sistematizar las leyes, promulgando después las *Pandectae* o *Digestum* y las *Instituta* (año 533), un tipo de manual para el estudio del Derecho que recogía toda la nueva legislación. Esas obras, con el *Codex Iustinianeus* (529), que es una revisión clasificada y seleccionada de las constituciones imperiales anteriores, constituyen el fundamento de la ciencia jurídica de Europa. De esa manera, el cristianismo recibió y transmitió como base de su organización el Derecho romano que, con la Filosofía Griega, ha seguido dirigiendo hasta la actualidad la vida de gran parte de la Iglesia cristiana. Ciertamente, ese «Derecho romano» ha sido cristianizado en algunas de sus expresiones, pero en su fondo ha seguido siendo un «Derecho natural» pagano. Sea como fuere, sin esa romanización del derecho no puede entenderse el pensamiento cristiano posterior de Occidente.

BIBL. Cf. Paul Krüger y Th. Mommsen (eds.), *Digesta Iustiniani I Augusti* (1963); J. B. Moyle (ed.), *Imperatoris Iustiniani institutionem libri quattour* (1969). Escritos teológicos en PG 86.

JUSTINO (s. II)

Apologista y teólogo cristiano, del siglo II d.C., natural de Sebaste, la actual Nablus, de Palestina. Perteneció a los llamados Padres Apologetas y escribió dos *Apologías* de la fe cristiana y una controversia con el judaísmo, titulada *Diálogo con Trifón* (edición en *Padres Apologetas,* Madrid 1954). Es el primer pensador organizado del cristianismo, entendido como filosofía de salvación, surgida en el contexto de otras religiones orientales.

1. *Visión de Dios, el Verbo cristiano*

Justino fue un buscador de Dios, nacido en Sebaste/Samaría, un lugar de cruce entre cultos, religiones y filosofía, tras la caída del viejo orden judío (y samaritano), a finales del siglo I. Era de cultura griega, pero conocía el pensamiento oriental, especialmente el israelita. Él mismo afirma que buscó inquietamente la verdad, vistiendo el

manto de filósofo y pasando por las diversas escuelas de pensamiento de su entorno (cínicos, epicúreos, estoicos...), hasta que descubrió el cristianismo como filosofía y culto de salvación, el verdadero conocimiento, la auténtica forma de vida. Tras convertirse, siguió siendo lo que era, un filósofo, y así fundó una escuela en Roma, para enseñar el pensamiento y la forma de vida cristiana. Su experiencia y opción ha marcado la historia del cristianismo occidental (romano y griego), por su forma de entender al Dios Eterno (venerado por los judíos) y a Jesús Salvador, en términos filosóficos, tomados del pensamiento helenista. Él es el primero de los grandes teólogos del Logos o Verbo de Dios, que es Jesucristo.

> «El Padre del universo, siendo como es ingénito, no tiene un nombre que le hayan dado, pues todo aquello que lleva un nombre supone que existe un ser más antiguo que se lo ha impuesto. Los nombres de Padre, Dios, Creador, Señor, Dueño no son propiamente nombres sino designaciones tomadas de los beneficios y obras que él ha realizado... En cuanto a su Hijo, aquel que es el único que se dice propiamente Hijo, el Verbo, que está con Él (con el Padre) antes de las creaturas y es generado cuando al principio creó y ordenó por su medio todas las cosas, se llama Cristo por su unción y porque Dios ordenó todo por su intermedio» (*Apología* II, 5,1-2).
>
> «*Dios* generó de sí mismo, como principio anterior a todas las creaturas, a cierta potencia racional de sí mismo, a la cual el Espíritu Santo [la Escritura] le llama "Gloria del Señor", "Hijo", "Sabiduría", "Ángel", "Dios", "Señor", "Palabra"... Y todas estas denominaciones le vienen por estar al servicio de la voluntad del Padre y por haber sido generada por el querer del Padre. ¿No vemos en nosotros algo semejante? En efecto, cuando proferimos una palabra la generamos, pero no por división o corte, de manera que al emitirla no disminuye el logos que hay en nosotros... Pero será la palabra de la Sabiduría la que me prestará su testimonio, porque ella es ese mismo *Dios generado* por el *Padre del universo*... Y así dice ella (la Sabiduría, el Hijo) por boca de Salomón: "... El Señor me crió *(ektise)* como principio, antes de hacer la tierra... me engendró antes de todos los collados"» (*Dialogo con Trifón* 61, 1-3).

De esa manera, Justino ha puesto de relieve los elementos más «ontológicos» del cristianismo, al menos de un modo inicial. Ciertamente, el cristianismo de Justino se encuentra todavía cerca del judaísmo (como muestra su *Diálogo con Trifón*), pero él dialoga sobre todo con el mundo conceptual griego y así define al cristianismo como auténtica «filosofía», como respuesta al gran enigma divino y humano de la generación del Verbo divino. Justino conoce bien las respuestas de los gnósticos, algunos de cuyos primeros representantes (como ↗ Simón Mago) han surgido precisamente en su zona de origen (Samaría), pero, en contra de ellos, él mantuvo la historia de Jesús y la trascendencia de Dios. Miradas desde una perspectiva posterior, sus afirmaciones sobre la «generación del Verbo» pueden parecer contrarias al dogma de Nicea, pues él ha vinculado esa generación con la creación del mundo. Pero se trata de una problemática que seguirá estando abierta en la teología posterior (y que aún debe plantearse y se plantea en el pensamiento cristiano de la actualidad). En este campo, la novedad máxima de Justino está en el hecho de identificar el Logos/Sabiduría de la tradición sapiencial judía y del helenismo con Jesús de Nazaret.

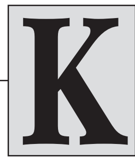
2. *Orden eclesial, martirio*

Justino vive ya en un momento en que se ha desencadenado la crisis gnóstica, con su fuerte ruptura social, es decir, con la formación de comunidades, que tienden a convertirse en conventículos de sabios e iniciados. En contra de eso, él es testigo de la «carnalidad» de la Iglesia, que se expresa precisamente en la celebración social y pública de la eucaristía. Así aparece como uno de los primeros testigos del tipo de liturgia que se realiza en las asambleas de la Gran Iglesia: «Luego, *al que preside (tô porestôti)* a los hermanos se le ofrece pan y un vaso de agua y vino. Él los toma y tributa alabanzas y gloria al Padre del universo, por el nombre de su Hijo y por el Espíritu Santo, y pronuncia una larga acción de gracias, por habernos concedido esos dones que de Él nos vienen. Cuando el presidente ha terminado las oraciones y la acción de gracias todo

el pueblo presente aclama diciendo ¡Amen!... Y una vez que el presidente ha dado gracias y ha aclamado todo el pueblo, los que entre nosotros se llaman *ministros* (= diáconos) dan a cada uno de los asistentes parte del pan y del vino y del agua sobre los que se dijo la acción de gracias...» (*Apología* Iª, 63, 15).

El texto no habla todavía del obispo, sino de *presidente* de la celebración, quizá porque la figura episcopal no se hallaba aún fijada en la comunidad de Roma, de la que Justino forma parte (hacia el 150-160 d.C.). Sea como fuere, Justino sabe que las comunidades comparten una celebración concreta de alabanza a Dios y de comunión del pan y el vino/agua de Jesús. El tipo de celebración será precisamente lo que distinguirá a las diversas comunidades de cristianos. Los grupos de tendencia gnóstica apelarán a tradiciones particulares, de tipo espiritualista, buscando el apoyo de figuras importantes de la Iglesia primitiva (↗ Tomás, Santiago, Juan...), para elaborar su propia visión del misterio espiritual de Jesús, cada vez más separado de este mundo. Por el contrario, los grupos de la Gran Iglesia, aunque dialogando con el pensamiento griego (como hará Justino), se mantienen fieles a la historia de Jesús y a las exigencias «carnales» (sociales) de la comunidad concreta y visible.

En esa última línea, Justino será el primer gran representante (bien conocido) de un cristianismo abierto culturalmente al mundo griego y socialmente al Imperio romano, en fidelidad a las tradiciones de Jesús, dentro de una Iglesia visible, abierta todavía a la discusión casi fraterna con el judaísmo, al que no se condena ni se quiere destruir, sino iluminar desde el evangelio *(Diálogo con Trifón)*. De esa forma, él presentó sus *Apologías* ante el orden romano y lo hizo de un modo abierto, ofreciendo su alternativa social y religiosa. De un modo consecuente, él fue condenado, precisamente por lo que escribía y por lo que representaba (en contra de los gnósticos, que optan por una defensa no martirial de sus propuestas). En esta línea, por su forma de dialogar/discutir con el judaísmo (sin condenarlo) y por su modo de elevar la propuesta cristiana ante Roma (aceptando los valores del pensamiento griego y del mismo orden romano), Justino puede y debe ser considerado el primer gran pensador total del cristianismo.



KABASELE LUMBALA, François (n. 1947)

Teólogo y religioso católico africano, de los Oblatos de María Inmaculada, ordenado sacerdote el año 1974. Es doctor en Teología por el Instituto Teológico de París y en Ciencias de la Religión por la Universidad de París IV-Sorbona. Ha sido profesor de Teología y Liturgia en el teologado de su Congregación y en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Kinshasa, en el Congo. Ha insistido en que la liturgia católica (bautismo y confirmación, eucaristía y matrimonio, unción de los enfermos y ordenación ministerial) ha sido y debe ser influida por la vida y la cultura tradicional africana, actualizada tras el tiempo de la colonia y de la independencia de las diversas naciones. Ha puesto de relieve el carácter tradicional de su cultura. Los africanos se sienten enraizados en una tierra fecunda, como un árbol que hunde sus raíces en tiempos antiguos. Para ellos, todo está definido por la presencia y el influjo de los antepasados, que así aparecen como portadores de vida para sus descendientes, en una línea en la que el mismo Jesús puede entenderse como gran Antepasado, presente por su resurrección entre aquellos que le acogen.

Especial importancia tiene también para Lumbala el ritual de la reconciliación. Para los africanos, la superación de las enemistades y conflictos ha de tener una dimensión comunitaria. Por eso, aquellos que han estado separados por un tipo de enemistad o lucha deberían realizar un gesto de comunión pública, como podría ser lavarse las manos en un mismo recipiente de agua. En esa línea, aquellos que estaban públicamente enemistados podrían comprometerse a permanecer por un tiempo en una habitación cerrada, durmiendo y descansando juntos, hasta poder levantarse y hablar de un modo positivo uno del otro y con el otro. Esos y otros ritos de comunión y reconciliación deberían hallarse marcados por la propia cultura africana, abriendo al mismo tiempo un nuevo camino de evangelización y de creación de Iglesia, que no se encuentre ya determinada desde fuera, sino que exprese la novedad de un cristianismo que ha de nacer en las nuevas condiciones sociales y culturales de África. No se trata de crear un nuevo pensamiento abstracto, sino de encontrar y desarrollar unos ritos y formas de conducta que expresen y actualicen de forma viva el legado de Jesús.

BIBL. *Le christianisme en Afrique: une chance reciproque* (París 1993); *Celebrating Jesus Christ in Africa: Liturgy and Inculturation* (Nueva York 1998). Cf. R. Gibellini, *Itinerarios de la teología africana* (Estella 2001).

KÄHLER, Karl Martin August (1835-1912)

Exegeta y teólogo protestante alemán que distinguió y separó de un modo consecuente el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Así lo formuló en un libro titulado *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (1892, Múnich [2]1956). Conforme a esa visión, el Jesús de la historia fáctica *(der historische Jesus)* fue un hombre concreto, vinculado a un tiempo ya pasado, a quien hay que estudiar e interpretar utilizando para ello los métodos de una crítica literaria e histórica, que nunca ofrece seguridades absolutas; por eso, a ese nivel, no podemos creer en el Jesús histórico. En contra de eso, el Cristo de la historia creyente (es decir, el Cristo de la fe, *geschichtliche, biblische Christus*) es una figura suprahistórica, divina, adorada por los fieles. Al distinguir esos niveles del estudio de Jesús, Kähler abrió un abismo entre la *Historie* o realidad mundana de Jesús (sujeta al paso del tiempo) y la *Geschichte* o revelación salvadora (intemporal, supratemporal) del Cristo, que la Biblia proclama en su testimonio creyente y en su predicación misionera. Eso significa que la verdad de la Biblia no se cie-

rra sin más en un tipo de exactitud crítica, ni depende de la investigación histórica, sino que se sitúa en un plano superior de fe.

BIBL. Cf. también *Zur Lehre von der Versöhnung. Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre* (Leipzig 1898).

KANT, Immanuel (1724-1804)

El más significativo de los filósofos de la modernidad. Algunos le consideran contrario al cristianismo por su forma de rechazar las pruebas racionales de la existencia de Dios y por su manera de negar la realidad de lo sobrenatural, identificando la religión con el despliegue de la racionalidad humana. Otros, en cambio, le han tomado y le siguen tomando como uno de los inspiradores del pensamiento cristiano (protestante) de los tiempos modernos, centrado en una experiencia personal de moralidad. Su filosofía ha influido de manera poderosa en los teólogos de tendencia neokantiana (↗ Ritschl, Herrmann, Harnack, etc.), siendo después superado o rechazado por otros de tipo más dialéctico, como ↗ Barth o Bultmann. Su figura y pensamiento resulta esencial para entender la teología cristiana del siglo XIX y XX.

1. *Origen cristiano. Una vida para el pensamiento*

Era natural de Königsberg, Prusia oriental alemana (hoy Kaliningrado, Rusia), donde pasó su vida, sin salir apenas de su ciudad y de su entorno. Era hijo de un artesano alemán y de la hija de un fabricante escocés de sillas de montar. Se educó en un hogar pietista, intensamente cristiano, centrado en una intensa devoción religiosa y en una interpretación literal de la Biblia, con un estricto rigor y disciplina. A los 16 años se matriculó en la Universidad de Königsberg, estudiando Filosofía (↗ Leibniz y Wolf) e interesándose muy pronto por la matemática y física de Newton y por el empirismo inglés. Para ganarse la vida, empezó trabajando como profesor particular. Desde 1770, cuando tenía 45 años, fue profesor de Lógica y Metafísica en la misma universidad. El año 1781, cuando era ya maduro, publicó su obra más significativa, la *Crítica de la razón pura,* que ha marcado un hito en el pensamiento occidental, por defender un tipo de giro copernicano (↗ Copérnico) en el conocimiento de la realidad: no es el hombre el que «rueda» en torno al mundo en su conocimiento; es el mundo conocido el que rueda en torno a los hombres, de manera que depende de su manera de percibirlo y entenderlo.

Este giro tiene una importancia central en la reflexión cristiana, pues supone que la religión (el conocimiento de Dios) no es algo que viene de fuera (desde el mundo exterior, como en las religiones cósmicas y en las pruebas físicas de la existencia de Dios), sino que tiene que brota del interior del hombre. Eso significa que todas las pruebas externas de la existencia de Dios (en línea física) son incapaces de probar la realidad de lo divino. En un nivel de mundo, el hombre vive sin Dios. En un nivel de ciencia, el hombre ha de ser ateo. En ese nivel, el conocimiento científico (físico, biológico, astronómico) constituye una prueba de la capacidad creadora del hombre, no del poder de Dios. En ese plano, puramente racional, tampoco vale el argumento de ↗ Anselmo, que apelaba a la Idea de Dios (de Ser más alto), que los hombres encontramos en la mente al despertar al pensamiento. Esa idea es en el fondo «ideología», un invento regulador del mismo ser humano, un tipo de proyección mental. Dicho en un lenguaje posterior: a ese nivel, toda la teología (el pensamiento religioso) es una ideología. La *Crítica de la razón pura* nos deja en manos de nuestro propio pensamiento y de la forma en que nosotros organizamos el mundo a través de nuestra ciencia creadora o formalizadora de lo que existe.

2. *Conocimiento moral de Dios (Crítica de la razón práctica, 1788)*

Kant ha rechazado la posibilidad de un conocimiento teórico (ontológico) de Dios, pero añade que podemos alcanzarle de manera práctica, en el despliegue de nuestra voluntad, en un plano de fe personal, que está vinculado con el imperativo de la moralidad. Así ha criticado el conocimiento «objetivo» de Dios (la religión externa) para así fundar el conocimiento de Dios en la fe, es decir, en un tipo de confianza

y tarea moral, vinculada a un imperativo práctico de la voluntad. El conocimiento teórico objetivo (controlado por la ciencia) abandona al hombre y lo deja solo en el mundo (sin padre ni Dios). Por el contrario, la verdadera fe y el comportamiento moral (en la línea de Jesús) permiten «postular» la existencia de Dios, como principio y sentido de la moralidad. El verdadero Dios no está en la mente teórica (para pensar), sino en la acción práctica (es para actuar), y de esa forma se muestra vinculado a una ley moral que brota de la misma identidad humana.

Los griegos (y los escolásticos) habían elaborado sistemas morales que se sustentaban sobre un supuesto externo: el hombre forma parte del orden sagrado objetivo del cosmos, está sometido a la ley de la naturaleza externa. En contra de eso, asumiendo intuiciones de la tradición bíblica, Kant afirma que la voluntad de Dios no se expresa a través de una ley objetiva de tipo racional o moral (que no sabemos siquiera si existe), sino que se revela en la raíz de la creatividad libre del hombre, que constituye su nueva naturaleza. Por eso debemos encontrar nuestra ley (hacernos ley), para vivir y realizarnos de manera autónoma, sabiendo que Dios está vinculado a la moralidad estrictamente humana. Por siglos se había pensado que la realidad más importante es de tipo físico-ontológico (ser externo, mundo en sí), de manera que «lo moral», dependiente del hombre, sería secundario o derivado. Pues bien, Kant ha invertido ese supuesto. Ciertamente, él reconoce el valor de la ciencia y de su capacidad creadora; pero añade que lo más importante del hombre es su buena voluntad, el «ser» más alto es la capacidad de creación moral.

Lo que importa de verdad no es que cambiemos el mundo, sino que cambiemos nosotros y vivamos en libertad. Los hombres somos lo que nos hacemos, nuestra naturaleza es libertad y razón. En ese contexto se sitúa el «imperativo categórico», que ha de entenderse como primer principio de la vida humana: el centro de la vida del hombre no está en el pensamiento (pienso, luego existo) de Descartes, sino en la actuación (puedo actuar, luego soy). El gran problema del hombre, su gran principal no es organizar los pensamientos (cosa necesaria, en un plano), sino fundamentar y fortalecer la voluntad, para que así podamos actuar conforme a lo que somos (seres humanos), al servicio de la misma humanidad. Este «imperativo» de la voluntad nos manda actuar de tal forma que nuestras acciones sirvan para el conjunto de la humanidad (o puedan ser modelo de actuación para todos los hombres). Pues bien, ese mandato implica la existencia de un Dios, de tal forma que la misma acción del hombre tiene un carácter religioso (en la línea del cristianismo).

El principio de la moral es un «imperativo» interior (que nace de la propia naturaleza humana), que pide a los hombres que actúen al servicio del conjunto (¡obra de tal manera que tu acción pueda servir para bien del conjunto de la humanidad, entendida así como divina!). Pero el cumplimiento de ese imperativo es incapaz de lograr que los hombres sean felices, como sabían muchos moralistas antiguos (desde Job hasta los trágicos griegos). Por otra parte, la humanidad en general es incapaz de «premiar» a los hombres, es decir, de responder de un modo positivo a sus obras buenas.

Si la vida de los hombres terminara así, de manera que la buena acción de los que han obedecido al imperativo categórico quedara sin premio o recompensa, la humanidad carecería de sentido, el mismo imperativo moral sería absurdo. Desde esa base, de una forma consecuente, Kant ha «postulado» una vida futura y un Dios que sancione la conducta de los hombres, haciendo felices a los buenos. Éste es el argumento básico de la *Crítica de la razón práctica* (año 1788), que, a juicio de Kant, responde a la teología radical del cristianismo.

Por su forma de unir la moral con la felicidad, este argumento kantiano tiene rasgos bíblicos, está en la línea de un tipo de «ley» e incluso de un mesianismo del Antiguo Testamento. Por otra parte, el deseo de una felicidad completa, que lleve al ser humano más allá del nivel de la satisfacción inmediata (el mundo no puede saciarle), responde a los principios de la teología cristiana. También es cristiano el sentido universal de ese imperativo, pues pide que actuemos de manera que nuestra acción pueda servir de modelo

para el conjunto de la vida humana. Por eso, son muchos los autores, sobre todo protestantes, que han tomado a Kant como el filósofo (y teólogo) de base para el cristianismo. A pesar de ello, en otra perspectiva, la raíz del imperativo y de la moral kantiana parece que no va en la línea del cristianismo, pues en el principio del evangelio no está el imperativo (un mandato, una ley), sino una experiencia y palabra de gracia. Kant busca y postula la felicidad a través del deber y no por la entrega amorosa y por la acogida del don de la vida (en la experiencia religiosa del amor como principio de toda realidad). Así «postula» la existencia de Dios por obligación (por deber cumplido), no por gratuidad, de manera que en esa línea no se le podría llamar cristiano (aunque muchas veces el mismo cristianismo se ha entendido más como deber que como experiencia de gratuidad).

Sea como fuere, son muchos los que consideran a Kant como el representante más significativo del pensamiento cristiano de la modernidad, vinculando su imperativo con el mandamiento del amor al prójimo de Jesús. Por otra parte, debemos añadir que el mismo Kant ha buscado más allá del puro deber un espacio de experiencia estética, que puede interpretarse en línea de gratuidad.

3. *Un conocimiento más allá de la moral (Crítica del juicio, 1790)*

La razón teórica formulaba leyes de ciencia (en la cual no hay lugar para Dios); la práctica organiza y sanciona el sentido de la acción conforme a los principios de la ley moral. Pues bien, por encima de ellas, la razón imaginativa revela (descubre) la belleza como «juicio suprajudicial» que nos dirige de alguna forma hacia la realidad más honda, en un nivel de belleza primera, a través del gozo estético. La belleza no pertenece a los objetos en sí (no es un dato objetivo), sino a una forma humana de mirar y admirar la realidad. Más que seres de entendimiento que organizan las cosas (ciencia) y más que agentes dotados de una voluntad autolegisladora que buscan el bien universal (plano moral), en este último nivel, los hombres son seres para el goce, de manera que pueden ser descubridores de una belleza que ellos mismos despliegan sobre el mundo a través de un tipo de imaginación estética, vinculada a la experiencia de lo sublime.

a) *Más allá del espacio de lo racional y lo moral se despliega el espacio de lo sublime.* La razón pura *proyecta* ideológicamente, por encima de sí, unas realidades superiores (Dios, alma, mundo), pero es incapaz de demostrar su realidad. La razón práctica *postula* la existencia de un Dios juez futuro y de una vida eterna, que dan sentido a la conducta de los hombres, pero tampoco puede demostrar teóricamente su existencia. Pues bien, ante fenómenos grandiosos (cielo estrellado, mar inmenso, gran tormenta...), que nosotros no podemos controlar por algún tipo de ley o por conceptos morales, la imaginación más honda *descubre* admirada la existencia de una belleza sublime y real, pero no conceptualizable. Estos despliegues sublimes de belleza emergen en nuestra experiencia y así los acogemos y admiramos. Pero, al mismo tiempo, ellos nos desbordan, abriendo así un hueco, suscitando una ruptura de nivel: Sentimos (= sabemos) de algún modo «más» que aquello que sabemos en un plano científico o moral. De esa forma, la belleza abre una puerta de realidad que nos desborda, evocando un modo de ser (mundo, Dios) que excede lo que somos y sabemos en plano racional; de esa forma revela, por encima de la ley, una realidad no discursiva, de tipo sublime, algo que no puede demostrarse, pero que existe en realidad, fuera de nosotros, en la línea de lo que muchos han llamado Dios o lo divino.

b) *Plenitud del hombre, la unidad por la belleza.* En un nivel inmediato, en este mundo, entendimiento (ciencia) y razón práctica (moralidad) parecen oponerse: La ciencia nos cierra en los fenómenos cósmicos; la moral, en cambio, nos permite postular la existencia de un «más allá» supra-cósmico (expresado en la inmortalidad del alma y en la existencia de Dios). En un sentido, esas dos instancias (entendimiento puro y moral práctica) parecen oponerse, de manera que lo que es verdad en un campo es mentira en otro. Pero en un nivel más alto conocimiento y moralidad pueden unirse y se unen a través de un tipo de *juicio estético,* que vincula desde arriba los diversos rasgos de la vida humana. Los elementos dispersos de la realidad se vincularían, por tanto, en ese plano de finalidad sin

finalidad y de belleza supra-racional (supra-moral) donde emerge lo sublime. Desde esta base, en los últimos años de su vida, Kant podría haber situado de forma consecuente el misterio religioso, desde su propio impulso filosófico.

4. *La religión dentro de los límites de la mera razón*

Como he dicho, Kant sabe que el hombre es más que su propio pensamiento (ciencia) y que su acción (moral), de manera que puede hallarse abierto hacia un tipo de realidad más alta, que se manifiesta en forma de hermosura y que podría abrirse a lo divino. Pero hay algo que a Kant le ha impedido hablar de Dios en ese plano, como ha mostrado su obra decisiva sobre *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), donde, conforme a su lógica ilustrada, de tipo racionalista, ha vuelto a declarar que todo se encierra en los límites de aquello que la razón puede descubrir y organizar. En esa línea ha entendido y juzgado Kant la verdad y sentido de las religiones, que a su juicio no son más que revestimientos simbólicos de verdades y prácticas morales, de carácter racional (moral). A su juicio, más allá de esa razón no hay nada.

Kant afirmará que el cristianismo es bueno y verdadero, pero sólo en la medida en que expresa y despliega de forma simbólico-ritual (externa) los valores morales de la razón práctica. Ciertamente, Kant es capaz de decir que Jesús es Hijo de Dios; pero eso significa sólo que era honesto, buen cumplidor de la ley moral (racional) que vale para el conjunto de la humanidad. Siguiendo en esa línea, al fin de su vida, tal como aparece en su *Opus postumum* (colección de obras que no logró terminar o no quiso publicar y que sólo se han publicado el año 1920), Kant tiende a identificar a Dios con la razón humana, es decir, con el propio despliegue racional de la humanidad.

Desde el momento en que queda cerrada en los límites de la pura razón, la religión termina siendo también pura razón, lo mismo que Dios. De manera consecuente, en los últimos años de su vida, Kant no creía en un Dios personal y trascendente, sino en la Divinidad de la misma historia o, mejor dicho, de la Naturaleza que se expresa astutamente, a través del egoísmo de los hombres. No creía que el imperativo o experiencia estética de sublimidad pudieran influir con eficacia en la política, pues los hombres concretos se mueven por otros principios o intereses. El hombre medio no actúa por ideales religiosos (como Jesús), ni por principios filosóficos (como el imperativo moral), sino por intereses. Pues bien, los mismos intereses enfrentados pueden ser signo de una presencia de «dios».

5. *Un quiliasmo histórico*

Los motivos anteriores (imperativo moral, sublimidad estética) son buenos, pero no pueden aplicarse en concreto a la historia concreta de los hombres, que no se mueven por razones teóricas, ni por ideales religiosos, sino por intereses económicos, como suponen sus dos obras menores: *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) *y La paz perpetua* (1795). Kant no apela en ellas a los principios metafísicos (la esencia de Dios o su voluntad), ni a los imperativos de la moral (el servicio de la humanidad), ni a los impulsos patrióticos (la Gran Alemania), sino a los intereses comerciales y económicos de los hombres. No olvidemos que Kant se encuentra vinculado a las ciudades comerciales del Báltico y que desde esa perspectiva valora más el comercio (los intereses económicos) que la acción de los políticos o de los sacerdotes con grandes ideales religiosos.

A su juicio, la historia es un conflicto de intereses que, de forma sorprendente, pueden conducir hacia una meta de paz perpetua deseada por la «naturaleza»: «(Los hombres...) al perseguir cada cual su propia intención según su parecer, y a menudo unos en contra de los otros, siguen sin advertirlo el hilo conductor de la intención de la Naturaleza que desconocen» (*Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* Madrid 1987, 4). Externamente, la reina de la Historia es la Fortuna, de manera que Kant puede hablar, con palabra tradicional, del *Gran teatro del mundo* (↗ Calderón de la Barca): Todo gira y vuelve sin cesar, todo se cruza y recruza sin concierto, como si ninguna Mente dirigiera la Naturaleza. Ciertamente, en ese plano la vida parece carente de sentido. Pero la Naturaleza dirige y encauza ese «teatro», de

tal forma que los mismos intereses enfrentados de los hombres les conduzcan a una paz más alta.

En esa línea, la reconciliación que buscamos no es el punto de partida de la historia (pues los hombres nacen y crecen divididos y enfrentados, en lucha constante), sino más bien su meta. El punto de partida, es decir, el estado de naturaleza *(status naturalis)* «no es un estado de paz entre los hombres..., sino que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado, pues la omisión de hostilidades no es todavía garantía de paz...» (*La paz perpetua*, Madrid 1985). Del plano moralista y estético (de la 2ª y 3ª crítica kantiana) hemos pasado al plano más realista, donde «dios» (la naturaleza) actúa a través del mismo enfrentamiento interhumano. El Kant filósofo y teólogo se vuelve así promotor teórico de una «iglesia civil» en la que Dios (la razón divina) se expresa a través del conflicto racional, que enfrenta y vincula a los hombres en la historia. Ese conflicto, que proviene del deseo de supervivencia y egoísmo de los individuos y grupos, puede y debe conducirles a una paz más alta, pues sólo ella (la paz) logra colmar sus necesidades. En otras palabras, la concordia final no llegará por un amor gratuito, sino como efecto del mismo enfrentamiento y de la lucha de intereses entre los hombres y los pueblos.

Individuos y grupos son en principio *antisociales:* cada uno busca su interés y así luchan todos contra todos. Pero, en un momento dado, el mismo interés les llevará a superar sus enfrentamientos y unirse en sociedades cada vez mayores, porque sólo así podrán saciar sus necesidades. Por un lado, ellos tienden a enfrentarse y a luchar unos contra otros. Por otro lado, descubren que sólo superando la lucha pueden conseguir lo que pretenden. Estos dos principios enfrentados (guerra sin fin y sociabilidad), en antítesis perpetua, alimentan la historia, de manera que la misma lucha (el deseo de alcanzar lo que quieren) les lleva a vincularse entre sí, superando la guerra «¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar!» (*Ideas para una historia universal,* pp. 8-10. Principio 4º).

Desde esa base ha interpretado Kant la marcha de la historia, dirigida al surgimiento de un orden social (Estado) que vincule el poder más grande (una presión irresistible) y la mayor libertad de los individuos (que buscan su propia independencia). Este orden final sólo se alcanzará a través de una *constitución civil muy justa*, que, siendo humana, sea expresión de la Naturaleza racional (= Dios), que vincula a los individuos en unidades más altas a través de sus mismos conflictos.

Este Dios histórico de Kant no es el Juez Final de la *Crítica de la razón práctica*, sino la racionalidad concreta de la naturaleza histórica, que cumple sus fines a través del egoísmo de individuos y grupos enfrentados. De esa forma manifiesta su poder y despliega sus potencialidades. No está fuera ni arriba, sino en la misma historia, haciendo que las luchas sociales que dividen a los hombres lleven a un tipo de unidad más alta, a la utopía de la paz perpetua.

Éste es el Dios de la Razón oculta de la humanidad, que se revela a través de aquella misma lucha que va guiando a los hombres a una concordia superior, hasta llegar a la paz perpetua. 1. *Judíos y cristianos* han sabido siempre que Dios camina en la historia (Éxodo de Egipto, Pascua de Jesús), pero no como principio de progreso, ni como astucia que une a los contrarios por interés, sino como gratuidad original y trascendencia escatológica, identificándose con los asesinados de la historia (como sabe el *milenarismo* o *quiliasmo* de Ap 20). 2. *Kant*, en cambio, ha descubierto la mano de Dios en el mismo enfrentamiento de la historia, como si asesinados y asesinos tuvieran que pactar, para bien de unos y otros. Eso le impide valorar el holocausto de la historia o la maldad de los asesinos: No ha entendido el sufrimiento de los mártires; no ha descubierto la gracia de Dios sobre el sistema.

6. *Un Dios de mercado, una paz de mercaderes*

Desde el fondo anterior, Kant ha podido afirmar que hay una especie de «libre mercado de guerra», donde los hombres se oponen de manera tensa y a veces sanguinaria para conseguir lo que

desean. Pero añade que ese mismo mercado puede convertirse en instrumento y medio para alcanzar una concordia universal, que él ha presentado como cumplimiento del Milenio o Quiliasmo del Apocalipsis (cf. Ap 20,1-7). De todas formas hay una diferencia esencial: En la raíz del quiliasmo cristiano está la gracia de Dios (el triunfo sin venganza de los asesinados); por el contrario, el quiliasmo de Kant se cumplirá a través del libre mercado de la violencia económica, es decir, del deseo de «tener». De esa manera, luchando para tener más, los hombres se acaban vinculando entre sí, pues sólo de esa forma pueden saciar sus deseos. Ésta es la clave (la mano oculta) de la historia:

> «La historia de la especie humana en su conjunto (es) la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que la humanidad puede desarrollar todas sus disposiciones... La filosofía también puede tener un *Quiliasmo*... a cuyo advenimiento puede contribuir –si bien remotamente– su propia idea, un *Quiliasmo* que, por lo tanto, no es quimérico ni mucho menos...» (*ibíd.,* 17-20. Principios 8, 9).

La finalidad de la Naturaleza es la perfecta integración civil de la especie humana bajo una misma autoridad racional, sin imposiciones, dioses o leyes exteriores. Cuando llegue ese momento, habrán acabado los conflictos anteriores y los hombres podrán relacionarse de manera pacífica y fructuosa. Éste es para Kant el *Milenio* de Ap 20,1-6, al que tiende la naturaleza divina racional (no un Dios externo, como pensaban ↗ Montano, ↗ Joaquín de Fiore y los revolucionarios del siglo XVI). Será *paz perpetua,* que no llegará por cataclismos cósmicos o revelaciones exteriores, sino por el despliegue de la Naturaleza, que Kant identifica con la Humanidad y el Espíritu divino, que cumple sus fines utilizando los intereses egoístas de individuos y grupos humanos en la historia. Estamos a un nivel de ley, no de Reino. El Dios que aquí actúa no es el Dios cristiano:

> «Quien suministra esa garantía (de la paz perpetua) es, nada menos, que la gran Artista de la naturaleza *(natura daedala rerum),* en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja una armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente *destino,* como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o *providencia,* por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una Causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo» (*La paz perpetua*, Madrid 1985, 31).

Ésta es, a mi juicio, la última palabra de Kant, su contribución final a un pensamiento histórico vinculado de alguna forma al cristianismo. A partir del conjunto de sus obras, y en especial de las últimas, el influjo directo o indirecto de Kant en el pensamiento cristiano de los siglos XIX y XX ha sido enorme, no sólo en los grandes «idealistas», como ↗ Fichte, Schelling, Hegel, sino en casi todos los teólogos protestantes y católicos.

BIBL. Edición escolar de las obras de Kant (*Kants Werke* I-VI) por W. Weischedel (Darmstadt 1956-1964). *On-line*: http://www.ucm.es/info/kantesp/wweb.htm. En castellano hay diversas editoriales. Para una visión de conjunto de sus obras, desde una perspectiva cristiana, cf. A. Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant* (Salamanca 1981); J. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Madrid 1983); G. E. Michelson, *Kant and the Problem of God* (Oxford 2000); R. Rovira, *Teología ética* (Madrid 1986).

KARMIRIS, Ioannis (1903-1992)

Teólogo ortodoxo griego, que quiere mantener la tradición unificadora del pensamiento y del cristianismo oriental, frente a los católicos y protestantes que, a su juicio, han separado la redención y la santificación, la encarnación del Hijo de Dios y la reconciliación de los hombres.

BIBL. Entre sus obras, escritas en griego, destacan: *Los monumentos dogmáticos y simbólicos de la Iglesia católica ortodoxa* I-II (Atenas 1952-1953), *Síntesis de la enseñanza dogmática de la Iglesia católica ortodoxa* (Atenas 1957). Ha publicado en inglés: *The Status and Ministry of the Laity in the Orthodox Church* (Brooklin MA 1994).

KARRER, Otto (1888-1976)

Teólogo católico alemán, especializado en la teología de ↗ Newman, en la

mística de ↗ Eckhart y en la historia de los orígenes de la Compañía de Jesús. Se ha interesado de un modo especial por la universalidad de la salvación. Ha dedicado una atención considerable al estudio del Nuevo Testamento, que él ha traducido de nuevo, teniendo en cuenta las exigencias de la reforma luterana, de la identidad del catolicismo y de la mentalidad del hombre actual. También se ha interesado por el diálogo ecuménico, desde la perspectiva de los problemas básicos del cristianismo.

BIBL. *Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu* (1921); *J. H. Kardinal Newman: Christentum. Ein Aufbau* I-VII (1922 con Erich Przywara); *Meister Eckehart spricht. Gesammelte Texte* (1925); *Textgeschichte der Mystik* I-III (1926); *Das Zweite Vatikanische Konzil* (1966). En castellano: *Palabra de Jesús ayer y hoy* (Madrid 1968); *El reino de Dios, hoy* (Madrid 1963); *Sucesión Apostólica y Primado* (Barcelona 1963); *Visión católica de la herencia protestante* (Madrid 1966).

KÄSEMANN, Ernst (1906-1988)

Exegeta y teólogo luterano alemán, profesor de la Universidad de Tubinga. Fue uno de los discípulos más significativos de ↗ Bultmann y miembro de la Iglesia Confesante (contraria al régimen nazi). Su aportación más significativa al pensamiento cristiano vino dada quizá por una conferencia sobre *El problema del Jesús histórico,* del año 1954, traducida al castellano en *Ensayos exegéticos* (Salamanca 1978, 159-190), donde ponía de relieve la necesidad de volver al Jesús histórico, tanto por motivos históricos como teológicos. A su juicio, el cristianismo no es sólo una experiencia existencial (interior), sino un movimiento de libertad, fundado en la experiencia de Jesús. Así lo puso de relieve en un libro vibrante, titulado *La llamada de la libertad* (Salamanca 1974; original de 1967). Ha publicado el mejor comentario teológico a la Carta a los Romanos que existe en la actualidad (*An die Römer,* Tubinga 1974). Cf. también *El testamento de Jesús* (Salamanca 1983), donde expone una visión muy personal del evangelio de Juan). Sus trabajos reunidos sobre temas del Nuevo Testamento (*Exegetische Versuche und Besinnungen* I-II, Gotinga 1960/1964) constituyen una de las obras más importantes de la exégesis y del pensamiento teológico del siglo XX, no sólo en lo relacionado con la vida de Jesús, sino en lo que se refiere al origen apocalíptico de la teología cristiana. Los últimos años de su vida estuvieron marcados por el asesinato de su hija, Elisabeth, cooperante cristiana, a manos de una dictadura militar en Argentina.

KASPER, Walter (n. 1933)

Teólogo católico alemán. Fue profesor de Teología de la Universidad de Münster y Tubinga (1964-1989) y sigue siendo una de las personalidades más relevantes de la cultura católica alemana. Fue nombrado obispo de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart (1989) y luego cardenal de la Iglesia Romana (2001) y presidente del Consejo Pontificio para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Escribió su tesis doctoral sobre la Teología de la Escuela Romana: *Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Perrone, Passaglia, Schraeder)* (Friburgo 1962). Pero el trabajo que ha determinado su teología posterior ha sido la tesis de habilitación, titulada *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings* (Maguncia 1965).

Kasper ha sido quizá el primero de los grandes teólogos católicos que ha tomado como fuente de inspiración la filosofía simbólica del último ↗ Schelling, con los valores y riesgos que ello implica. En contra de Hegel, Schelling optó por una racionalidad simbólica, centrada en la experiencia del misterio más que en el despliegue lógico del pensamiento discursivo. Con esa inspiración, Kasper ha elaborado un discurso teológico abierto a la pluralidad y al sentido de lo sagrado, que se expresa de un modo especial en la vida de la Iglesia y en el conjunto de la vida cristiana. Sus dos obras más conocidas y difundidas, que se han tomado como libro de texto para una nueva generación de estudiantes de teología, se titulan: *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1975) y *El Dios de los cristianos* (Salamanca 1983). Este último libro se ha convertido en una obra de referencia para la visión de Dios y del hombre en la Iglesia católica; es un libro de teología, pero también de antropología cristiana, en clave de experiencia trinitaria. Según Kasper, la vida cristiana implica una

experiencia de inmersión activa en el amor de Dios, que es Trinidad, esto es, plenitud de comunicación.

«Dios no se ha de concebir, pues, como un absoluto incomunicable e inmutable, con la incomunicabilidad e inmutabilidad que tiene, por ejemplo, una piedra. Dios, el gran viviente y la Vida misma, es un absoluto de comunicación y de relación que se puede comunicar y dar al máximo. La comunicación total, perfecta y perdurable de Dios es la Trinidad eterna. Es la comunicación de Dios en el interior de sí mismo, dentro de sí mismo, que genera la comunión inefable entre Padre, Hijo y Espíritu Santo.

La Biblia nos da a entender también que, siendo comunicación eterna y necesaria, Dios puede además comunicarse libre y gratuitamente, a través de la creación, que es su comunicación libre a una realidad que existe en virtud de su voluntad de comunicarse y como objeto de esta comunicación libre y gratuita. Surge así el hombre, imagen de Dios, querido libremente por Dios para entrar en relación con él y hacerle participar de su vida. Y con el hombre y para el hombre crea Dios el mundo como ámbito y *habitat* donde pueda existir y desarrollarse. La comunicación total y perfecta de Dios es su Hijo, su Imagen eterna. Nosotros somos una comunicación parcial y limitada. No somos el Hijo y la Imagen con mayúscula, pero somos «hijos» e «imagen» con minúscula; hijos por participación, por comunicación libre, por adopción. El mundo material no es más que el lugar y el conjunto de condiciones donde se puede realizar el hombre como imagen de Dios.

La creación es como una redundancia, una expansión libre y temporal de la comunicación divina que se da necesaria y eternamente en la vida trinitaria. Sólo un Dios trinitario puede crear. Los dioses del deísmo filosófico no pueden ser dioses creadores. El deísmo es un sistema que considera a Dios como absoluto, autosuficiente, que lo tiene todo. Fuera de este absoluto no podría existir propiamente nada más.

Sólo aquel Dios que no es únicamente un absoluto de ser, una sustancia cerrada sobre sí misma, sino que es el absoluto de comunicación, la sustancia abierta, el absoluto del amor, como nos enseña la Biblia; solamente este Dios puede salir fuera de sí mismo y puede crear algo distinto de sí mismo, como imagen, para establecer una nueva comunicación de amor. Éste es el sentido de la creación» (cf. *La fe que excede todo conocimiento,* Santander 1988).

BIBL. Cf. también *Unidad y pluralidad de la teología. Los métodos dogmáticos* (Salamanca 1969); *Dogma y palabra de Dios* (Bilbao 1969); *Fe e historia* (Salamanca 1974); *Introducción a la fe* (Salamanca 1976); *El futuro desde la fe* (Salamanca 1980); *Teología e Iglesia* (Barcelona 1989); *Introducción a la fe* (Salamanca 2001); *Sacramento de la unidad: Eucaristía e Iglesia* (Santander 2005); *Ecumenismo espiritual: una guía práctica* (Estella 2007); *El retorno de la religión. Una conversación, con P. Sloterdijk* (Madrid 2007); *El sacerdote, servidor de la alegría* (Salamanca 2008).

KAUFMANN, Cristina (1935-2006)

Religiosa Carmelita y escritora de temas de espiritualidad. Nació en Baden, Suiza, y quiso ser carmelita en la tierra de Santa Teresa. Ingresó en el Carmelo de Mataró el año 1964. Se hizo famosa el año 1985, cuando fue entrevistada por la Televisión Española. Fue una mujer de gran cultura y sabiduría humana, traductora de libros de alemán al castellano (sobre todo de A. ↗ Grün). Sus libros han marcado la espiritualidad hispana de los últimos años. Entre ellos *El amor tiene nombre* (Madrid 2004), donde se recoge su correspondencia personal y teológica con R. Marín, periodista católica, de la editorial Narcea. Cf. también *El lenguaje de los místicos: Teresa de Jesús* (Barcelona 2003), una obra en la que expresa, en un lenguaje abierto a todos, el sentido del misterio. En esa línea *sigue La fascinación de una presencia: hacia una experiencia sana de Dios* (Madrid 2007), donde habla con gran naturalidad sobre el sentido de Dios (un Dios experimentado) en la vida de los hombres y mujeres. Sin ser *feminista* en el sentido más combativo del término, C. Kaufmann ha entrado en un tema clave de la reflexión actual, con un libro titulado *El rostro femenino de Dios: reflexiones de una carmelita descalza* (Bilbao 2008).

BIBL. Cf. también *Transparencia de lo invisible* I-II (Barcelona 2008).

KAUFMANN, Franz-Xaver (n. 1932)

Pensador católico suizo que ha estudiado en las universidades de París y

de Münster, especializándose en Sociología de la Religión. Ha sido asesor de los obispos alemanes, para el mejor conocimiento del sentido de la presencia de la Iglesia en el mundo actual. Ha enseñado básicamente en la Universidad de Bielefeld, en Alemania. Algunas de sus obras fundamentales están dedicadas al estudio sociológico del cristianismo y de las religiones en general. Quizá la más significativa sigue siendo: *Theologie in soziologischer Sicht* (Friburgo de Brisgovia 1973), donde acentúa la importancia de la sociología para el pensamiento cristiano.

BIBL. *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums* (Friburgo de Brisgovia 1979); *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Analysen* (Tubinga 1989); *Zukunft der Familie* (Múnich 1990); *Wie überlebt das Christentum?* (Friburgo de Brisgovia 2000). Kaufmann y F. Böckle han dirigido una obra muy significativa para el pensamiento cristiano desde la perspectiva cultural y social de nuestro tiempo: *Fe cristiana y sociedad moderna* (treinta volúmenes, editados por SM, Madrid 1985-1990).

KELLY, John Norman Davidson (1909-1997)

Historiador y teólogo protestante de origen británico. Estudió en la Universidad de Glasgow y en el Queen's College de Oxford. A pesar de su origen calvinista, se confirmó y ordenó como ministro en la Iglesia de Inglaterra. Culminó sus estudios en el St. Edmund Hall, donde actuó después como dirigente, siendo profesor de la Universidad de Oxford. Fue canónigo de la catedral de Chichester de 1948 a 1993 y presidió la comisión anglicana para las relaciones con la Iglesia católica desde 1963 hasta 1968, acompañando al arzobispo Michael Ramsey en su histórica visita a Roma el año 1966. Algunos de sus libros son ya clásicos y se siguen empleando, tanto en el estudio de la Biblia como en la historia de la teología y de la vida de la Iglesia. Quiero destacar la importancia de la obra *Early Christian Creeds*, donde Kelly distingue tres tipos de confesiones cristianas. a) De una sola cláusula, como en el *Kyrios Iesous* de Pablo, en la confesión de Jesús como Cristo en 1 Jn 2,22 y en Mc 8,30 par, etc. b) Formulaciones bipartitas, que presentan de un modo paralelo a Dios Padre y a Cristo (1 Cor 8,6; 1 Tim 2,5; etc.). En la cercanía de esas fórmulas se encuentran aquellas expresiones que sitúan a Dios y a Jesús como realidades implicadas en un mismo misterio divino de salvación. (c) Las confesiones trinitarias explícitas son escasas en el Nuevo Testamento, aunque hay algunas (2 Cor 13,14; Mt 28,19; 1 Cor 6,11). A juicio de Kelly, lo que más influye en el conjunto del pensamiento cristiano no es la presencia aislada de esas fórmulas, sino el hecho de que en el fondo del Nuevo Testamento aparezca un esquema divino ternario, que actúa después como molde de las confesiones trinitarias. Más que de una teología trinitaria estricta puede y debe hablarse, según eso, de un esquema trinitario de la fe y de la vida de la Iglesia.

BIBL. *Early Christian Creeds* (Londres 1950, 2006; versión cast. *Primitivos credos cristianos*, Salamanca 1989); *Early Christian doctrines* (Londres 1952); *Jerome: his life, writings and controversies* (Londres 1998); *Golden Mouth: the story of John Chrysostom – ascetic, preacher, bishop* (Londres 1995). Ha dirigido el *Oxford Dictionary of Popes* (Oxford 1986, nueva edición del 2006).

KEMPIS, Tomás de (1380-1471)

Monje católico alemán, de los Hermanos de la Vida Común (de la Orden de San Agustín). Nació en Kempen/Kempis, al norte de Colonia, y estudió en Deventer, Países Bajos. Trabajó básicamente de copista y comentador de la Biblia, y no era favorable a los estudios sistemáticos especializados de Teología. Fue un observador enorme de la vida, amigo del contacto directo con otros creyentes. Escribió diversas obras de devoción, enseñó a los novicios y a los jóvenes, y se mantuvo siempre en contacto con la realidad de su entorno, lo que le permitió escribir con sencillez, influyendo en la vida de miles de lectores. Su obra cumbre es la *Imitación de Cristo*, el Kempis, uno de los textos más significativos de la historia de Occidente (quizá el más leído, después de la Biblia). Es un compendio de pequeños pensamientos y reflexiones, que el autor fue compilando a lo largo de su vida. Se divide en cuatro partes. 1) Consejos útiles para la vida espiritual. 2) Exhortaciones para la vida interior. 3) De la consolación. 4) Del Sacramento del Altar. Parece que el autor lo utilizaba como apuntes para la enseñanza y por eso se publicó sin nombre, de manera que fue atribuido a muy diversos perso-

najes. Se trata de una obra aparentemente simple, pero de gran profundidad, que se opone, por un lado, a un tipo de intelectualismo teórico (propio de aquellos que entienden el conocimiento de Dios como expresión de un esfuerzo mental) y, por otro, a una mística elitista, sólo accesible para algunos privilegiados. A su juicio, como para otros muchos autores de finales de la Edad Media y de principios del Renacimiento (entre ellos Ignacio de Loyola), la plenitud de la vida cristiana consiste en la imitación de Cristo.

KIERKEGAARD, Søren (1813-1855)

Filósofo y teólogo de Dinamarca, uno de los fundadores y representantes del existencialismo moderno. Se enfrentó al sistema filosófico racional de ↗ Hegel, porque, a su juicio, destruía la singularidad del cristianismo y porque él quería destacar el carácter personal de la experiencia cristiana y humana. Es un pensador difícil de catalogar, tanto por la radicalidad de su pensamiento, como por la libertad con que expone sus ideas; por eso se le ha podido llamar neoortodoxo y liberal, anticristiano y pietista, literato y místico. Su experiencia ha influido en numerosos pensadores del siglo XX, como ↗ Heidegger y Unamuno. Su aportación básica ha sido el descubrimiento de la subjetividad personal, no sólo en línea creyente, sino también en línea filosófica. En contra del «sistema» de Hegel y por encima del conjunto de la Ilustración, que parece centrarse en la verdad racional (universal), a Kierkegaard le importa la experiencia interior, que sólo puede expresarse y desplegarse en forma de fe, es decir, como salto hacia la trascendencia. Lógicamente, gran parte de su obra es de tipo autobiográfico y debe interpretarse desde su propia búsqueda personal de Dios. A su entender, el cristianismo oficial de Europa (y en especial de Dinamarca) había perdido su identidad, convirtiéndose en sistema religioso, en vez de presentarse como expresión de la experiencia personal de los creyentes. Por eso, la Iglesia debía separarse del Estado, viniendo a presentarse como expresión de un camino de fe (para los creyentes) y como fuente de trascendimiento.

Kierkegaard ha sido admirado y aceptado por muchos pensadores de origen cristiano, protestantes y católicos, e incluso por agnósticos, desde ↗ Unamuno y Heidegger hasta J. P. Sartre, pero ha sido criticado en general por otros que ponen más de relieve el carácter objetivo de la iglesia y también por pensadores de origen judío como Th. Adorno o E. Levinas, que rechazan su forma de entender (y superar) la ética, queriendo dar un salto religioso hacia el Dios de Cristo, más allá del mundo de los deberes morales. En esa línea, uno de los libros donde aparece con más claridad el pensamiento de Kierkegaard es *Temor y Temblor* (del año 1843), donde retoma la figura de Abraham, en el momento en el que el Dios bíblico le ordena sacrificar a su hijo (según Gn 22). Este pasaje nos sitúa en el centro del conflicto entre el deber ético (no matar al hijo) y el mandamiento religioso (hay que sacrificarlo, según la misma voluntad de Dios). Son muchos los que han criticado a Kierkegaard, diciendo que su fe es de tipo irracional y puede volverse violenta. Otros, en cambio, le admiran como representante de un pensamiento abierto a una experiencia personal que desborda el nivel de la razón.

Por la radicalidad de sus planteamientos y por el carácter autobiográfico de muchos de sus escritos, Kierkegaard sigue siendo un autor vivo, uno de los representantes fundamentales del pensamiento cristiano en la modernidad, por encima de los sistemas racionales y de los esquemas moralistas. Éste es, sin duda, un tema no resuelto, que nos lleva hasta el centro de la ruptura que implica la trascendencia religiosa dentro (o por encima) del orden moral.

BIBL. Hay diversas traducciones castellanas de sus obras. La más importante y completa es la que empezó a dirigir R. Larrañeta (1945-2002): *Soren Kierkegaard, Escritos* I-III (Madrid 2002-2007).

KING, Martin Luther (1929-1968)

Pastor protestante negro y líder de un movimiento a favor de los derechos humanos en Estados Unidos, asesinado por los partidarios de la separación racial. Fundándose en las enseñanzas de Jesús e inspirado en el método de no violencia propio de M. Gandhi, se opuso con su pensamiento y su vida a la discriminación racial, viniendo a convertirse en impulsor de una convi-

vencia más alta, desde el cristianismo. Se le puede considerar como uno de los pensadores cristianos más significativos del siglo XX, un modelo profético de liberad y comunión.

1. *Recreando la historia bíblica*

M. L. King reinterpretó su vida y su tarea social a la luz del mensaje de la Biblia, entendida como fuente de libertad, desde los profetas a Jesús. Así lo expresó en una famosa carta, escrita cuando estaba en la cárcel de Birmingham, en abril del año 1963, presentándose como promotor de una lucha no violenta al servicio de la igualdad de los hombres y del reconocimiento de los derechos de los negros:

> «Estoy en Birmingham porque también está aquí la injusticia. Así como los profetas del siglo VIII antes de Cristo abandonaban sus pueblos y difundían su mensaje divino muy lejos de los límites de las ciudades originarias; así como el apóstol Pablo dejó su pueblo de Tarso y difundió el Evangelio de Cristo hasta los lugares más remotos del mundo grecorromano, así me veo yo también obligado a difundir el Evangelio de la Libertad allende los muros de mi ciudad de origen... Hemos aguardado más de trescientos cuarenta años para usar nuestros derechos constitucionales y otorgados por Dios... Una ley justa es un mandato formulado por el hombre que cuadra con la ley moral o la ley de Dios. Una ley injusta es una norma en conflicto con la ley moral. Para decirlo con palabras de Santo Tomás de Aquino: "Una ley injusta es una ley humana que no tiene su origen en la ley eterna y en el derecho natural... Por supuesto, no hay nada nuevo en este tipo de desobediencia civil... La practicaron de un modo excelso los cristianos primitivos, que estaban dispuestos a enfrentarse con leones hambrientos, con el dolor insoportable de la tortura antes que someterse a ciertas leyes injustas del Imperio romano... Yo estoy agradecido a Dios por el hecho de que la dimensión de la no violencia ha entrado en nuestra lucha a través de la Iglesia negra. ¿Acaso no fue Jesús un extremista del amor?: 'Amad a vuestros enemigos; perdonad a los que os injurian; haced el bien a los que os odian y rezad por los que abusan maliciosamente de vosotros y os persiguen'". Y Amós, un extremista de la justicia, dijo: "Dejad que la justicia discurra como el agua y que la equidad corra como un inagotable manantial". Y Pablo, un extremista del Evangelio cristiano, dijo: "Llevo en mi cuerpo las señales de nuestro Señor Jesucristo...". Así que el problema no estriba en saber si hemos de ser extremistas, sino en la clase de extremistas que seamos. ¿Llevaremos nuestro extremismo hacia el odio o hacia el amor? ¿Pondremos el extremismo al servicio de la conservación de la injusticia o de la difusión de la justicia?... En aquella época, la Iglesia no era mero termómetro que medía las ideas y los principios de la opinión pública. Era más bien, un termostato que transformaba las costumbres de la sociedad» (*A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.,* Nueva York 1986, 290-302).

2. *A modo de sueño*

Un pensamiento cristiano. Su palabra más significativa y recordada se contiene en el discurso del 28 de agosto de 1963, desde las escalinatas del monumento a Lincoln, en Washington DC, cuando habló de la esperanza de libertad, formulada a manera de sueño, desde la perspectiva de un gran imaginario religioso:

> «Tengo un sueño: que un día esta nación se pondrá en pie y realizará el verdadero significado de su credo: "Sostenemos que estas verdades son evidentes por sí mismas: que todos los hombres han sido creados iguales". Tengo un sueño: que un día sobre las colinas rojas de Georgia los hijos de quienes fueron esclavos y los hijos de quienes fueron propietarios de esclavos serán capaces de sentarse juntos en la mesa de la fraternidad. Tengo un sueño: que un día incluso el estado de Mississippi, un estado sofocante por el calor de la injusticia, sofocante por el calor de la opresión, se transformará en un oasis de libertad y justicia. Tengo un sueño: que mis cuatro hijos vivirán un día en una nación en la que no serán juzgados por el color de su piel sino por su reputación. Tengo un sueño: que... niños negros y niñas negras podrán darse la mano con niños blancos y niñas blancas, como hermanas y hermanos... Ésta es nuestra esperanza. Ésta es la fe con la que yo vuelvo al Sur. Con es-

ta fe seremos capaces de cortar de la montaña de desesperación una piedra de esperanza. Con esta fe seremos capaces de transformar las chirriantes disonancias de nuestra nación en una hermosa sinfonía de fraternidad. Con esta fe seremos capaces de trabajar juntos, de rezar juntos, de luchar juntos, de ir a la cárcel juntos, de ponernos de pie juntos por la libertad, sabiendo que un día seremos libres... Éste será el día en el que todos los hijos de Dios... Suene la libertad. Y cuando esto ocurra y cuando permitamos que la libertad suene, cuando la dejemos sonar desde cada pueblo y cada aldea, desde cada estado y cada ciudad, podremos acelerar la llegada de aquel día en el que todos los hijos de Dios, hombres blancos y hombres negros, judíos y gentiles, protestantes y católicos, serán capaces de juntar las manos y cantar con las palabras del viejo espiritual negro: ¡Al fin libres! ¡Al fin libres! ¡Gracias a Dios Todopoderoso, somos al fin libres!» (*ibíd.,* 217-220).

3. *Un desafío profético*

M. L. King es quizá el mejor exponente del pensamiento cristiano de Estados Unidos y muchos le consideran como un nuevo Moisés, enviado por Dios, para lograr que el pueblo salga de la esclavitud de la opresión racial y camine hacia la tierra prometida de los derechos civiles y de la justicia económica. La experiencia y doctrina de Jesús le llevó al convencimiento de que todos los hombres están relacionados, de manera que «la injusticia en cualquier lugar del mundo es una amenaza en contra de la justicia en todo el mundo» (*ibíd.,* 147), de manera que la segregación racial, la injusticia económica y la guerra destruyen «la imagen de Dios» que se encuentra grabada en cada persona humana. Lógicamente, a su juicio, el problema no era el ateísmo, sino la idolatría, no era la pérdida de fe, en un sentido abstracto, sino la orientación equivocada de la vida, en un contexto en que el mensaje de Jesús nos sitúa de nuevo ante las revelaciones y exigencias fundamentales de la Biblia:

«Hay en el mundo mucha frustración, porque hemos confiado en los dioses más que en Dios. Hemos adorado al dios de la ciencia, para descubrir al fin que nos ha dado la bomba atómica, produciendo temores y ansiedades que ninguna ciencia podrá nunca mitigar. Hemos adorado el dios del placer, para descubrir al fin que el juego de las emociones y de las sensaciones tiene una vida corta. Nos hemos inclinado ante el dios del dinero, para aprender al fin que el dinero no puede comprar cosas como el amor y la amistad y que, en un mundo de posibles depresiones económicas, de colapsos de la bolsa de valores y de empresas económicas ruinosas, el dinero es una autoridad más bien ruinosa. Estos dioses transitorios son incapaces de dar felicidad al corazón humano. Sólo Dios es capaz. Tenemos que volver a descubrir la fe en él» (*ibíd.,* 63).

El legado de King no se condensa sólo en su desafío profético en contra de una sociedad opresora, sino que se expresa también en la forma en que ha llamado a todas las personas para que se hagan conscientes de su dignidad humana y de su potencial divino. Su fuerza retórica contribuyó en gran medida al cambio de la sociedad en Estados Unidos. Ciertamente, él fue asesinado el 4 de abril de 1969, en Memphis, Tennessee, pero su legado sigue siendo uno de los más importantes del cristianismo del siglo XX.

BIBL. Para una visión de conjunto de la importancia de su pensamiento en la vida de las iglesias, cf. D. G. Groody, *Globalización, espiritualidad y justicia* (Estella 2009).

KIRCHER, Athanasius (1602-1680)

Científico y orientalista católico alemán, de la Compañía de Jesús. Estudió griego y hebreo y desde 1635 residió en Roma, dedicado a sus inventos e investigaciones de tipo lingüístico. Estudió el copto y quiso descifrar los jeroglíficos egipcios, aunque sin conseguirlo. Escribió de muchos temas, desde una perspectiva filológica, filosófica y teológica. Actualmente, sus aportaciones se valoran menos, pero se le recuerda sobre todo por su forma de vincular la sabiduría egipcia con la cábala y con las artes ocultas de tipo simbólico. Es uno de los personajes que más se citan en el ocultismo y en la teosofía, por sus pretendidas visiones de una ciencia universal oculta, que vincula todas las realidades y conocimientos.

BIBL. El mismo título de sus obras ofrece ya un indicio de sus aficiones científico-esotéricas: *Ars magnesia*, 1631; *Primitiae gnomo-*

niciae catoptricae, 1635; *Magnes sive de arte magnetica*, 1641; *Itinerarium extaticum*, 1656; *Organum mathematicum*, 1668; *Principis Cristiani archetypon politicum*, 1669; *Ars magna sciendi sive combinatorica*, 1669; *Arca Noe*, 1675; *Sphinx mystagoga*, 1676. Algunas de ellas se siguen traduciendo y publicando en colecciones de tipo esotérico y/o académico: *El arca de Noé* (Madrid 1989); *Aritmología. Historia real y esotérica de los números* (Madrid 1984); *Ars Magna Lucis et Umbrae. Estudios introductorios y versiones en gallego y castellano* (Universidad de Santiago 2000).

KITTEL, Gerhard (1888-1948)

Exegeta y teólogo protestante alemán. Estudió en diversas universidades, logrando su habilitación en la de Kiel. Enseñó básicamente en la Universidad de Tubinga. Su postura frente al expansionismo nazi y ante el Holocausto de los judíos no fue lo suficientemente clara, por lo que al final de la guerra del 1939-1945 se le privó de la cátedra y fue juzgado, muriendo poco después. A pesar de su ambigüedad política, G. Kittel es un autor y editor muy representativo, pues la investigación bíblica le debe el origen (y algunas de las entradas básicas) del diccionario que lleva su nombre: el *Theologisches Wörterbuch zum NT*, es decir, el Diccionario Teológico del Nuevo Testamento (ThWNT, popularmente: *Kittel*).

BIBL. Cf. también *Die Oden Salomos. Überarbeitet oder einheitlich?* (Kiel 1914); *Die religiöse und die kirchliche. Lage in Deutschland* (1921); *Jesus und die Juden* (1926); *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* (1926); *Jesus Christus Gottes Sohn und unser Herr* (1937).

KLEUTGEN, Joseph (1811-1883)

Filósofo y teólogo católico alemán, de la Compañía de Jesús. Estudió en Múnich y vivió en Roma, donde tuvo varios cargos al servicio de la Compañía y, en especial, de sus estudiantes. Fue un teólogo tradicional, esforzado en restaurar la Escolástica y de fundamentarla en el estudio de los Padres de la Iglesia. Se opuso a los intentos de los «ilustrados», que se inclinaban hacia un tipo de racionalismo creyente (G. ↗ Hermes, A. Günther), desligado de las doctrinas de la Iglesia. Intervino en el Concilio Vaticano I, influyendo de un modo intenso en algunos de sus documentos (*De fide católica* y *De Ecclesia Christi*). Fue también uno de los inspiradores de la Encíclica *Aeterni Patris* (1879), donde el papa León XIII pedía que la teología católica volviera a fundarse en la Escolástica y de un modo especial en el pensamiento de Santo ↗ Tomás.

BIBL. *Über den Glauben an das Wunderbare* (Münster 1846); *Die Theologie der Vorzeit* I-III (Münster 1853-1860); *De Romani Pontificis suprema potestate docendi. Disputatio theologica* (Nápoles 1870); *Institutiones theologicae in usum scholarum* (Ratisbona 1881).

KLOPSTOCK, Friedrich Gottlieb (1714-1803)

Poeta protestante alemán, muy conocido por sus obras de fondo religioso. El año 1939 ingresó en la famosa escuela privada protestante de Schulpforta (donde residiría más tarde ↗ Nietzsche), especializándose en latín, griego y poesía alemana. Después estudió Teología en la Universidad de Jena, donde empezó a componer *Der Messias*, obra a la que dedicó los mejores años de su vida (1748-1773). Esta obra constituye quizá la más perfecta de las «epopeyas literarias» del drama cristiano, junto a la *Divina Comedia* de ↗ Dante y el *Paraíso perdido* de ↗ Milton. Vivió como profesor particular (Privatdozent) y residió por un tiempo en la corte de Dinamarca, invitado por el rey, que era un admirador de su poesía. Murió en Hamburgo, donde se había retirado. Klopstock ha sido y sigue siendo uno de los exponentes principales de una visión universal del cristianismo, como fuente de libertad, que se expresa de forma simbólica y mitológica, con rasgos cercanos a los que resuenan en la Revolución francesa.

KNITTER, Paul F. (n. 1939)

Teólogo católico de Estados Unidos. Se ha formado en el Seminario de los Misioneros del Verbo Divino, a cuya congregación ha pertenecido, estudiando en la Universidad Gregoriana de Roma, en la de Münster (donde ha sido discípulo de K. ↗ Rahner) y en la Facultad de Teología Protestante de Marburgo, donde se ha doctorado con una tesis titulada *Toward a Protestant Theology of Religions* (Marburgo 1974).

1. *Una teología al servicio del diálogo entre las religiones*

El año 1975 abandonó la Congregación del Verbo Divino y comenzó su enseñanza en la Xavier University (Cincinnati, Ohio), poniendo su teología y pensamiento al servicio de la nueva misión cristiana que, a su juicio, se encuentra vinculada a la comunicación entre las religiones y no a la conversión de los no cristianos. En esa línea, ha promovido el diálogo social, intelectual y religioso en el conjunto de América, dirigiendo la colección *Faith Meets Faith* (Orbis Books, Maryknoll, Nueva York). Conforme a su visión, el diálogo entre las religiones no ha de empezar discutiendo sobre Dios (o dilucidando su sentido), sino asumiendo un compromiso compartido a favor de los pobres y expulsados del sistema, pues en ellos está en juego la vida de los hombres y puede revelarse la verdad de lo divino (es decir, de la Trinidad). Eso significa que la nueva misión cristiana debe realizarse a través de una comunicación personal y económica (expresada en el pan compartido). No parece por ahora posible (ni deseable) ponerse de acuerdo sobre la identidad de un Dios que sea común para todas las religiones, pero es necesario que todas ellas colaboren en la «salvación» de los pobres. Por eso, a fin de ser verdadera, la teología tiene que presentarse como antropología liberadora, pasando de una ortodoxia ideológica a una ortopraxia comprometida con la transformación y elevación de humanidad oprimida, en línea de justicia.

2. *La mayor gloria de Dios se revela en la salvación de los pobres*

Conforme a la visión anterior, la teología y práctica del diálogo interreligioso ha de expresarse en la búsqueda común del bien de los pobres, sea cual fuere la religión o creencia en la que podamos sustentarnos. En esa perspectiva, el pensamiento cristiano ha de tener ante todo un carácter activo, en comunión con todos aquellos que quieran dialogar, no por el hecho de mantener una comunicación formal (en la línea de ↗ Habermas), sino con el fin de ayudar a los más necesitados. Lo que más importa no es ponerse de acuerdo sobre el tema de Dios (que es difícil y puede ser abstracto), ni sobre el sentido y lugar de su revelación (desde la perspectiva de las diversas iglesias o religiones, tomadas en sí mismas). No hay necesidad de haber alcanzado ya una fe común, o una misma visión religiosa de la realidad, para iniciar después el diálogo, en un nivel religioso abstracto. Pero hay algo que todos los dialogantes deben compartir: una opción de principio y un compromiso real en el servicio a los más pobres, como ha puesto de relieve la teología cristiana de la liberación, que puede dialogar en este campo con el conjunto de las religiones:

> «Si no existe un terreno común preestablecido o una esencia común, que podamos establecer antes del diálogo, tal vez exista un modo común de buscar o un contexto común con el que podamos comenzar el diálogo para crear nuestro terreno movedizo compartido. Para los teólogos de la liberación este contexto común sería la opción por los pobres y las no-personas, es decir, la opción por trabajar con y por las *víctimas* de este mundo. La razón por la que la opción por los pobres proporciona tal base es por su afirmación epistemológica... del privilegio hermenéutico de los pobres.
>
> La teología latinoamericana de la liberación, la teología negra, la teología feminista, todas ellas, afirman que la experiencia de los oprimidos es un terreno hermenéutico privilegiado; que la identificación con los pobres es lo primero para lograr entender tanto la Biblia como nuestro mundo actual. Y nosotros podríamos añadir que esa experiencia ofrece el primer paso de los creyentes religiosos para comprenderse unos a otros. Por razón de su prioridad hermenéutica y su potencia... la opción por los oprimidos (al menos en el mundo como existe hoy) nos sirve como condición eficaz para la posibilidad del diálogo; hace posible que las diferentes religiones puedan hablar entre sí y llegar a entenderse mutuamente. Si las religiones del mundo, en otras palabras, pueden reconocer la pobreza y la opresión como problema común, si pueden compartir un compromiso común (expresado de diferentes maneras) para acabar con tales males, habrán hallado la base para superar sus inconmensurabilidades y diferencias, en orden a poder escucharse y,

posiblemente, a ser transformados en ese proceso... Para los cristianos, lo que constituye la base y la meta del diálogo inter-religioso, lo que hace posible el entendimiento y la cooperación mutua entre las religiones, lo que une las religiones en un discurso y praxis común, no es cómo las otras religiones se relacionan con la iglesia (a través del bautismo de deseo), o cómo se relacionan con Cristo, sea de manea anónima (Rahner), sea de manera normativa (Küng), ni siquiera cómo responden y conciben a Dios, sino más bien hasta dónde están promoviendo *Soteria* (en lenguaje cristiano: *basileia*), o sea, hasta qué punto están promoviendo el bienestar humano y realizando la liberación con y a favor de los pobres y las no-personas. Una teología cristiana de la liberación de las religiones propondrá, por tanto, como terreno común (aunque todavía «inseguro») o como punto de partida para el encuentro religioso, no *Theos*, el misterio inefable de lo divino, sino más bien *Soteria*, el misterio inefable de la salvación» (cf. X. Pikaza, *Enquiridion Trinitatis,* Salamanca 2005, 431-439).

Este pasaje recoge un programa de retorno al evangelio y de recuperación del principio dialogal del cristianismo, desde la línea práctica del mensaje y de la vida de Jesús y no desde una línea sacral o teológica. P. Knitter no intenta potenciar sólo la comunicación en cuanto tal, sino una comunicación liberadora, desde la perspectiva de los más pobres. Su proyecto puede compararse en un sentido al de ↗ Habermas, pero con una diferencia esencial. Para Habermas la comunicación en sí misma resulta suficiente, pero, de hecho (como supone P. Knitter), en las condiciones actuales de la sociedad, esa comunicación es imposible, pues las diferencias entre unos y otros son muy grandes. Sólo una transformación liberadora, que toma como punto de partida el bien de los más pobres (en la línea de Jesús), puede llevar de hecho a la comunión de las personas y de las religiones.

BIBL. *Towards A Protestant Theology of Religions; A Case Study of Paul Althaus and Contemporary Attitudes* (Marburgo 1974); *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (Maryknoll 1996); *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Towards the World Religions* (Londres 1985); *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll 1995). Una visión condensada de su postura en «El cristianismo como religión absoluta. Perspectiva católica», *Concilium* 156 (1980) 329-347.

KNOX, John (1513-1572)

Reformador escocés, el principal responsable de la introducción del calvinismo (presbiterianismo) como religión de Estado en Escocia. Redactó los dos libros básicos que han marcado el desarrollo de la Reforma protestante en su país (*The First Book of Discipline* y *The Book of Common Order,* es decir, *El primer Libro de la Disciplina* y *El libro del Orden Común*). Ellos han orientado gran parte de la vida del cristianismo escocés hasta nuestros días. Tuvo que dirigir su Reforma en medio de dificultades, tanto bajo el dominio de María Tudor de Inglaterra y de María Estuardo de Escocia (reinas católicas), como bajo el de Isabel I de Inglaterra (anglicana). Pero se mantuvo fiel a su proyecto y pudo extender su cristianismo reformado, como muestra en su libro escrito en contra de esas tres mujeres: *The first Blast of the Trumpet against the monstrous Regiment of Women* (1558). Su obra más recordada es *History of the Reformation in Scotland* (1560), una Historia de la Reforma en Escocia. El calvinismo de J. Knox ha marcado la historia de Escocia en los últimos siglos, tanto en un plano religioso como económico y social, personal y familiar.

KOMIAKOV, Aleksei Stepánovich (1804-1860)

Filólogo, médico y teólogo ortodoxo ruso. Se le acusó de innovador e infiel a la ortodoxia y sólo tras su muerte se reconoció el valor de su pensamiento. Entre sus obras destacan *L'Église latine et le Protestantisme du point de vue de l'Église d'Orient,* publicada en francés (Lausana 1872), y *La Iglesia es una,* publicada después de su muerte (en ruso). Komiakov afirma que, en su forma actual, el protestantismo y el catolicismo provienen de la escolástica medieval, de tipo racionalista. A su juicio, el catolicismo ha racionalizado el elemento exterior y visible de la Iglesia, creando un tipo de sistema que destruye la libertad de los creyentes y la cali-

dad de las comunidades. El protestantismo ha racionalizado el aspecto interior y subjetivo de la experiencia cristiana, de manera que destruye la unidad y comunión de los creyentes. Únicamente la ortodoxia oriental habría conservado el equilibrio entre el amor personal y la unidad organizativa, apareciendo así como síntesis entre el objetivismo del sistema católico y la pura libertad interior, sin comunidad, del protestantismo. Desde esa perspectiva ha desarrollado el concepto de la *sobornost,* es decir, de la catolicidad verdadera, entendida como hermandad entre las iglesias. Sólo en cuanto fraternidad, siendo Cuerpo de Cristo, la Iglesia puede ser infalible. En esa perspectiva, Komiakov añade que la unión de los cristianos (católicos, protestantes, ortodoxos) sólo podrá realizarse desde la perspectiva de una ortodoxia que, siendo fiel a sí misma, extienda su espacio de comunión, integrando a las iglesias católicas y protestantes, sin absorberlas ni imponerse sobre ellas.

KÖSTER, Helmut (n. 1926)

Exegeta e historiador protestante y ministro de la Iglesia luterana, de origen alemán. Estudió en la Universidad de Marburgo y fue asistente de G. ↗ Bornkamm, en la de Heidelberg. Se trasladó después a Estados Unidos, donde ha desarrollado la mayor parte de su actividad, como profesor de la Universidad de Harvard. Ha estudiado los orígenes del cristianismo y, de un modo especial, el nacimiento y despliegue de los evangelios, defendiendo una postura crítica en lo referente a nuestro conocimiento de la historia de Jesús y elaborando un panorama muy extenso de los orígenes cristianos, pues, a su juicio, en el principio resultaba imposible distinguir ortodoxia y heterodoxia. Afirma la antigüedad del *Evangelio de ↗ Tomás* y el carácter más sapiencial del cristianismo primitivo, poniendo de relieve sus conexiones con el pensamiento helenista, casi más que con el judío.

BIBL. Una de sus obras más significativas ha sido traducida al castellano: *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión de la época helenista e historia y literatura del cristianismo primitivo* (Salamanca 1988); en ella sitúa el origen del cristianismo dentro del contexto cultural y político de su tiempo. Cf. también *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (Berlín 1967); *Trajectories Through Early Christianity* (Filadelfia 1971; en colaboracion con James M. Robinson). Su estudio sobre el origen y despliegue de los evangelios (*Ancient Christian Gospels*, Filadelfia 1990) ha tenido mucho influjo y ha determinado gran parte de la exégesis posterior.

KOYAMA, Kosuke (n. 1929)

Teólogo protestante japonés. Estudió en el Princeton Theological Seminary de Estados Unidos y enseñó por un tiempo en un seminario teológico de Tailandia, hasta que fue nombrado director de la Association of Theological Schools, en el Sudeste asiático, de 1968 a 1974 (en Singapur), trabajando también como decano de la Escuela de Teología del Sudeste Asiático y como editor del *Southeast Asia Journal of Theology*. De 1974 a 1979 fue profesor de Teología en Nueva Zelanda, para acabar enseñando en el Union Theological Seminary de Nueva York, hasta su jubilación el año 1996. Sus obras más importantes son *Water-buffalo Theology* (Londres 1974; vers. cast. *Teología del búfalo de agua*, Estella 2004) y *Three Miles an Hour God* (Nueva York 1980), donde expone una teología que pueda ser comprendida por todos, incluso por los campesinos de Asia (acostumbrados a la lentitud del búfalo doméstico) y no sólo por los intelectuales de la universidad. En su libro *Mount Fuji and Mount Sinai. A Critique of Idols* (Londres 1984) compara la espiritualidad japonesa (vinculada al monte Fuji, más cercana a la naturaleza) con la de la Biblia (el monte Sinaí, más cercana a la historia). En ambos casos hay que superar la tentación de los ídolos, abriendo caminos que pueden y deben completarse. Finalmente, en su libro *No Handle on the Cross: An Asian Meditation on the Crucified Mind* (Londres 1996), Koyama pone de relieve el significado de la cruz (del sufrimiento), tanto en una perspectiva budista como cristiana, teniendo como fondo la tragedia de la bomba atómica de Hiroshima.

KRAUS, Hans-Joachim (1918-2000)

Exegeta y teólogo protestante alemán, que se ha destacado, sobre todos, por sus comentarios a los salmos y por su participación en el diálogo cristiano-

judío. Estuvo vinculado a la *Bekennende Kirche* (↗ Bonhöffer) y se esforzó por el entendimiento entre cristianos y judíos. Teológicamente recibió el influjo de K. ↗ Barth. En el campo bíblico siguió en la línea de Martin ↗ Noth y G. von ↗ Rad, siendo profesor de las universidades de Hamburgo y Gotinga. Su exégesis, especialmente en el campo de los salmos, estuvo marcada por una experiencia y finalidad pastoral, al servicio del encuentro con el Dios que se revela a través de la historia de Israel, como puso de relieve en su obra programática *Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie* (Neukirchen-Vluyn 1983), donde interpreta la historia de Israel como «teodicea» para los cristianos. Esta obra me parece uno de los intentos más serios que se han hecho en los últimos decenios por elaborar una visión de conjunto del cristianismo, en clave didáctica y unitaria, desde la perspectiva bíblica y, en especial, desde al Testamento israelita, culminado en Jesús de Nazaret, según los cristianos.

Ha escrito una investigación muy elaborada y con gran influjo en el conjunto de los estudios bíblicos, dedicada al comentario y análisis de los salmos, titulada simplemente *Psalmen* I-III (Neukirchen 1958-1979, versión castellana: *Salmos* I-III y *Teología de los Salmos,* Salamanca 1995). Se trata de una obra enciclopédica, ejemplar, y en ella H.-J. Kraus ha ido estudiando, uno por uno, todos los salmos, conforme al esquema que sigue. 1) Comienza con una *bibliografía* básica donde recoge algunos trabajos fundamentales sobre cada salmo, casi siempre en inglés o alemán. 2) Sigue *el texto*, con la traducción propia del autor. 3) A continuación ofrece un *análisis crítico* donde recoge y discute las variantes del TM y de los LXX, para así fijar el sentido de la traducción. 4) Sigue el estudio de *la forma literaria*, un tema que es imprescindible en el estudio de textos poéticos. 5) Viene luego el *marco*, es decir, el *Sitz im Leben* o contexto histórico, social y religioso donde ha surgido cada salmo. 6) Solo entonces puede pasar al *comentario* propiamente dicho, realizado verso a verso, analizando los aspectos religiosos más profundo y el sentido básico de cada uno de los salmos, entendidos como oración de alianza del israelita que se abre hacia su Dios.

Este libro (unido a otro de ↗ Alonso Schökel) ofrece la mejor introducción actual al estudio de los salmos, entendidos como textos literarios e históricos, devocionales y teológicos.

Bibl. *Die Königsherrschaft Gottes im Altem Testament* (1951); *Das Volk Gottes im Altem Testament* (1958); *Reich Gottes: Reich der Freiheit* (1975); *Geschichte der Historischkritischen Erforschung des Alten Testaments* (1982); *Theologische Religionskritik* (1982); *Heiliger Geist, Gottes befreiende Gegenwart* (1986).

Krause, Karl (1781-1832)

Filósofo alemán, hijo de un pastor protestante. Estudió en la Universidad de Jena, donde fue alumno de Fichte y Schelling. Fue docente privado en varias universidades, pero no tuvo nunca una cátedra. Su aportación más importante a la filosofía es el panenteísmo, una construcción metafísica que intenta vincular la inmanencia de Dios en el mundo con su trascendencia, superando así el riesgo de puro panteísmo de otros sistemas idealistas, pues no «todo es Dios», sino que «todo está en Dios». Defendió también la autonomía de las distintas esferas del ser y del saber humano (fijándose de un modo especial en la ciencia y en la educación). Fue un pensador avanzado en el campo de la pedagogía y se le recuerda como uno de los primeros que defendió la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, y también la necesidad de un respeto a la naturaleza, en la línea del ecologismo. Krause ejerció gran influjo en América Latina y en España, donde muchos filósofos y pensadores (en especial los de la Institución Libre de la Enseñanza) tomaron como modelo su filosofía, por parecerles que defendía los valores de Dios y de la humanidad, dentro de un tipo de progresismo espiritualista, desligado de la confesión explícita de la fe católica, dentro de un cristianismo entendido de un modo extenso, como expresión de la verdad religiosa del ser humano.

Bibl. *System der Sittenlehre* (Leipzig 1810); *Das Urbild der Menschheit, ein Versuch* (Dresde 1811); *Abriss des Systemes der Philosophie* (Gotinga 1828). En castellano: *Sistema de la Filosofía. Primera parte, análisis* (Madrid 1860); *Ideal de la humanidad para*

la vida (Madrid 1860); *Compendio de Estética* (Madrid 1960).

KÜNG, Hans (n. 1928)

Teólogo católico, de origen suizo y cultura germana. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y ha enseñado en la Universidad de Tubinga, donde tuvo que dejar la Facultad de Teología Católica por imposición del Vaticano (en el año 1979); desde entonces hasta su jubilación (1996) ha dirigido el Instituto Ecuménico de esa universidad. Ha buscado una reforma de la Iglesia católica, ha promovido el encuentro ecuménico entre las iglesias cristianas y sigue siendo animador de un diálogo entre todas las religiones. Es quizá el teólogo católico más conocido de la actualidad.

1. *Punto de partida. Confianza original*

H. Küng aparece ante algunos como un teólogo crítico, que habría ido en contra de todas las autoridades religiosas. Pues bien, paradójicamente, él ha vinculado crítica teológica e ingenuidad vital o confianza originaria. En el plano de la discusión teórica ha seguido y acogido la racionalidad cartesiana, la dialéctica de Hegel, las críticas de Nietzsche, los juicios negativos de Freud y del marxismo. Pero, antes de esa discusión, él ha interpretado la experiencia religiosa y en especial el cristianismo como un gesto de confianza originaria. En cuanto primer principio, indemostrable en sí mismo y premisa de todas las demostraciones posteriores, es decir, en cuanto paradigma existencial más hondo que las negaciones de la ciencia, de Freud y del marxismo, Küng ha interpretado la religión como experiencia de confianza originaria, es decir, como una protoexperiencia de fundamentación positiva, como un «presupuesto de realidad» que subyace en todas las razones posteriores, en una línea que podríamos llamar psicológicamente «materna», de creatividad amorosa.

Conforme a la visión de H. Küng, antes de buscar demostraciones, en el ejercicio mismo de su discusión crítica o negadora, el humano necesita confiar en la realidad. De lo contrario dejaría de ser y moriría. Su confianza radical está fundada en un gesto concreto, previo a todo pensamiento discursivo: la relación del niño con la madre. El calor afectivo de la madre o de quien haga sus veces genera una confianza que explica y funda la vida del hombre: esa confianza es base de su salud psíquica y es el fundamento en el que se enraízan y reciben fuerza todas sus acciones posteriores.

Más allá del *pienso* cartesiano, del imperativo de Kant o de las visiones sociales del marxismo, más allá de la misma ley freudiana del *edipo* (conflicto del humano con su padre), se encuentra, según Küng, la confianza original que el niño experimenta en brazos de su madre. Desde el punto de vista cristiano, esa confianza radical *(Grundvertrauen)* se transparenta y culmina según Küng en la confianza en Dios *(Gottvertrauen)*: ésta es la experiencia y certeza de hallarse apoyado en el sentido último de la realidad. Küng no quiere ni puede probar esa experiencia en un nivel de ciencia discursiva: no aduce argumentos de tipo científico objetivo (físico), pero él sabe que, interpelado por los enigmas de la realidad, zarandeado por los ataques de la muerte, la angustia de la vida y la sospecha de la falta de sentido, el hombre apela a la confianza radical, materna, en el origen y sentido fundante de la Vida, entendiéndola como signo de Dios, revelación religiosa originaria.

2. *Obras fundamentales*

Las obras de H. Küng han marcado de algún modo las etapas del desarrollo y los intereses básicos de la teología católica en los últimos cuarenta años. De un modo un poco convencional, podemos dividirlas en cuatro etapas y/o grupos:

a) *Un tema de iglesias. H. Küng condenado.* Las primeras obras, entre ellas *La Iglesia* (Barcelona 1972) e *¿Infalible?* (Buenos Aires 1970), reflejan los puntos básicos de su eclesiología, que se distingue por la necesidad de un diálogo mayor con el mundo y de una democracia interna, superando el modelo actual de imposición jerárquica. Son obras que se hallaban todavía cerca del Vaticano II y que estaban animadas por un deseo de crítica y de transformación eclesial. Fueron ellas las que motivaron, precisamente, la condena de la Congregación para la Doc-

trina de la Fe del año 1979, por la que se le quitaba la licencia eclesial para enseñar en una Facultad de Teología Católica, de manera que H. Küng tuvo que ser trasladado a una cátedra «no católica», de Teología Ecuménica, de la misma Universidad de Tubinga. Los problemas de fondo que se planteaban eran entonces, y siguen siendo ahora, aquellos que están relacionados con la estructura de la Iglesia (que, a juicio de H. Küng, debe organizarse de manera más democrática) y con la forma de entender la infalibilidad del Papa, tema que implica la reinterpretación del Concilio Vaticano I y de la misma administración del Vaticano. A juicio de H. Küng, la infalibilidad no ha de entenderse en sentido proposicional (centrada en las afirmaciones definidas como tales), ni individual (como propia del Papa separado de la Iglesia), sino como experiencia y certeza de «indefectibilidad y permanencia» de la Iglesia, que se encuentra simbolizada y concretada de un modo personal en el Papa, en cuanto habla en nombre y como signo de las iglesias. H. Küng piensa que la Iglesia es infalible (indefectible) como portadora del mensaje y de la promesa de salvación de Jesús en el evangelio. En esa línea, las definiciones de los concilios y de los papas han de entenderse como expresión privilegiada de la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma y de su función (de su fe), en un camino que sigue abierto. Esas definiciones son, por tanto, la expresión de un camino que puede y debe concretarse en cada caso, desde el contexto cultural de cada época, desde la raíz del evangelio.

b) *En un segundo momento* podemos citar tres investigaciones de dogmática estricta, en las que H. Küng ha marcado las líneas básicas de su reflexión. La más importante es quizá *La encarnación de Dios* (Barcelona 1974), una obra de honda reflexión, escrita desde una perspectiva de diálogo con Hegel, para fijar mejor la identidad (trascendencia) de Dios y su manifestación/presencia en el mundo. En esa línea sigue *Ser cristiano* (Barcelona 1974), un libro en el que Küng ofrece una visión de conjunto del cristianismo, desde una perspectiva de fe y de compromiso activo. La tercera, *¿Existe Dios?* (Madrid 1978), constituye un tratado básico de teodicea, en diálogo con la filosofía moderna, desde ↗ Descartes y Pascal hasta Wittgensgtein y otros filósofos del siglo XX. Küng sigue asumiendo ciertos elementos hegelianos, pero, como ya he señalado, apela a la existencia de Dios desde la perspectiva de la confianza básica, en diálogo con todo el pensamiento moderno.

c) *En un tercer momento* podemos citar sus obras de diálogo con las grandes religiones, especialmente con las monoteístas. Este proyecto de diálogo apareció ya expuesto en una obra programática (escrita en colaboración con otros especialistas) titulada: *El cristianismo y las grandes religiones* (Madrid 1987). En ese contexto de descubrimiento de la identidad de cada religión y de apertura hacia las otras se entienden sus tres obras enciclopédicas, dedicadas al estudio de cada una de las tres religiones monoteístas. La primera se titula *El judaísmo. Pasado, presente, futuro* (Madrid 1993); la segunda se titula *El cristianismo. Esencia e historia* (Madrid 1997) y la tercera *El islam. Historia, presente, futuro* (Madrid 2006). Estas tres obras ofrecen, por el momento, la mejor visión de conjunto de las religiones monoteístas, como he puesto de relieve con A. Aya en el *Diccionario de las tres religiones* (Estella 2009).

d) *Última etapa. Otras obras.* Para una visión de conjunto de la vida y obra de H. Küng, debemos acudir a sus dos libros de memorias, *Libertad conquistada. Memorias* I (Madrid 2004) y *Verdad controvertida. Memorias* II (Madrid 2009), que constituyen uno de los testimonios más significativos de la problemática teológica del siglo XX, desde la perspectiva alemana, en diálogo con gran parte de los teólogos de ese siglo desde K. ↗ Barth hasta J. Ratzinger.

BIBL. Hans Küng ha escrito también varias obras en las que sitúa el diálogo religioso en un trasfondo ético de paz mundial: *Proyecto de una ética mundial* (Madrid 1991), *¿Por qué una ética mundial?* (Madrid 2002), *Una ética mundial para la economía y la política* (1999). Ha publicado también una obra sobre *Grandes pensadores cristianos* (Madrid 1995), que tengo en cuenta en la bibliografía de este diccionario.



La Taille, Maurice de (1872-1933)

Teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús. Estudió en Inglaterra y empezó enseñando Teología en la Universidad de Angers. Desde 1919 fue profesor de la Universidad Gregoriana de Roma y tuvo un gran influjo en el conjunto de la teología católica y en el movimiento ecuménico. Escribió diversas obras sobre el conocimiento de Dios, la oración, el pecado y la gracia de Cristo, que se siguen leyendo entre los especialistas. Pero su trabajo básico fue un extenso libro *Mysterium Fidei, de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento* (París 1919). Ésta es quizá la obra teológica más erudita y profunda que se ha escrito en la primera mitad del siglo XX sobre el origen y sentido de la Eucaristía, y su argumento puede condensarse en dos afirmaciones básicas. 1) La Eucaristía es un sacrificio porque en ella se vinculan la inmolación voluntaria de Jesús en la Última Cena y su Muerte en la Cruz. Ni la Cena en sí basta, ni basta la Cruz; sólo la unión de ambos aspectos hace que se pueda hablar de sacrificio de la eucaristía. 2) No ha existido más que un sacrificio, el de Cristo. Por eso, la eucaristía no es un sacrificio nuevo, sino el mismo de la Cena y de la Cruz de Jesús, que la Iglesia actualiza y ofrece nuevamente a Dios. Esta visión de La Taille ha sido criticada por aquellos que, apelando al Concilio de Trento, quieren distinguir dos sacrificios completos (el de la Cena y el de la Cruz). También le han criticado los que piensan que no ha destacado de manera suficiente el aspecto de «comunión» de toda Eucaristía. Finalmente, M. de La Taille ha sido también criticado, desde una perspectiva tradicionalista, por su visión renovadora de la Gracia, vinculada de un modo intenso a la presencia de Cristo, en una línea que será elaborada más tarde por autores como ↗ Lubac y Rahner (superando una visión cosista de su esencia).

Bibl. Cf. también *L'oraison contemplative* (1921); *The Hypostatic Union and Created Actuation by Uncreated Act* (1952).

Laberthonière, Lucien (1860-1932)

Teólogo católico francés, del movimiento llamado «modernista», condenado por ↗ Pío X el año 1907. Puso de relieve el «aspecto moral» del cristianismo, entendido como una experiencia interior, vinculada al despliegue de la persona, dejando en un segundo plano sus orígenes históricos y su consistencia dogmática. Dos de sus obras fundamentales fueron incluidas en el Índice de libros prohibidos: *Essais de philosophie religieuse* (1903) y *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (1904). La controversia modernista fue cortada de raíz por la Iglesia romana, lo que hizo posible el mantenimiento del valor objetivo de la fe y de la Iglesia, pero con ello se destruyó también la posibilidad de una renovación interior del pensamiento cristiano, en la línea que proponían Laberthonière y otros muchos. Lo malo no fue que rechazaran sus propuestas, sino que no les escucharan, haciendo imposible que en la Iglesia se diera un verdadero diálogo.

Lacordaire, Henri (1802-1861)

Teólogo y orador católico francés, de la Orden de los Dominicos. Estuvo vinculado a F. de ↗ Lamennais, formando parte de la redacción de un periódico titulado *L'Avenir* (El Porvenir), que buscaba la renovación de la Iglesia y su apertura al mundo social. El periódico fue condenado por el Papa, y Lacordaire se separó del grupo, aunque mantuvo sus ideas fundamentales. Su contribución más significativa al pensamiento cristiano fueron las *Conferencias Cuaresmales* de Nôtre Dame de París, en las que fue exponiendo su pensamiento renovador sobre el cristianismo, como fuente de felicidad, de libertad y de progreso para los seres humanos. A su juicio, el cristianismo

debía ser principio de felicidad y paz para los hombres y naciones, en un camino de igualdad y fraternidad. Aquellas conferencias de la Catedral de Nôtre-Dame atrajeron a gran parte de los intelectuales de París y, tanto al ser escuchadas como al ser reunidas y leídas en forma de libro, sirvieron de estímulo para la renovación del catolicismo francés. Lacordaire fue inspirador de un partido político que vinculaba la democracia, el socialismo y el progreso, desde un fondo cristiano. Fue miembro de la Academia Francesa y muchos le consideran como el mejor orador religioso de tiempos modernos. Se le sigue recordando como ejemplo de cristiano comprometido por la acción social.

BIBL. *Œuvres complètes* I-IX (París 1872-1880); *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais* (París 1834); *Vie de S. Dominique* (París 1841); *Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne* (París 1858).

LACROIX, Jean (1900-1986)

Filósofo católico francés. En 1932 fundó con ↗ Mounier la revista personalista *Esprit*, que ha tenido una gran influencia en el pensamiento humanista y religioso de mediados del siglo XX. Desde 1945 hasta 1980 ha sido cronista de fondo del diario *Le Monde* y ha enseñado filosofía en un Instituto de Lyon. El núcleo de su pensamiento ha sido una visión de la persona como dádiva, es decir, como entrega a los otros. Conforme a esa visión, la persona se «pone» al *ex-ponerse* ante los otros, es decir, en forma de *Mit-Sein* o ser con los demás. En sentido cristiano, ser persona significa superar el individualismo posesivo, venciendo de esa forma el amor propio. La «salida» hacia los otros no constituye una negación de la personalidad propia, sino todo lo contrario: el hombre sólo es Yo a través de un Tú. Según eso, el Tú (y en cierto sentido el Nosotros) es anterior a un tipo de yo egoísta, que tiende a cerrarse en sí mismo. Lógicamente, en esa línea, el *Mit-Sein* o ser con los otros no se expresa en forma de lucha (de dominio de uno sobre otro, en la línea de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel), sino que culmina y se realiza en forma de amor. En un plano, el amor es ciego, pero, en otro sentido, es perfectamente lúcido, en línea de conocimiento de los demás y de acción social. Desde esa base, J. Lacroix ha sido capaz de recuperar los elementos más profundos de un tipo de filosofía comunista, tal como la había expresado el mismo Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*, esbozando una teoría del Amor basado en la reciprocidad de las conciencias y en la apertura mutua entre todos los seres humanos. Esa unión universal en el amor culmina, según Lacroix, en la experiencia cristiana de la vida y en la resurrección, en una línea de gratuidad, que asume y supera el nivel de lo puramente material en el que se sitúan algunos marxistas.

BIBL. *Fuerza y debilidad de la familia* (Barcelona 1962); *El ateísmo moderno* (Barcelona 1968); *Marxismo, existencialismo, personalismo* (Madrid 1962).

LACTANCIO (ca. 245-325)

Funcionario de la corte del emperador Diocleciano. Tuvo que abandonar el cargo al convertirse al cristianismo. Pero tras el triunfo de Constantino y el Edicto de Milán (año 313) fue rehabilitado y nombrado tutor del hijo del nuevo emperador. Fue conocido por sus trabajos de tipo retórico, pero sólo se conservan sus obras cristianas. 1. *De opificio Dei (Sobre la obra de Dios)*, donde intenta mostrar la existencia de la providencia divina, partiendo de la armonía del cuerpo humano. 2. *De Ira Dei (Sobre la ira de Dios)*, donde sostiene, contra un tipo de filosofía estoica, que la ira es un elemento necesario de la realidad de Dios, pues, siendo justo, él debe castigar a los perversos. 3. *De Mortibus Persecutorum* (versión cast. *Sobre las muertes de los perseguidores,* Madrid 1982), donde describe la suerte de los emperadores que persiguieron a los cristianos. Su obra más famosa se titula *Divinae Instituciones* (versión cast. *Instituciones divinas* I-II, Madrid 1990), y en ella expone de una forma unitaria los diversos elementos del cristianismo. Esta obra ofrece una de las primeras presentaciones sistemáticas del cristianismo y se divide en siete libros. El 1º y 2º refuta los errores del politeísmo. El libro 3º destaca las contradicciones de la filosofía pagana, suponiendo que la verdadera filosofía es la que se encuentra vinculada al cristianismo. El libro 4º presenta a

Cristo como portador de la revelación y sabiduría de Dios. El 5º trata de la justicia, que en este tiempo no existe por causa de la idolatría, pero que volverá a instaurarse cuando los hombres obedezcan al verdadero Dios. El libro 6º se ocupa del culto cristiano y el 7º de la escatología.

En este contexto quiero recordar un pasaje del libro 5º donde Lactancio afirma que en el principio de la historia humana había reinado la justicia y que ella debe extenderse otra vez por el mundo a través del cristianismo:

> «La justicia... es equidad... Si todos tenemos un mismo Padre, todos nosotros somos hijos, con el mismo derecho. Nadie es pobre a los ojos de Dios, sino sólo aquel que carece de justicia; nadie es rico ante Dios, sino sólo aquel que está lleno de virtudes; nadie, en resumen, es excelente, sino sólo aquel que ha sido bueno e inocente; nadie recibe una recompensa más grande, sino sólo aquel que ha realizado con más abundancia obras de misericordia; nadie es más perfecto, sino sólo aquel que ha recorrido todos los pasos de la virtud... Porque allí donde no se trata a todos de la misma forma no existe equidad; y, por sí misma, la desigualdad excluye la justicia, cuya fuerza consiste en esto: la justicia hace iguales a todos los que, a través de un mismo destino, han venido a formar parte de esta vida» (*Institutiones* 5, 15).

LADARIA, Luis Francisco (n. 1944)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Estudió en la facultad jesuítica de Fráncfort y se doctoró en la Universidad Gregoriana con un trabajo sobre Hilario de Poitiers. Además de sus investigaciones sobre teología patrística (↗ Clemente de Alejandría, Hilario), pueden recordarse sus libros de texto sobre la antropología y el tratado de la Gracia, ampliamente utilizados en las facultades de teología católica. Empezó enseñando en Comillas (Madrid), pasó a la Gregoriana (Roma) y ha sido miembro de la Comisión Teológica Internacional, siendo nombrado después obispo y Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe (2008), lugar desde el que podrá observar y valorar los movimiento de la teología en el conjunto de la Iglesia católica.

1. *Un tratado sobre Dios*

Ladaria no es un escolástico puro, ni un dogmático en línea general, sino que ha vinculado el estudio detallado de la doctrina de los Padres de la Iglesia con una reflexión antropológica, que dialoga con el pensamiento de la actualidad. En esa línea se ha comportado como un profesor sólido, riguroso, sistemático, bien apoyado en la tradición y el magisterio. Ha escrito libros de texto, en el mejor sentido de la palabra: compendios de la doctrina del magisterio y de la tradición teológica. Así sucede, por ejemplo, en su libro sobre *El Dios vivo y verdadero* (Salamanca 1998), que se divide y estructura como sigue: a) Introducción (pp. 3-39). Sitúa el tema, vinculando y distinguiendo Trinidad económica (historia de la salvación) e inmanente (Dios en sí). Ciertamente, el Dios revelado es el mismo Dios en sí, que sigue siendo trascendente a su revelación, de manera que la Trinidad inmanente no se identifica ni agota con la económica. b) La primera parte (pp. 41-237) se titula «Mirada a la Historia» y sirve para fundar el tema, en perspectiva bíblica (mensaje y vida de Jesús, preparación en el Antiguo Testamento) y eclesial (Padres apologetas, teología del siglo II-III, crisis arriana, Nicea, los capadocios y Constantinopla). c) La segunda parte (pp. 239-432) se titula «De la Economía a la Teología» y ofrece una reflexión sistemática sobre el Dios Uno y Trino: empieza estudiando la vida interna de Dios (procesiones, relaciones, personas), expone después la identidad de cada persona (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y termina precisando el sentido de la unidad y de la acción divina. Casi a modo de conclusión, Ladaria ha querido plantear el tema del «conocimiento natural» de Dios, conforme a la visión del Vaticano I y II, retomando el motivo de la analogía, en diálogo con el pensamiento actual (para superar el riesgo protestante de autores como K. ↗ Barth y E. Jüngel); de esa forma ha terminado su estudio allí donde otros hubieran situado el punto de partida.

2. *Una teología confesional*

Como he dicho, el pensamiento de Ladaria es de tipo confesional, anclado en la tradición de la Iglesia, cuya fe quiere mantener y exponer. Sus obras

básicas son de tipo escolar y enciclopédico, de manera que recogen y sistematizan la mejor tradición de la Iglesia sobre temas fundamentales de la fe cristiana. En ese fondo podemos recordar una página clave de su tratado trinitario:

> «(Según la tradición)... la unidad del Dios trino, la unidad de la esencia del Dios tri-uno se funda en el origen y fuente única de la divinidad que es el Padre. Pero a la vez hay que afirmar que también el Padre es relacional, está referido completamente al Hijo y al Espíritu Santo, y que no es tal sin esa relación. No hay un ser del Padre previo e independiente de la paternidad. El Padre por tanto está completamente dado a la comunicación de su ser al Hijo y (con el Hijo, por el Hijo) al Espíritu Santo. El Padre es por una parte el origen, la fuente; pero es igualmente relación. El Padre da el ser a aquellos que no existen sino en su relación a él, pero al mismo tiempo él *es* en cuanto es Padre, *es* en cuanto engendra al Hijo y es origen del Espíritu Santo, en cuanto está relacionado a las otras personas. De la relación de origen, que no es dependencia unilateral, surge la unidad y la comunión de las tres personas.
>
> La unidad sustancial y la distinción de las personas en su unión también personal son así dos aspectos inseparables del ser divino. No hay una esencia previa a las personas ni tampoco un sujeto absoluto. Creo que si se entiende bien el sentido de la paternidad de la primera persona en la *taxis* intradivina se excluye el peligro del subordinacionismo, al subrayar las relaciones mutuas de los tres; también el modalismo, ya que no se parte del sujeto individual absoluto; y por último el triteísmo, ya que se reconoce en el Padre el principio único de la divinidad. Así en la persona del Padre está a la vez la fuente de la unidad y de la Trinidad. Afirmamos la unidad esencial que no da lugar a la exclusión de las relaciones internas en Dios, sino que existe precisamente en ellas. Las personas son relativas las unas a las otras, y lo son no independientemente de las relaciones de origen, sino precisamente por ellas, porque el origen primero es el Padre. El Padre no es pensable sin el Hijo y sin el Espíritu Santo (aunque ya hemos dicho muchas veces que el lenguaje es menor claro en el caso de la tercera persona), es decir, depende de ellos tanto como éstos de él. Pero no hay que poner el acento sólo en el *origen,* sino más todavía en la *relación* entre las personas, que las une a la vez que las distingue, sin despreciar ninguno de los dos aspectos. La unidad de Dios se da en el intercambio de amor mutuo que es comunicación de ser en la distinción. La unidad suprema no es la de la mónada aislada, sino la del Dios amor y comunión perfecta, Padre, Hijo y Espíritu Santo» (*El Dios vivo y verdadero,* 370ss).

3. *Una teología abierta*

Ladaria ha desarrollado su pensamiento desde el interior de la Iglesia, dialogando con la Tradición y el Magisterio, realizando así una tarea que resulta necesaria para la conciencia y despliegue del pensamiento cristiano. Su teología es importante, aunque debe completarse, desde la perspectiva del diálogo con el mundo. Ciertamente, lo que dice Ladaria es positivo y necesario, de manera que en esa línea podemos añadir que su libro sobre la Trinidad es quizá el mejor tratado trinitario, reconociendo que puede ofrecer y ofrecerá un servicio a los estudiantes de teología y a otros hombres y mujeres que estén interesados por recoger las orientaciones de la Iglesia sobre el tema. Lo mismo podemos decir, además, de otras de sus obras (especialmente de su *Antropología teológica*). Pero quizá debamos añadir que esa teología (de tipo más escolar, centrada en la exposición de la fe para creyentes) no agota toda la reflexión de la Iglesia, sino que al lado de ella puede y debe abrirse un espacio de pensamiento más propicio para el diálogo con otras visiones de la realidad, en forma misionera, siguiendo el estilo de los «areópagos» que había propuesto Juan Pablo II.

Esta segunda función dialogal y misionera de la teología se sitúa, por otra parte, en la línea de los trabajos históricos de Ladaria, centrados en el pensamiento de los primeros Padres de la Iglesia (y en especial de Clemente de Alejandría), que dialogaron intensamente con su entorno cultural. Lo que hizo Clemente en su tiempo puede y debe hacerse en la actualidad, dialogando con las filosofías y cosmovisio-

nes de nuestro tiempo. Pienso que, en esa línea, el trabajo de Mons. Ladaria, que ha sido uno de los grandes maestros de la Universidad Gregoriana de los últimos decenios, en diálogo con estudiantes de todo el mundo, podrá abrirse ahora, desde la Congregación para la Doctrina de la Fe, en forma de diálogo con otras culturas y teologías cristianas.

BIBL. Cf. también *El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers* (Madrid 1977); *El Espíritu en Clemente de Alejandría. Estudio teológico-antropológica* (Madrid 1980); *Antropología teológica* (Madrid 1983); *Introducción a la antropología teológica* (Estella 1993); *Teología del Pecado original y de Gracia* (Madrid 1996); *La Trinidad, misterio de comunión* (Salamanca 2002); *Jesucristo, Salvación para todos* (Madrid 2007); *Teología del pecado original y de la gracia: antropología teológica especial* (Madrid 2007).

LAFONT, Ghislain (n. 1928)

Teólogo católico francés, monje benedictino de la abadía de la Pierre-qui-Vire (Francia), profesor del Ateneo San Anselmo y de la Universidad Gregoriana de Roma. Se ha ocupado de la teología de la vida religiosa, como puede verse en su obra *Des moines et des hommes* (París 1974), y ha mostrado un gran interés por la teología fundamental, y de un modo aún más preciso por la determinación del sentido de la teología, tanto desde la perspectiva de Santo Tomás (*Structures et méthode dans la Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin*, París 1961), como desde la situación cultural de la actualidad (*Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?,* París 1969, y *Dieu, le temps et l'être,* París 1986, versión cast. *Dios, el tiempo y el ser,* Salamanca 1992). Sus últimas obras (*Histoire théologique de l'Église catholique. Itinéraire et formes de la théologie*, París 1994; *Imaginer l'Église catholique*, París 1995) ponen de relieve el sentido y la tarea futura de la Iglesia, retomando una tradición que, a su juicio, debe ir más allá de la «reforma gregoriana» (↗ Gregorio VII), para retomar la línea de los mil primeros tiempos del cristianismo, no con el fin de volver atrás, desandando sin más el camino posterior del catolicismo occidental, sino para recrear, en las nuevas circunstancias, el dinamismo y fuerza de una Iglesia múltiple, abierta, en comunión de iglesias, a los retos y urgencias de los diversos tiempos y lugares, desde el dinamismo originario de Jesús. Estas nuevas obras constituyen un punto de referencia obligado para proyectar y situar las reformas de la Iglesia católica, desde la tradición de su historia y de su teología. De un modo certero, Lafont afirma que la Iglesia en su conjunto y la teología en particular han realizado en los últimos decenios algunas reformas valiosas, que se han condensado en el Vaticano II, como por ejemplo una reforma litúrgica, una nueva exégesis bíblica, una renovación de la teología y de la misma doctrina social y misionera de la Iglesia. Hay, sin embargo, un campo en el que nada ha cambiado en los últimos mil años de la Iglesia: la orientación y sentido del Derecho Canónico. La Iglesia del siglo XXI ha querido fundarse de nuevo en la vida y mensaje de Jesús (s. I). Pero en el campo de la administración eclesial y del Derecho ella sigue anclada en la «reforma» gregoriana del siglo XI. Ésa es una situación que debe ser superada: a juicio de G. Lafont, sólo un cambio profundo, que nos permita volver al evangelio, para recrearlo desde el siglo XXI, nos permitirá crear la Iglesia que podemos y debemos anticipar en nuestra imaginación.

LAGRANGE, Marie Joseph (1855-1938)

Exegeta y teólogo católico francés, de la Orden de Santo Domingo. Estudia Teología en Salamanca y Lenguas Orientales en Jerusalén, donde funda tres de las instituciones bíblicas más importantes de la Iglesia católica: la *École Biblique* (1980), la *Revue Biblique* (1982) y la colección *Études Bibliques* (1903). Ha sido, en conjunto, el más significativo de los exegetas católicos y uno de los más importantes del conjunto de la cristiandad en los últimos siglos. Fue un pionero en casi todos los campos del estudio de la Biblia y de los orígenes del cristianismo, y sus trabajos (especialmente sus comentarios a los libros del Nuevo Testamento) siguen teniendo un gran valor, no sólo por los datos que aportan, sino también por su método de estudio, que procura llegar siempre a la raíz de los problemas. Nadie tras él ha tenido quizá un conocimiento más completo del mundo de la Biblia.

1. *Un fraile abogado, fundador de la Escuela Bíblica*

El P. Lagrange nació en Bourg-en-Bresse (Francia) en 1855, en el seno de una piadosa familia, de la cual recibió sus primeros conocimientos religiosos. Terminada la escuela secundaria, estudió en la Universidad Católica de París, hasta obtener el doctorado en Derecho en 1878. Pero nunca llegó a ejercer su profesión, pues al año siguiente, y luego de mucho pensarlo, ingresó en la Orden de Santo Domingo, en la que fue ordenado sacerdote en 1883. Entre 1884 y 1886 enseñó Historia de la Iglesia, y luego Filosofía y Sagrada Escritura, hasta que sus superiores, viendo la pasión que demostraba por la Palabra de Dios, lo mandaron a Viena para estudiar las antiguas lenguas orientales: hebreo, siríaco, árabe, egipcio jeroglífico y acadio, mientras se iniciaba poco a poco en los temas de crítica bíblica.

La idea del joven Lagrange era regresar a Francia para emprender estudios bíblicos con un equipo de frailes dominicos. Pero, mientras seguía en Viena, sucedió un hecho que iba a cambiar totalmente su vida. En abril de 1890 sus superiores decidieron enviarlo a Jerusalén para fundar una escuela bíblica. Lagrange, según lo confesó él mismo, quedó aterrado al recibir la noticia, que sonó como un repique fúnebre en sus esperanzas. Pensó en la dificultad para desarrollar allí cualquier labor intelectual, lejos de sus libros, fuera del mundo académico, y en un lugar tan lejano e inhóspito. Pero fiel a su espíritu de obediencia, que lo iba a caracterizar durante toda su vida, con gran sufrimiento marchó a Tierra Santa, después de haber escrito en su diario espiritual: «Jesús mío, me consuela pensar que tú también has experimentado este dolor». A pesar de sus temores, al llegar tuvo una especie de deslumbramiento o, en sus palabras, un «éxtasis histórico». Se sintió cautivado por esa tierra donde habían nacido las Escrituras, y comprendió que no había en el mundo lugar más apropiado que ése para llevar a cabo los estudios que tanto lo apasionaban. Sin dudarlo más emprendió una titánica labor organizativa y nueve meses más tarde, en noviembre de 1890, inauguraba en el convento de San Esteban la que sería famosísima Escuela de Estudios Bíblicos, a la que dedicará sus desvelos en los siguientes cuarenta y cinco años.

En un país que entonces no ofrecía ningún recurso intelectual ni económico, el P. Lagrange, casi a solas, comenzó a enseñar hebreo, árabe, acadio, historia y arqueología, sin más material escolar que una mesa, un pizarrón y un mapa, en un precario local que había sido matadero municipal. Y en su discurso inaugural esbozaba lo que sería más tarde su programa de vida: «Dios, donándonos la Biblia, no invitó a la inteligencia humana a encerrarse en sí, sino a progresar. Dios ha abierto para los hombres un campo indefinido de progreso en la verdad». Como se ve, tempranamente había tomado conciencia de la importancia de la investigación científica para ilustrar la fe de la Iglesia.

2. *El método histórico y la Revue Biblique*

El P. Lagrange desde un comienzo se mostró partidario de aplicar en la exégesis bíblica un método bastante desconocido todavía entre los católicos, llamado el método histórico, o histórico-crítico. ¿Y en qué consistía? Desde mediados del siglo XIX los grandes descubrimientos históricos, arqueológicos y científicos plantearon al estudioso de la Biblia un grave problema, pues esos descubrimientos parecían hallarse en contradicción con los relatos bíblicos. Surgió así un serio interrogante: ¿cómo conciliar estos hallazgos con la veracidad de las Escrituras, que son Palabra de Dios?

Se desató, entonces, un famoso debate entre los exegetas para resolver la aparente contradicción entre las ciencias y la fe, conocido como la «cuestión bíblica». La solución estaba en abandonar la lectura primaria o ingenua de la Biblia, seguida por una exégesis tradicional, para reemplazarla por otra más reflexiva que tuviera en cuenta el trasfondo histórico de la Biblia. Era necesario, pues, emplear un nuevo método de lectura, llamado el método histórico, que permitiera situar el Libro Sagrado dentro de los límites y condicionamientos de la época en que surgió, a fin de poder descubrir la verdadera intención de los autores bíblicos al redactar sus obras.

Según este método, por ejemplo, cuando el autor del Génesis compuso el relato de la creación del mundo no quiso brindarnos una crónica de los hechos realmente sucedidos (en sentido objetivo externo), sino dejarnos algunas enseñanzas para nuestra salvación, según la mentalidad de aquella época. El P. Lagrange propuso este método y lo explicó en un famoso libro publicado en *La méthode historique* (1904, El método histórico), que se volvió un clásico. Pero desagraciadamente cayó tan mal dentro de la Iglesia, que nunca más pudo ser reeditado hasta 1967. Es que ese nuevo método había nacido en un ambiente antirreligioso, cargado del racionalismo, el iluminismo y el cientificismo del siglo XIX, los cuales rechazaban la dimensión sobrenatural de las Escrituras y ridiculizaban la fe, reduciéndola al ámbito de lo mitológico e irreal.

Pues bien, el P. Lagrange creía que, tomado en sí mismo, ese método ofrecía un gran servicio al estudio de la Biblia. Pues bien a pesar de ese primer fracaso y de la prohibición de reeditar el libro, el P. Lagrange, con su genial intuición, estaba convencido de que era posible utilizarlo provechosamente en los estudios bíblicos. Por eso comenzó su labor en la Escuela Bíblica aplicándolo sin cansancio. Al principio el P. Lagrange comenzó a dar a conocer los frutos de sus investigaciones a través de conferencias en Jerusalén. Pero bien pronto su fama se extendió por todas partes, de manera tal que empezó a recibir invitaciones de diversos seminarios de Francia, de otros países de Europa y de los Estados Unidos.

Cuando llegó a Roma la noticia de sus numerosas invitaciones, las autoridades eclesiásticas consideraron peligrosa tan intensa actividad divulgativa, y le prohibieron aceptarlas. Entonces nació en él la idea de fundar una revista científica, altamente especializada, que le posibilitara difundir ampliamente el pensamiento de la Escuela. Así, en 1892 fundó la *Revista Bíblica*, que llegará a ser con el tiempo no menos famosa que su Escuela. Como era de esperar, la revista aumentó la desconfianza de las autoridades eclesiásticas, por lo que el P. Lagrange, siempre obediente, escribió a sus superiores: «si mis tendencias parecen peligrosas con gusto callaré, a pesar de mi convicción íntima de que estamos en el camino de la verdad». Y aunque por el momento no se le impidió publicar, todos sus artículos quedaron sometidos a la censura romana, que cada vez se volvía más susceptible con las enseñanzas del díscolo dominico. Así, debió resignarse a ver cómo algunos miembros de su propia Orden desaconsejaban la lectura de la revista, o prohibían su entrada en las comunidades, y cómo algunas congregaciones retiraban sus estudiantes de la Escuela Bíblica.

3. *El congreso de Friburgo*

Una de las polémicas más arduas que suscitó la crítica histórica en aquel entonces se centraba en el autor del Pentateuco. Durante siglos se había sostenido que era Moisés. Pero en 1678 el sacerdote francés Richard Simon, y más tarde el médico Jean ↗ Astruc en 1753, lo habían puesto en duda. El P. Lagrange hacía tiempo que había llegado a este mismo convencimiento, y decidió tomar posición pública al respecto, aun a costa de arriesgar su tranquilidad y su reputación. Para ello resolvió concurrir al Congreso Católico de Friburgo, que se celebraba en 1897, a fin de exponer su pensamiento sobre tan candente tema. Pero justo antes de su viaje se enteró de que la Congregación del Santo Oficio había condenado la afirmación, propuesta por la crítica bíblica, de que ciertos versículos de la 1º carta de Juan no eran auténticos. El P. Lagrange tomó esta medida como una advertencia a lo que él iba a decir en el Congreso. Y en una carta a sus superiores les decía:

> «Estoy convencido de que una exégesis católica sólida exige libertad de discusión, que nos permita poner, al servicio de la fe, las armas de nuestros enemigos cuando son buenas. Pero tengo también fe absoluta en la obediencia. Y si los tiempos no han llegado todavía, esperaré hasta que tenga el consentimiento de mis superiores».

De este modo su participación en el Congreso se tornó dudosa. Las autoridades dominicas resolvieron, entonces, para evitar problemas, someter a la censura romana la ponencia que el P. Lagrange pensaba presentar en Friburgo. Y luego de ser fuertemente discutida, ésta finalmente se aprobó.

Ya en el Congreso, el P. Lagrange realizó una famosa exposición negan-

do la autenticidad mosaica del Pentateuco. Y con ella dejó asentado uno de los principios fundamentales de la exégesis bíblica: que la autoridad religiosa de la Biblia no depende de la autenticidad literaria de sus libros (es decir, que Moisés sea el redactor del Pentateuco, que Isaías sea autor del libro que lleva su nombre, etc.) sino de la inspiración divina en los redactores del texto, quienquiera que éstos hayan sido. Este principio fue totalmente revolucionario para la época, y a pesar de haberlo expuesto con tanta claridad, habrá que esperar casi setenta años antes de que un documento oficial de la Iglesia (la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, aprobada en 1965) aceptara esta distinción entre la autenticidad del autor y la inspiración.

Por fortuna la ponencia del P. Lagrange no provocó la tempestad que se temía en el Congreso. La reacción del auditorio había sido moderada y respetuosa. Sintiéndose alentado por éxito concibió la idea de publicarla en la *Revista Bíblica*. Y así, a comienzos de 1898 apareció su escrito titulado «Las fuentes del Pentateuco». Pero una cosa era presentar sus ideas en un Congreso frente a un grupo de sabios, y otra muy distinta era darlas a conocer masivamente a un clero no demasiado ilustrado y excesivamente fundamentalista. Y esta vez la exposición del P. Lagrange sí suscitó violentas reacciones. La prensa lo atacó duramente, y el Patriarca latino de Jerusalén llegó a denunciarlo ante el Santo Oficio por «racionalismo» y «desviacionismo protestante». Nadie parecía comprender al P. Lagrange, y todos parecían dispuestos a emprender una violenta batalla contra cualquier novedad que viniera a cambiar lo que se había sostenido durante siglos. Con su humildad habitual, el fraile dominico se limitó a comentar: «Sigo creyendo estar en la verdad. Pero si me condenan lo aceptaré». Felizmente la tormenta esta vez no lo alcanzó. Pero sí a algunos de sus amigos y discípulos, quizá menos prudentes, que perdieron sus cátedras o debieron dejar de publicar por haber expuesto sus ideas.

4. *La Pontificia Comisión Bíblica. Nuevas dificultades*

A pesar de la incomprensión general, el P. Lagrange comprendió que no eran suficientes los artículos aislados que publicaba, para exponer sus ideas. Concibió entonces la idea de escribir una obra colosal, que, según sus cálculos, le llevaría unos ocho años: un estudio histórico-crítico de todo el Antiguo Testamento. Respetuoso, como era, de la jerarquía, pidió para ello autorización al Superior de la Orden Dominica. Éste, no demasiado convencido, finalmente se la otorgó. Feliz, el P. Lagrange se abocó al trabajo con toda su energía, esperanzado en que la polémica desatada por su anterior artículo sobre el autor del Pentateuco no fuera un obstáculo para su publicación.

Pero se equivocaba. Cuando en 1898 terminó de escribir la primera parte, envió a Roma el manuscrito para que le dieran la aprobación. Era un estudio sobre el «Génesis» en el que explicaba qué influencia tuvo Moisés en su composición, cómo se redactó a partir de varias fuentes, el valor histórico de los primeros capítulos y la historia de los patriarcas. Pero de Roma se lo devolvieron, prohibiendo su publicación por inoportuna. Más aún, como el P. Lagrange no se desalentaba frente a los frenos que intentaban ponerle, al año siguiente el Superior de la Orden, para hacer más estricta la censura que pesaba sobre él, le prohibió publicar cualquier artículo sin el aval de dos censores designados al efecto.

Todos estos conflictos bíblicos que habían tomado ya un carácter público y que sacudían peligrosamente a la Iglesia, llevaron al papa León XIII en octubre de 1902 a crear una comisión especial para que se ocupara de ellos. Nació así la Pontificia Comisión Bíblica. Y con su fundación, las esperanzas del P. Lagrange parecieron renacer. Por fin las cuestiones bíblicas serían tratadas por especialistas competentes que podrían promover y no frenar los estudios bíblicos. Al enterarse, escribió ilusionado: «La exégesis bíblica es la única ciencia donde cada uno se considera capaz de opinar sobre todo, sin escuchar a los que realmente saben, a los que se pasan la vida dedicados a esta difícil labor. Esperemos que eso se termine de una vez».

Y para su sorpresa, él mismo fue nombrado consultor. Esto significó una rotunda rehabilitación para el fundador de la Escuela Bíblica, que durante tanto tiempo había sido injusta-

mente tenido por sospechoso. Más tranquilo, y con el aval que le daba su nuevo cargo, el P. Lagrange viajó a Francia para pronunciar una serie de seis conferencias exponiendo su método histórico-crítico. Estas conferencias, que luego se harán célebres, completaban su pensamiento expresado en el Congreso de Friburgo, y representaban el fruto de doce años de investigaciones al frente de la Escuela Bíblica desde 1890. En ellas rechazaba la lectura fundamentalista de la Biblia, que toma el texto sagrado al pie de la letra. «No todo lo que en la Biblia tiene las apariencias de historia –decía– es forzosamente historia. Eso hay que determinarlo con el género literario del relato. Esto vale especialmente para los primeros capítulos de la Biblia, los cuales no contienen historia propiamente dicha». El P. Lagrange fue, así, el primero dentro de la Iglesia católica en señalar la existencia de distintos géneros literarios en la Biblia.

Pero era aún demasiado pronto para hacerlo. Sus palabras provocaron una batalla campal entre quienes lo escucharon. Arduos debates y nuevas denuncias sacudieron el ambiente teológico, ya bastante enrarecido. Pero ahora el P. Lagrange tenía el apoyo de la Santa Sede, la cual juzgó que su exposición no tenía nada de reprochable. Por eso, a pesar de las críticas suscitadas, las conferencias se publicaron en 1903 con el título de «El método histórico aplicado al Antiguo Testamento». En el prólogo su autor escribía sabiamente: «La sinceridad, aunque al principio escandalice, vale más que la simulación, la cual afianza el error». Fue tal el éxito de esta obra, y los medios universitarios la elogiaron tanto, que en menos de un año hubo que reeditarla. Pero por culpa de ella los conservadores se enemistaron para siempre con su autor.

Creyendo ver, ahora sí, una postura definitivamente renovada en la Iglesia, el P. Lagrange volvió a pedir autorización para publicar su «Génesis»; pero eso era demasiado, y no lo consiguió. De todos modos, no queriendo desaprovechar el viento fresco que soplaba en la jerarquía, decidió publicar otro comentario, esta vez sobre el libro de los Jueces. Y aunque no le fue fácil conseguir la autorización, después de muchos retrasos y postergaciones la obtuvo por fin en 1903.

Es que el prestigio del P. Lagrange iba en constante aumento. Y el mismo Papa lo tenía en muy alta estima. A tal punto que ese mismo año lo llamó para comunicarle que había decidido crear en Roma un Instituto de Estudios Bíblicos en el que él tendría un lugar importante. Y le expresó también la decisión de convertir su tan querida *Revista Bíblica* nada menos que en el órgano oficial de la Comisión Bíblica. El P. Lagrange no podía creerlo. Por fin había triunfado la línea bíblica renovada. Pero nada de esto se concretará jamás. Pocos meses después, en julio de 1903, se produjo la muerte de León XIII; y en agosto fue nombrado papa Pío X, bajo cuyo pontificado le esperaba al P. Lagrange un largo calvario.

5. *La noche oscura*

Apenas muerto León XIII, se desató una violenta campaña contra el P. Lagrange. En 1904 el jesuita Delattre publicó un libro contra el método histórico-crítico. El general de la Compañía de Jesús escribió a todos sus provinciales previniéndolos contra «un proceder subversivo que llaman método histórico». Los profesores que se habían mostrado simpatizantes con las nuevas ideas fueron retirados y reemplazados.

Frente a esta virulenta andanada, el P. Lagrange intentó defenderse escribiendo un pequeño volumen titulado «Aclaración sobre el método histórico a propósito del libro del P. Delattre», pero sus superiores no permitieron su publicación. Solicitó entonces de nuevo autorización para publicar su «Génesis», pensando que con él podría aportar argumentos sólidos para la discusión, pero a pesar de que los consultores lo encontraron irreprochable desde el punto de vista teológico, la respuesta oficial se mantuvo la misma: no es oportuno. Y como si esto fuera poco, al dominico le aguardaba aún el golpe más cruel de todos: la Comisión Bíblica se pronunció en 1906 a favor de la autenticidad mosaica del Pentateuco, contra la cual él tanto había publicado. Aquí es donde puede admirarse al P. Lagrange en toda su grandeza. Lejos de rebelarse o de resentirse, hizo un acto de total sumisión al Papa y le escribió: «Si Su Santidad cree conveniente que yo deje de ocuparme de los

estudios bíblicos, los abandonaré sin titubear. Sólo le suplico que se digne creer en la buena intención que me ha motivado hasta hoy». Pero sólo obtuvo el silencio por respuesta.

A comienzos de 1907 la situación se agravó: el P. Lagrange recibió una prohibición del propio Papa de publicar cualquier comentario al Antiguo Testamento, sea en forma de libro, o de artículo, o de cualquier otra manera. Mientras tanto el jesuita Delattre había publicado un nuevo ataque contra el P. Lagrange, al que sus superiores tampoco le permitieron contestar. Él, siempre manso, escribía: «Me duele nuestra inferioridad en los estudios críticos. Hay libertad para atacarme, y no para defenderme. Pero sé muy bien que no se remedia nada en la Iglesia fuera de la obediencia».

Ese año fue infausto para cualquier intento de novedad en los estudios bíblicos, pues la Iglesia extremó la lucha contra el llamado «modernismo», acusándolo de sacrificar la fe a la cultura moderna en un vano intento por conciliarlas. El Santo Oficio excomulgaba a los que mostraban ideas distintas, el *Index* de libros prohibidos impedía toda lectura de obras nuevas o con otras ideas, la Comisión Bíblica frenaba los estudios con sus declaraciones, y la Comisión Consistorial, que controlaba en aquel entonces la enseñanza en los seminarios, excluía a los profesores de tendencia progresista. El papa Pío X, por su parte, dio a conocer el decreto *Lamentabilis* y la encíclica *Pascendi,* ambas para refutar los errores de los modernistas. Y como corolario, en 1909 fue creado el Instituto Bíblico Pontificio de Roma, presidido por un jesuita (el P. Fonck), con el fin de controlar de cerca a la Escuela Bíblica de Jerusalén.

Con el ánimo fogueado por tanta lucha, el P. Lagrange decidió abandonar sus estudios sobre el Antiguo Testamento, como le había ordenado, y trabajar en un comentario al Evangelio de Marcos. Dos años más tarde estaba listo, y envió al superior de la Orden el manuscrito de su obra con la intención de que esta vez sí se lo dejaran publicar. Pero lejos de recibir aliento alguno, los comentarios de Roma fueron bastante reticentes. No obstante, el libro fue publicado en París en 1911. Y como era de esperar, pronto se levantaron contra él las mismas críticas que despertaban todas sus obras. Particularmente la Comisión Bíblica le cuestionaba su afirmación de que el Evangelio de Marcos sirvió de fuente para los evangelios de Mateo y Lucas, lo cual ponía la redacción de éstos en una fecha posterior a la entonces aceptada. Además, al no considerar a Marcos como simple relator sino como verdadero autor, comprometía el valor histórico del relato evangélico.

Por una causa o por otra, todas las obras del P. Lagrange merecían la reprobación de Roma. Pero la noche oscura no había caído aún. Ésta llegó en junio de 1912 cuando recibió un decreto de la Comisión Consistorial en el que el Papa ordenaba que todos sus libros fueran retirados de la formación de los futuros sacerdotes. Aunque no se trataba de una condena sino de una medida provisional, hasta tanto se analizaran sus obras con mayor profundidad, fue un fortísimo golpe para el P. Lagrange. Entonces, con la imperturbable serenidad de siempre, le envió una carta al Sumo Pontífice para expresarle su dolor por haberlo entristecido, y su total obediencia: «Siempre me someteré de mente y de corazón, sin reservas, a las órdenes del Vicario de Cristo. Permanezco arrodillado ante Su Santidad para implorar su bendición».

Luego le envió una carta al Superior de la Orden, comunicándole que renunciaba a seguir dictando su curso de Sagradas Escrituras, a continuar trabajando en un comentario al evangelio de Lucas que había comenzado, y a escribir sobre cualquier tema bíblico. Incluso ofrecía alejarse de su querida Jerusalén durante un año, y a transformar la *Revista Bíblica* en una publicación de estudios palestinenses y orientales.

El Papa quedó impresionado de la actitud que el P. Lagrange demostraba en ambas cartas. No obstante se limitó a manifestar: «Lo felicito por su entera sumisión». Y aceptó sus propuestas. La noche había caído sobre el P. Lagrange. De sus más íntimos pensamientos, de su dolor, en los dramáticos momentos vividos, nada sabemos, salvo un comentario hecho a un amigo, en el que por primera vez se lo oyó quejar: «Soy un barco a la deriva. Si hasta hoy serví a la Iglesia con la acción, ha llegado el momento de servirla con la inacción. Soy un hombre terminado».

6. *La reivindicación*

Fiel a su palabra, el P. Lagrange regresó calladamente a París, y allí se exilió. Él mismo se impuso un duro silencio, sólo interrumpido para predicar en público durante el Adviento. Tal era el temple de este hombre que dedicó su primer sermón a la fidelidad al Magisterio de la Iglesia: «Nuestro deber es amar al Papa. Él debe moderar nuestros esfuerzos, él debe ordenarnos no avanzar allí donde nuestra generosidad nos impulsa. Ésa es nuestra prueba, y la aceptaremos sólo si amamos bien al Papa». Era la misma consigna que había dejado a sus discípulos en Jerusalén antes de partir.

Durante todo este tiempo la actitud del P. Lagrange resultó admirable, ya que nadie recordó jamás una sola palabra en privado de amargura o de reproche hacia el Papa. Sorpresivamente, en mayo de 1913 (casi un año después de la condena), el P. Lagrange recibió una comunicación del Superior de la Orden indicándole que debía presentarse inmediatamente en Roma. Temió lo peor: que se le notificara una condena doctrinal con la que tantas veces se le había amenazado, y a la que, por supuesto, iba dispuesto a someterse. Su temor fue mayor cuando, al llegar a Roma, el Superior le dijo simplemente que dos días después iba a ser recibido personalmente por el Papa. Pero grande fue su asombro al ver que Pío X lo recibía con gran benevolencia, lo felicitaba por su leal y pronta sumisión, y le anunciaba que podía regresar a Jerusalén para retomar sus clases y la dirección de la Escuela. Sin haberlo esperado, el tiempo de prueba y del exilio (casi un año) había terminado. O al menos así parecía.

Inmediatamente regresó a Jerusalén, y en julio de 1913 se encontraba nuevamente en su ciudad amada con una infinidad de proyectos, como cuando hacía más de veinte años llegaba por primera vez. Mientras tanto, en Francia la prensa publicaba la noticia: «Las desgracias del P. Lagrange terminaron. El sabio exegeta está en Jerusalén, a donde retornó con la enseñanza y los trabajos que le han valido en el mundo de la ciencia una merecida autoridad». Pero una nueva calamidad se cernía sobre Europa y Oriente Medio: los negros nubarrones de la guerra. Y el conflicto estalló finalmente en agosto de 1914. El P. Lagrange, por ser francés, se encontró de pronto en territorio enemigo, puesto que Palestina formaba parte del Imperio Otomano y éste luchaba del lado de Alemania en contra de Francia. Los turcos lo arrestaron junto a otros sacerdotes franceses y los llevaron a Damasco para internarlos. Pero la rápida intervención del Papa logró que finalmente fueran liberados y enviados a Roma. Así, la Escuela Bíblica debió cerrar sus puertas por cuatro años, hasta después de finalizada la guerra. Mientras tanto en Roma la situación del P. Lagrange no era demasiado favorable. Había muerto el papa Pío X cuando por fin éste lo había rehabilitado, y había sido nombrado un nuevo pontífice: Benedicto XV.

En 1920 el nuevo Papa dio a conocer la encíclica *Spiritus Paraclitus*, que si bien estimulaba los estudios bíblicos, no lo hacía en la dirección seguida por Lagrange. Por otra parte, era partidario de fundar en Jerusalén una sede del Instituto Bíblico de Roma, con el que los jesuitas pensaban reemplazar a la Escuela Bíblica, cuyo futuro se tornaba dudoso. Sin amedrentarse, el P. Lagrange reabrió su Escuela Bíblica de Jerusalén y se abocó a su infatigable trabajo. Así, en 1921 estaba terminado su comentario al evangelio de Lucas. Volvió a intentar la autorización para su ya inveterado «Génesis», pero no la logró. Cuando poco después volvió a quedar Roma sin Papa y resultó elegido Pío XI, el P. Lagrange se llenó de nuevas esperanzas, ya que este pontífice era un reconocido intelectual y un antiguo abonado a la *Revista Bíblica*. Pero una vez en el trono de Pedro el Santo Padre se limitó a bendecir al P. Lagrange y a decirle que necesitaba tiempo para examinar a fondo las cosas. El dominico pensó que sólo se trataba de tener paciencia y esperar.

7. *El tiempo final. Victoria póstuma*

En 1923 el P. Lagrange dio a conocer su comentario al evangelio de Lucas, y dos años más tarde el de Juan. Cumplidos ya los setenta años, había publicado, además de centenares de artículos, sus cuatro monumentales comentarios a los evangelios y el «Método histórico». Pero su «Génesis», a más de un cuarto de siglo de compues-

to, no había recibido aún la autorización para ser publicado. En 1926 apareció su «Sinopsis griega» y en 1927 «El Evangelio de Jesucristo», una vida de Jesús sin pretensión erudita que escribió como una saludable preparación para la muerte. El libro tuvo un inesperado y súbito éxito, y mereció la bendición de Roma. Pero, como había sucedido casi invariablemente en su vida, se desaconsejó su lectura en los seminarios con el argumento de que los seminaristas necesitaban más piedad que ciencia.

No obstante todas estas dificultades el P. Lagrange continuaba publicando. En 1933, salió de la imprenta una «Historia del canon» y en 1935, su «Crítica textual». Entonces, ya con ochenta años sobre sus espaldas y con cuatro décadas y media de trabajo en Jerusalén, sintió que sus fuerzas declinaban y que no podía continuar con su labor, por lo que solicitó su retiro. Una vez más, silenciosamente y con profundo dolor, se despidió de sus discípulos y de su amada Escuela y en 1935 regresó a Francia.

Allí retomó su labor intelectual. Pero las autoridades romanas, apegadas todavía a una exégesis simplista, seguían bloqueando su labor, y a sus ochenta y un años aún no le habían dado autorización para publicar el «Génesis», escrito hacía casi cuatro décadas. No obstante ello, consideró que era necesario hacer una revisión de este libro, nunca publicado aún, y actualizarlo con los descubrimientos científicos de los últimos años. Así, a pesar de su edad, emprendió el proyecto con admirable entusiasmo.

Mientras trabajaba en esta empresa, intentó publicar en la *Revista Bíblica* un artículo escrito en 1907 sobre los Patriarcas, pero los censores romanos se opusieron por razones de oportunidad. Entonces preparó un artículo sobre la evolución religiosa de Israel. Y una vez más, por orden de Roma, debió ser retirado.

Continuó trabajando sobre el Génesis y dando conferencias, hasta que sus fuerzas lo abandonaron definitivamente. El 8 de abril de 1938 sufrió una crisis como consecuencia de una congestión pulmonar. El médico nada pudo hacer. Mientras recibía la extremaunción el P. Lagrange exclamó: «Me abandono a Dios». Y luego murmuró quedamente: «Jerusalén, Jerusalén». Su vida se apagó suavemente el 10 de abril. Sus restos fueron enterrados en el Convento de Saint Maximin, donde permanecieron hasta 1967, año en el que fueron trasladados a su amada Jerusalén e inhumados en el corazón de su Escuela, la basílica de San Esteban. Hasta sus últimos días, el P. Lagrange soportó la humillación de que sus artículos fueran censurados, que sus libros fueran prohibidos, que sus ideas fueran combatidas sin fundamento. Pero el triunfo sobrevendrá después de su muerte. A partir de 1939, cuando fue elegido papa Pío XII, pudo vislumbrarse un nuevo amanecer para la exégesis crítica. Los primeros signos se manifestaron en la nueva actitud de la Comisión Bíblica (cuyo presidente y secretario eran dos antiguos discípulos del P. Lagrange), que en 1941 condenó la excesiva desconfianza conservadora hacia la moderna investigación bíblica, y apoyó decididamente la exégesis crítica. Pero fue la publicación de la *Divino afflante Spiritu,* de Pío XII en 1943, la que puso fin a las controversias.

Esta encíclica, verdadera carta magna del progreso bíblico, no sólo anunciaba que ya habían sido superados los tiempos del temor, sino que alentaba a los exégetas a utilizar todas las herramientas de la ciencia moderna para realizar su trabajo. Pero la más importante contribución del documento es haber aceptado que en la Biblia se dan diferentes géneros literarios, lo que permitía interpretar adecuadamente los problemas históricos que plantean las Escrituras. De este modo, de muchos de los libros que antes se pensaban históricos en sentido estricto, se podía decir o que no lo eran en absoluto o que lo eran sólo en un sentido amplio y no técnico. Quedaba así oficialmente reconocido el esbozo que sobre los géneros literarios había hecho por el P. Lagrange hacía cuatro décadas. El cardenal arzobispo de Tolosa celebró la aparición de la *Divino afflante Spiritu* diciendo: «La carta del Soberano Pontífice está hecha para acallar a estos ignorantes que son los fundamentalistas». Estas orientaciones se vieron reforzadas por otras declaraciones de la Comisión Bíblica, como cuando en 1948 respondió al cardenal Suhard afirmando que los primeros 11 capítulos del Génesis no contienen historia en sentido moderno. Finalmente la constitución *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, promul-

gada en 1965, afianzará definitivamente esta línea de pensamiento, al afirmar que lo que la Escritura enseña «firmemente, con fidelidad y sin error, es la verdad que Dios quiso que se consignara en las sagradas letras para nuestra salvación». Y agrega: «Habiendo hablado Dios en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana, para que el intérprete comprenda lo que Él quiso comunicarnos, debe investigar qué pretendieron expresar realmente los hagiógrafos... Para descubrir la intención de hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a los géneros literarios... pues la verdad se propone y expresa ya de una manera, ya de otra en los textos de los diversos géneros literarios».

Así, el Concilio ponía término a cien años de controversias en lo que a crítica histórica se refiere y consagraba las enseñanzas del P. Lagrange. Por último, el documento de la Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* de 1993 sostiene que «el método histórico-crítico es el método indispensable para el estudio científico del sentido de los textos antiguos», a la vez que rechaza la lectura fundamentalista de la Biblia al considerarla como «una forma de suicidio del pensamiento». Como dijo el cardenal Saliège con motivo de la publicación de la *Divino afflante Spiritu*: «En las moradas eternas, seguramente el P. Lagrange habrá cantado: ¡Amén, amén, aleluya, aleluya!».

BIBL. *La méthode historique* (1904), *L'Évangile selon St. Marc* (1911), *L'Épître aux Romains* (1916), *L'Épître aux Galates* (1918), *L'Évangile selon St. Luc* (1921), *L'Évangile selon St. Matthieu* (1923), *L'Évangile selon St. Jean* (1925), *L'Évangile de Jésus-Christ* (1928), *Le Judaïsme palestinienne avant Jésus-Christ* (1931), *Le Canon du Nouveau Testament* (1933), *Critique textuelle du Nouveau Testament* (1935), *Les Mystères: 1'orphisme* (1937), *Introduction à l'étude du Nouveau Testament* I-III (1933-1937). Presentación de su vida y obra en B. Montagnes, *M. J. Lagrange. Una biografía crítica* (Salamanca 2010).

Ariel Álvarez Valdés

LAHOZ, Bienvenido (1887-1970)

Religioso y teólogo católico español, de la Orden de la Merced. El año 1941, las autoridades de la Iglesia española le prohibieron enseñar y publicar porque sus ideas sobre Dios y sobre el hombre parecían contrarias a la tradición escolástica dominante. Fue desde entonces (ya desde el año 1939) capellán de la Cárcel Modelo de Barcelona, expresando su pensamiento cristiano en el compromiso a favor de los encarcelados, en un tiempo de represión y violencia.

1. *La verdad interior*

Se opuso al objetivismo dogmático de la teología oficial de mediados del siglo XX, pues vio que la filosofía escolástica no respondía a los problemas fundamentales que planteaba la realidad. Quisieron imponerle un sistema dogmático y no lo pudo aceptar, por coherencia personal y libertad cristiana, pues pensaba que la verdad no se impone, sino que se descubre por dentro, en la experiencia personal. Lahoz pensó que Dios se revela a través de una búsqueda de verdad e iluminación interior, frente a un objetivismo dogmático. Supo que el Dios oficial de la filosofía y teología que entonces se enseñaba iba en contra de la libertad (y de la racionalidad moderna). Así vivió durante años en una gran crisis interna. Un día, estando en oración, oyó una voz que le decía: «Busca dentro, yo soy tu verdad». De esa forma descubrió que la verdad se identificaba con su propio pensamiento interior, recreando el argumento ontológico de san ↗ Anselmo: Dios es la misma verdad del pensamiento, es la garantía del valor de nuestra libertad, es el impulso de nuestra acción al servicio de los demás.

2. *El Dios trinitario*

Lahoz descubrió que la verdad interior (el Dios del propio pensamiento) no es una idea solipsista (yo sólo, en Dios), ni es una razón de tipo cartesiano que únicamente se busca a sí misma. El Dios de su verdad era un Dios trinitario, abierto al amor y al servicio a los más necesitados (los encarcelados), en la línea de Jesús. Formuló de era manera una visión trinitaria del misterio, que se vincula al carácter dialogal del pensamiento humano. Así argumentaba: «Cuando penetro en mi interior y descubro mi "pensamiento", no descubro sólo una "idea mayor de la cual no puede pensarse ninguna" (como decía Anselmo), sino que me descubro como un "yo dialogante", un yo que soy desde un tú, ante un él, en un nosotros». El hombre no es un individuo aislado, sino un diálogo social, una comunidad de per-

sonas que se cruzan y fecundan, de manera que en cada uno habita, en forma nueva y única, el diálogo del conjunto de la humanidad. Cada ser humano es un yo-tú-él/nosotros, un diálogo interior y social, fundado en el Dios Trinitario, que se revela en Jesús.

3. *Diálogo religioso y social. Unas perspectivas*

La verdad de Dios (que es mi propia verdad personal y social) se expresa, según eso, en el diálogo interior (de cada uno en sí mismo) y en el diálogo exterior (de todos los hombres y mujeres entre sí). Las personas forman parte de un entramado de diálogo social, de manera que yo sólo puedo pensar (es decir, pensarme, ser transparente a mí mismo) en la medida en que soy transparente a los demás. Eso significa que la única verdad es la comunicación, un diálogo en el que deben vincularse todos. Para eso, Lahoz fue a la cárcel, para ofrecer allí la experiencia de un diálogo en Dios (de la humanidad) en que pudieran caber los expulsados sociales. El año 1941, los responsables de la Iglesia española prohibieron enseñar al P. Lahoz. Pero su ejemplo teológico sigue vivo y siguen vivos los trabajos que escribió y que sólo pudo publicar de un modo privado.

BIBL. *Hacia un nuevo orden racional* (Ad usum privatum, Madrid 1951); *El destino humano en el realismo introspectivo* (Poyo-Madrid 1963).

LAÍN ENTRALGO, Pedro (1908-2001)

Médico, escritor y filósofo católico español. Durante la guerra civil del 1936-1939 apoyó a los sublevados y se afilió a la Falange, pero después abandonó la política directa y se dedicó a la docencia de la Historia de la Medicina, desde un fondo de humanismo cristiano, optando por el diálogo, la libertad y la democracia. Destacó por la claridad literaria de su pensamiento y formó parte de la Real Academia Española de la Lengua, de la que fue director entre 1982 y 1987. Ha sido antropólogo y filósofo, de raíces cristianas, y se ha especializado en el estudio del carácter humanista de la medicina, entendida como medio de sanación integral del ser humano, como muestran algunas de sus obras más significativas, como *Medicina e Historia,* 1941; *Estudios y apuntes sobre Ramón y Cajal*, 1945; *Historia de la Medicina Moderna y Contemporánea*, 1954; *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, 1958; *La relación médico-enfermo, historia y teoría*, 1964, etc.

Le han interesado de un modo especial los problemas antropológicos y religiosos, como indican sus obras más significativas, escritas en diálogo personal y cultural con X. ↗ Zubiri: *La espera y la esperanza* (Madrid 1957); *Teoría y realidad del otro* (Madrid 1961). Los temas de estas obras son complementarios. 1) La primera ofrece un análisis de los diversos planos de la esperanza humana, desde una vertiente antropológica, filosófica y religiosa, mostrando que la vida del hombre se encuentra definida por un tipo de apertura trascendente. 2) La segunda *(Teoría y Realidad del otro)* analiza los diversos planos en los que se sitúan las relaciones humanas, entendidas como expresión de una apertura personal de cada uno a los demás, que nos hacen romper nuestro propio círculo, situándonos ante la trascendencia. En ambos casos, en la apertura a la esperanza y a la realidad del otro, Laín Entralgo ha desarrollado un pensamiento que es radicalmente cristiano.

LAMENNAIS, Hugues Félicité (1782-1854)

Teólogo y político francés, de origen católico, separado después de la Iglesia. Ordenado sacerdote (1816), comenzó a publicar una obra en varios volúmenes, titulada *Essai sur l'indifférence en matière de religion* I-IV (París 1817-1825), que tuvo un gran influjo en los círculos católicos de Francia. Publicó después otras obras sobre temas como *La educación del pueblo* (1818), *La educación considerada en sus relaciones con la libertad* (1818), *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil* (1825-1826) y numerosas colaboraciones en el periódico *L'Avenir,* que él mismo fundó en colaboración con ↗ Lacordaire y otros. Edición completa de sus obras en francés en: *Œuvres complètes de Lamennais* I-X (París 1836-1837). Quería fundamentar la religión en el consenso universal de los creyentes, más que en una demostración racional de los preámbulos de la fe (al estilo escolástico). Pero el papa Gregorio XVI condenó su «catolicismo

liberal» (*Mirari vos*, 1832) y su principio filosófico del «sentido común» o «consenso universal» (*Singulari nos*, 1834), por lo que se separó de la Iglesia jerárquica. A partir de entonces desarrolló una actividad cambiante, de tipo más social y político, al servicio de la libertad y del desarrollo moral de la humanidad, en una línea cercana al panteísmo, pero ya en oposición a la Iglesia católica romana. Las palabras básicas con las que Gregorio XVI condenó sus ideas y su forma de entender el cristianismo son las siguientes:

> «Tocamos ahora otra causa ubérrima de males, por los que deploramos la presente aflicción de la Iglesia, a saber: el indiferentismo, es decir, aquella perversa opinión que, por engaño de hombres malvados, se ha propagado por todas partes, de que la eterna salvación del alma puede conseguirse con cualquier profesión de fe, con tal que las costumbres se ajusten a la norma de lo recto y de lo honesto... Y de esta de todo punto pestífera fuente del indiferentismo, mana aquella sentencia absurda y errónea, o más bien, aquel delirio de que la libertad de conciencia ha de ser afirmada y reivindicada para cada uno. A este pestilentísimo error le prepara el camino aquella plena e ilimitada libertad de opinión, que para ruina de lo sagrado y de lo civil está ampliamente invadiendo, afirmando a cada paso algunos con sumo descaro que de ella dimana algún provecho a la religión... Tampoco pudiéramos augurar más fausto suceso tanto para la religión como para la autoridad civil de los deseos de aquellos que quieren a todo trance la separación de la Iglesia y del Estado y que se rompa la mutua concordia del poder y el sacerdocio. Consta, en efecto, que es sobremanera temida por los amadores de la más descarada libertad aquella concordia que siempre fue fausta y saludable a lo sagrado y a lo civil...» (*Mirari vos* 1832, DH 2730-2731).

La Iglesia posterior ha aceptado varias de las doctrinas aquí condenadas, en contra de Lamennais. Su hermano Jean-Marie Lamennaïs (1780-1860), con quien colaboró al principio de su vida, de manera que escribieron juntos un libro sobre la religión en Francia (*Réflexions sur l'état de l'Église en France pendant le 18e siècle et sur la situation présente*, París 1808), permaneció en la Iglesia católica y fundó el año 1819 la congregación de los *Frères de l'instruction chrétienne* (Hermanos de la Instrucción cristiana o Menesianos), que siguen realizando una intensa labor educativa en la Iglesia católica.

BIBL. Cf. también *Paroles d'un Croyant* (París 1834); *Le Livre du Peuple* (París 1837); *De l'esclavage moderne* (París 1839); *Les Evangiles. Traduction, notes et réflexions* (París 1846).

LAMPE, G. W. H. (1912-1980)

Teólogo anglicano, profesor de la Universidad de Birmingham (1953-1959) y Cambridge de 1959 a 1979. Ha sido un investigador de la Biblia y de la teología patrística, como muestra su obra *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1969). Ha dirigido *The Cambridge History of the Bible* I-III (Cambridge 1975). Su obra teológica más significativa es *The Seal of the Spirit: A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers* (Londres 1967). A su juicio, en el cristianismo han existido dos formas de expresar lo divino. 1) Hay una línea de encarnación, que se funda en el Hijo de Dios o Logos preexistente, que se encarna para realizarse como hombre en Jesucristo. Esta línea, que aparece ya en algunos textos del Nuevo Testamento, ha sido dominante a partir de la teología de los Padres Alejandrinos y de los concilios ecuménicos (Nicea, Calcedonia), pero corre el riesgo de devaluar la humanidad concreta de Jesús, partiendo de una preexistencia mítica del Hijo de Dios, luego encarnado. 2) Hay una línea pneumatológica, que se funda en el Espíritu de Dios que inhabita en Cristo, haciéndole Hijo de Dios. Conforme a esta visión, que destaca la presencia de Dios en Jesús y en su humanidad, más que una trinidad original (Padre, Hijo y Espíritu) habría una dualidad: lo divino se expresa como revelación y presencia de Dios en Cristo (unidos por un mismo Espíritu). Dios y Cristo constituyen según eso los puntos de referencia esenciales del cristianismo; su mutua relación forma el centro del misterio.

BIBL. Para situar y valorar la obra de Lampe, véase el libro de homenaje que le ha dedicado C. F. D. Moule (ed.), *G. W. H. Lampe: Christian, scholar, churchman: a memoir by friends* (Santa Clara CA 1982).

LANZA DEL VASTO, Giuseppe (1901-1981)

Filósofo, poeta y pacifista, nacido en Italia de familia aristocrática. Inspirado en M. Gandhi fundó un movimiento de diálogo interreligioso, de renovación espiritual, de activismo ecológico y no violencia, llamada «Comunidad del Arca». Escribió un libro titulado *Peregrinación a las fuentes*, donde expuso las bases de su movimiento. La Comunidad del Arca se estableció en Francia, cerca de Aviñón, para extenderse en diversos lugares, entre ellos en España, donde Lanza del Vasto falleció. Los miembros de su grupo forman comunidades autogestionarias, que comparten los bienes y producen lo que necesitan, al modo tradicional, a través de trabajos de campo y de artesanía. Rechazan los medios vinculados a la cultura del consumo, son vegetarianos, condenan todo tipo de violencia y buscan el contacto directo entre las personas, por encima de la diversidad de religión o raza. Son de fondo cristiano, pero buscan una cultura universal de diálogo y de comunicación directa entre todos los hombres y mujeres. Ellos rechazan no sólo la cultura de consumo, sino el mismo tipo de progreso racional vinculado al dominio sobre el mundo.

BIBL. *Peregrinación a las fuentes* (Barcelona 1996); *El Arca tenía por vela una viña* (Salamanca 1982).

LAREDO, Bernardino de (1482-1540)

Místico católico español, de la Orden de San Francisco. Fue médico antes que teólogo y escribió dos tratados de medicina, con título latino, pero texto castellano: *Metaphora medicinae* (Sevilla 1522) y *Modus faciendi cum ordine medicandi* (Sevilla 1527). Su obra espiritual más importante es la *Subida al monte Sión* (Sevilla 1535; edición moderna en BAC, Madrid 1977), uno de los libros que más han influido en la formulación de la experiencia mística. Esta obra se sitúa en la línea del *Tercer abecedario* de F. de ↗ Osuna y expone, como en una escala, los diversos momentos que deben recorrerse para llegar a la contemplación perfecta: la meditación, que se realiza con la razón discursiva; la contemplación viva, que es obra de la pura inteligencia (mirada quieta del entendimiento); y la contemplación perfecta, que encierra varios grados; el más alto requiere una gracia especial de Dios por ser de carácter infuso, tiene por objeto la pura divinidad y consiste en una unión de la voluntad con Dios en amor, sin mezcla de conocimiento intelectual precedente o concomitante. El método para llegar a esta contemplación es el de la unión afectiva con el Dios de Cristo, aunque presupone el paso por la vía purgativa e iluminativa, con una perfecta pureza de conciencia.

B. de Laredo se apoya de un modo especial en el método de ↗ Ricardo de San Víctor, poniendo de relieve la forma en que el alma se ensancha al conocer, al desear y al amar a Dios, en una línea de recogimiento unitivo. «Los ojos de nuestra ánima son la voluntad y el entendimiento. Con el entendimiento mira el ánima como por espejo y ve en las criaturas al Criador de todas ellas. Este ojo ha de estar cerrado en aquesta especulación... El segundo ojo con el cual el ánima mira a Dios, sin ver cosa alguna criada, es la fuerza noble del ánima, conviene a saber, la voluntad. Y este ojo nunca mira atentamente a su amado sin penetrar el corazón con el rayo del amor que sale del resplandor interior..., que es la afectiva o talante de lo más alto y principal del ánima...». Laredo matiza más que Osuna algunos aspectos del ejercicio de la oración quieta, tales como la relación de los perfectos con los misterios de Cristo; con los cuatro grados del amor: operativo, desnudo de todo interés, esencial y unitivo; con la oración vocal y obras del entendimiento; con las industrias para incitar nuestra afectiva; con la lectura de la Sagrada Escritura y los libros de piedad; con el entrarse al alma en sí misma y subir sobre sí; con el arrobamiento... En esa línea describe el proceso hacia la contemplación quieta desde las cuatro edades de la vida espiritual (infancia, puericia, juventud y perfección plena) y desde los cuatro grados del proceso de interiorización (que son llegarse el alma a sí, entrarse en sí, subir sobre sí, salir fuera de sí misma y muy dentro en el amor). También distingue cuatro modos de meditación: por las criaturas conocer al Creador, por el Creador a sus creaturas, por la inteligencia pura (es decir, por la pura voluntad, sobre el entendimiento) y por la quieta contemplación por sola vía

afectiva, sin medio de entendimiento ni pensamiento, en amor puro.

BIBL. Sobre su vida y obra, cf. Fidel de Ros, *Un inspirateur de S. Thérèse: Le Fr. Bernardin de Laredo* (París 1948); Melquíades Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, II (Madrid 1977); E. Pacho, *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española* (Burgos 2008, 485-555).

LARREA, Juan (1895-1980)

Poeta y pensador vasco, uno de los representantes del surrealismo. Al comienzo de la guerra española (1936-1939) se refugió en París, donde promovió una Junta de Cultura Española. Vivió después exilado en México y Argentina, donde fue profesor de la Universidad de Córdoba. Su obra más conocida es la de tipo poético, pero ha publicado también una serie de investigaciones en las que elabora un sistema religioso cristiano de tipo místico con elementos apocalípticos y gnósticos, en libros como *Rendición del espíritu* (1943), *La religión del lenguaje español* (1952), *La espada de la paloma* (1956), *Razón de ser* (1956) o *Teleología de la cultura* (1965). Larrea interpreta la historia como espacio de una gran lucha espiritual entre las fuerzas del bien y del mal. A su juicio, tanto las iglesias establecidas como el sistema económico de la actualidad han traicionado el mensaje cristiano, que debe volver a expresarse como principio de libertad y de conocimiento superior para los pueblos del mundo, a través de una transformación básicamente interior.

LAS CASAS, Bartolomé de (1474-1566)

Teólogo y obispo español, de la Orden de los dominicos. Fue primero conquistador y encomendero (dueño de indios) en América. Pero cambió de parecer y se hizo religioso. Fue nombrado obispo de Chiapas y dedicó su vida a la defensa de la libertad e igualdad de los indios, criticando a los que pensaban que se les podía conquistar y dominar por razones de superioridad cultural y de evangelización. Participó en la controversia de Valladolid (1550), en contra de Ginés de ↗ Sepúlveda. Es uno de los fundadores del derecho internacional, en el que, partiendo de principios filosóficos y religiosos, se considera que los indios eran seres humanos, capacitados para vivir en libertad y nombrar a sus propias autoridades. Su obra más conocida es la «Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias», en la que defiende los derechos humanos de los indios, a quienes se les debería dejar en liberad, para que ellos mismos organicen su propia vida. Era partidario de una evangelización de los indios, pero sin conquista militar ni dominio político.

BIBL. Sus obras (*Historia de la destrucción de las Indias, Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias, Los dieciséis remedios para la reformación de las Indias*...) han sido editadas en *Obras completas* I-II (Madrid 1994) y siguen siendo fuente de inspiración para teólogos y juristas. Entre los estudios dedicados a ellas, cf. G. Gutiérrez, *Dios o el oro de las Indias* (Salamanca 1990).

LASSALLE, Enomiya (1898-1990)

Pensador católico, jesuita, originario de Alemania. Se llamaba Hugo Lassalle pero, como maestro del Zen, recibió el título de Enomiya (Maestro), convirtiéndose en uno de los protagonistas básicos del diálogo cristiano-budista del último siglo. Se trasladó a Japón el año 1929, donde comenzó a realizar una labor misionera de tipo tradicional, muy centrada en labores de promoción y enseñanza. Pero, tras un tiempo, asumió y desarrolló desde el cristianismo la experiencia espiritual del budismo Zen. Su encuentro y colaboración con el Maestro Yamada Koun constituye un acontecimiento importante en la historia moderna del cristianismo, no sólo porque un cristiano y jesuita (Hugo Lassalle) se iniciara como discípulo de un budista, sino por el hecho de que ese Maestro le haya ofrecido y transmitido sus facultades ministeriales. De esa forma, sin dejar de ser misionero cristiano, Hugo Lassalle se convierte en Enomiya, Maestro budista. Desde esa perspectiva, él ha venido a presentarse como un hombre clave en el pensamiento y en la vida cristiana del siglo XX.

E. Lasalle sobrevivió a la bomba atómica de Hiroshima (del 6 de agosto de 1945), y en ese lugar contribuyó después a la construcción del Templo de la Paz. Pero su aportación suprema a la paz cristiana y mundial está en el hecho de que él vino a convertirse en «misionero del Zen» por muchos lugares del mundo (en América y la India, en Europa y en el Sudeste asiático),

convirtiéndose en testigo viviente de una simbiosis de religiones. Quiso seguir siendo cristiano y jesuita, siendo, al mismo tiempo, portador de una «nueva conciencia», conforme a la tradición budista.

BIBL. Para una visión de conjunto de su pensamiento y de su obra, cf. Ursula Baatz, *Hugo M. Enomiya-Lassalle. Una vida entre mundos. Biografía* (Bilbao 2001); *H. M. Enomiya Lassalle, jesuita y maestro zen* (Barcelona 2005).

LAURENTIN, René (n. 1917)

Exegeta, teólogo y publicista católico francés. Ha enseñado Teología en la Universidad Católica de Angers, comenzando por temas de carácter bíblico, para centrarse después en cuestiones de divulgación periodística y de mariología, insistiendo de un modo especial en las apariciones marianas. Sus publicaciones son muy numerosas, de manera que sólo podemos reseñar algunas de ellas, dividiéndolas en tres grupos: exégesis, periodismo cristiano, propaganda mariana.

1. *Obras de exégesis y teología*

Desde un punto de vista teológico, éstas son las más significativas y entre ellas destacamos las más antiguas: *Structure et théologie de Luc* I-II (París 1957); *Jésus et le Temple* (París 1966), que siguen siendo de consulta obligada para los estudiosos de la infancia de Jesús en Lucas. En esa línea se sitúa también un libro posterior: *Les Évangiles de l'enfance* (París 1982). Culminan esta sección dos obras de síntesis exegético-dogmática: *Vie authentique de Jésus-Christ* (París 1996; versión castellana: *Vida auténtica de Jesús,* Bilbao 1998); *L'Esprit Saint. Cet Inconnu, découvrir son expérience et sa personne Source de vie: Les beaux textes* I-II (París 1997-1998).

2. *Obras de tipo periodístico sobre la Iglesia y el Vaticano II*

Laurentin fue uno de los grandes «reporteros» del Vaticano II, cuyas tareas y sesiones presentó con toda precisión, para cambiar después de perspectiva y defender al final, tras el Concilio, una postura de tipo revisionista. Entre ellas, cf. *L'enjeu du Concile, bilan des quatre sessions et bilan général* I-V (París 1963-1966; versión cast. *Balance del Concilio* I-IV, Madrid 1964-1967); *Enjeu et bilan du Synode* I-IV (París 1966-1970); *Réorientation de l'Église après le Synode* (París 1972); *Église qui vient: Au-delà des crises* (París 1989). Estas obras, de fácil lectura, siguen siendo importantes para el conocimiento de la historia de la Iglesia al comienzo de la segunda mitad del siglo XX.

3. *Mariología devocional. Las apariciones*

Además de los trabajos ya citados en el apartado 1, las primeras obras exegéticas de Laurentin trataban de temas vinculados a María, la Madre de Jesús. Entre ellas podemos recordar algunas, de gran hondura y seriedad teológica: *Marie, l'Église et le sacerdoce: I Étude historique – II Étude théologique* (París 1953); *Court traité sur la Vierge Marie* (París 1953); *La question mariale* (París 1963). Pero, en los años posteriores, dejando a un lado el aspecto exegético-teológico de la devoción mariana del catolicismo, Laurentin ha dado cada vez más importancia a las supuestas apariciones de la Madre de Jesús, de una forma que muchos juzgan poco crítica, ajena al sentido profundo del pensamiento cristiano.

BIBL. Entre las obras dedicadas a ese tema, cf. *Multiplication des apparitions de la Vierge aujourd'hui. Est-ce elle?* (París 1996); *Dictionnaire des apparitions de la Vierge Marie* (París 2007); *Lourdes, récit authentique des apparitions* (París 2002); *Message et pédagogie de Marie à Medjugorje. Corpus chronologique des messages* (París 1990); *Miracle à El Paso* (París 1981), *Le secret de La Salette* (París 2002). Cf. *Apariciones actuales de la Virgen María* (Madrid 1989).

LE GUILLOU, Marie-Joseph (1920-1990)

Teólogo católico francés de la Orden de los Dominicos. Experto en teología oriental y en cuestiones ecuménicas. Ha sido el fundador del Institut Supérieur d'Études Œcuméniques del Instituto Católico de París. Ha insistido de un modo especial en la relación entre ecumenismo y misión, elaborando su teología desde una espiritualidad que pueda vincular a los místicos y teólogos de Oriente (↗ Máximo, Simeón el Nuevo teólogo, Palamás, Cabasilas) con los de Occidente (↗ Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Carlos de Foucauld).

BIBL. *Mission et unité* I-II (París 1960); *Le Christ et l'Église. Théologie du Mystère* (París 1963); *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent* (París 1971); *Le Mystère du Père* (París 1973). En castellano: *Misión y unidad* (Barcelona 1963); *Misión y pobreza* (Barcelona 1966); *El misterio del Padre* (Madrid 1998).

LE SAUX, Henri (1910-1973)

Monje católico francés, de la orden Benedictina. Invitado por el P. Jules Monchanin, se traslada a la India, a finales de los años cuarenta del siglo XX, haciéndose discípulo de Ramana Maharsi, maestro espiritual hindú. A partir de entonces, se ocupa de entender y seguir las creencias hindúes, sin renunciar a la fe cristiana. De esa forma, siendo benedictino (religioso católico), se hace monje hindú, con el nombre de Abhishiktananda. Le Saux inicia la creación de los ashrams o monasterios cristianos de tipo hindú, donde medita con un estilo vinculado al yoga y desarrolla un tipo de vida vinculado a las prácticas hindúes, recreando desde ese fondo las tradiciones propias del cristianismo. Algunos de sus libros han sido traducidos al italiano: *Tradizione indu, mistero trinitario* (Bolonia 1989); *Alle sorgenti del Gange. Pellegrinaggio spirituale* (Milán 1994). Visión de conjunto de su proyecto en Bede Griffiths, *Matrimonio entre Oriente y Occidente* (Buenos Aires 2006).

La Congregación para la Doctrina de la Fe, en su documento *Orationis Formas* (del año 1989), puso de relieve algunas dificultades de este proyecto que vincula la oración cristiana con las formas de espiritualidad y oración oriental. La diferencia básica sería ésta: «La meditación cristiana busca captar, en las obras salvíficas de Dios, en Cristo –Verbo Encarnado– y en el don de su Espíritu, la profundidad divina, que allí se revela siempre a través de la dimensión humano-terrena. Por el contrario, en aquellos métodos de meditación, incluso cuando se parte de palabras y hechos de Jesús, se busca prescindir lo más posible de lo que es terreno, sensible y conceptualmente limitado, para subir o sumergirse en la esfera de lo divino, que, en cuanto tal, no es ni terrestre, ni sensible, ni conceptualizable. Esta tendencia, presente ya en la tardía religiosidad griega –sobre todo en el "neoplatonismo"–, se vuelve a encontrar en la base de la inspiración religiosa de muchos pueblos, enseguida que reconocen el carácter precario de sus representaciones de lo divino y de sus tentativas de acercarse a él» (*Orationis Formas* 11).

Según eso, las formas de oración inspiradas en el hinduismo acabarían negando la carne y la historia de Cristo, como pudo hacer el neoplatonismo cristiano antiguo. El tema sigue abierto y se plantea de muy diversas formas, constituyendo uno de los retos fundamentales del pensamiento y de la vida cristiana de la actualidad, que es la vinculación de la «carne» (historia, compromiso social) de Jesús con una experiencia y camino de trascendencia supra-material, más presente en la India.

LEBRETON, Jules (1873-1956)

Historiador y teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús. Estudió en Lyon-Fourvière y en Canterbury y enseñó después en el Institute Catholique de París (1907-1941), donde fue profesor de historia (de los dogmas y de la Iglesia). Se ocupó de fijar los temas centrales de los dogmas en unos momentos en que arreciaba la disputa modernista, pero supo vincular la fidelidad a la Iglesia con una gran libertad científica. Su obra más significativa es la *Histoire du dogma de la Trinité des origines au Concile de Nicée* I-II (París 1910 y 1928). El primer volumen estudia los orígenes y desarrollo del dogma, desde la Biblia y desde Clemente de Roma hasta Ireneo. El segundo se ocupa de las diversas formas del desarrollo teológico de la Trinidad, desde Ireneo hasta el Concilio de Nicea. Es una obra monumental (cada volumen tiene unas setecientas páginas), sólo comparable por su amplitud e importancia con la de De ↗ Régnon. Su mayor aportación está en el estudio del sentido de Dios, del Logos y del Pneuma en el pensamiento griego, para pasar después a las formulaciones del siglo I-II, tanto en su forma palestina como helenista, para pasar después al cristianismo. A juicio de Lebreton, las personificaciones «ternarias» del mundo helenista y judío resultan incapaces de explicar el origen del dogma cristiano, cuya novedad se encuentra en la experiencia de Jesús, ya en su vida, pero sobre todo en la fe de los cristianos. Sólo la experiencia de Jesús ha podido llevar a la personifica-

ción de las «cualidades» o hipóstasis divinas, tal como ha desembocado en las personas del dogma trinitario. Lebreton ha preparado también diversos estudios históricos (reelaborando la obra de Augustin Fliche y Victor Martin, traducida al castellano: *Historia de la Iglesia,* en 30 volúmenes, Valencia 1975ss). Él ha sido además un autor de importantes obras espirituales.

Bibl. Su libro sobre *La vie et l'enseignement de Notre-Signeur* I-II (París 1931) es un clásico en el tema. En castellano, cf. *El nacimiento de la Iglesia* (Valencia 2006, con J. Zeiller) y *Vida y doctrina de Jesucristo Nuestro Señor* (Madrid 1959).

Leclercq, Jacques (1891-1971)

Sacerdote y teólogo católico belga, profesor de la Universidad de Lovaina, donde enseñó diversas materias filosóficas, desde la perspectiva de la moral y de las ciencias sociales. Ha sido uno de los inspiradores de la nueva visión antropológica de la Iglesia católica en el siglo XX. Sus ideas están en el fondo de muchas formulaciones del Vaticano II, en el campo de la experiencia social y afectiva, en línea de maduración humana. Sus obras, en su mayoría traducidas al castellano, se pueden dividir en dos grupos.

a) *Obras académicas*, centradas en temas de sociedad y familia cristiana: *El derecho y la sociedad: sus fundamentos* (Barcelona 1965); *Derechos y deberes del hombre según el derecho natural* (Barcelona 1965); *La familia* (Barcelona 1978); *Filosofía e historia de la civilización* (Madrid 1965); *Las grandes líneas de la filosofía moral* (Madrid 1967); *Introducción a las ciencias sociales* (Madrid 1961); *Matrimonio natural y matrimonio cristiano* (Barcelona 1967); *Problema de la fe en los medios intelectuales del siglo XX* (Bilbao 1964).

b) *Obras de divulgación y de espiritualidad: Creer en Jesucristo* (Bilbao 1969); *Cristianismo auténtico* (San Sebastián 1958); *De la vida serena* (San Sebastián 1965); *De pie bajo el sol: el triunfo de la condición humana* (Madrid 1994); *Siguiendo el año litúrgico* (Madrid 1957); *La vida de Cristo en su Iglesia* (Bilbao 1964). La más conocida de todas es quizá *La alegría de envejecer* (Salamanca 2005). Toda existencia humana es incompleta cuando no culmina en la vejez. Sin embargo, en una sociedad que idolatra al joven y lo juvenil, la vejez se ve con frecuencia como un castigo, como algo negativo de lo que avergonzarse y que ha de ser ocultado. «Saber envejecer» es un elemento clave de la vida humana y cristiana.

Leclercq, Jean (1911-1993)

Historiador y teólogo francés, nacido en Avesnes, al norte de Francia, ingresó en el monasterio de Clairvaux, Luxemburgo (1928), y cursó estudios de Eclesiología e Historia en Roma y París. Impartió cursos de historia y espiritualidad en su monasterio, en Roma (Facultad Teológica de San Anselmo y Universidad Gregoriana) y en diversos centros universitarios y monásticos. Ha sido uno de los mayores conocedores de la literatura monástica de los siglos VIII al XIII. Ha sido, al mismo tiempo, uno de los grandes promotores de la nueva vida monástica, no sólo en Occidente, sino también en diálogo con otras tradiciones monásticas, como la hindú y la budista. De esa manera ha vinculado el mejor conocimiento de la historia con la más honda preocupación por su futuro, dentro de la Iglesia, al servicio de la humanidad.

Bibl. *Le Mariage vu par les moines au XIIe siècle* (París 1983); *Nouveau visage de Bernard de Clairvaux. Approches psycho-historiques* (París 1976); *Chances de la spiritualité occidentale* (París 1966); *Témoins de la spiritualité occidentale* (París 1965); *Aux sources de la spiritualitè occidental* (París 1964); *Regards monastiques sur le Christ au Moyen-Âge* (París 1993); *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen-Âge* (Roma 1961); *Bernardo de Claraval* (Valencia 1990). Las últimas ofrecen la visión más honda de la espiritualidad y del pensamiento monástico, en el pasado y en el presente de la Iglesia. Como un resumen de todas ellas podemos recordar su obra maestra *L'Amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge* (París 1957; versión castellana*: El amor a las letras y el deseo de Dios. Introducción a los autores monásticos de la Edad Media*, Salamanca 2008). Esta última obra, traducida a casi todas las lenguas occidentales, constituye la mejor introducción al pensamiento monástico cristiano; conocer las «letras» significa penetrar en un tipo de pensamiento vinculado a la lectura y meditación, al canto y a la contemplación de los textos bíblicos. J. Leclerq ha recuperado en este libro las claves del pensamiento vivo de Occidente, que ha nacido a la nueva cultura medieval y moderna en la «cuna» de los monasterios.

Lefèvre d'Étaples, Jacques (1450-1537)

Humanista y teólogo católico francés del Renacimiento. Estudió y tradujo textos de los filósofos griegos, comentando de un modo especial los escritos del Nuevo Testamento. Realizó la primera versión moderna del Nuevo Testamento al francés. Fue partidario de la Reforma de la Iglesia, pero no aceptó el protestantismo. Resulta muy significativo su proyecto pedagógico, fundado en la vuelta a los clásicos y la fidelidad a los principios bíblicos del cristianismo. Era partidario del celibato opcional del clero y de la democratización de la Iglesia, en una línea más cercana al protestantismo, pero sin buscar la ruptura de la Iglesia. A pesar de ello, su obra fue rechazada en conjunto por la jerarquía católica, que vio con malos ojos su vuelta a los orígenes cristianos.

Bibl. Entre sus libros, que fueron condenados en su mayoría, e introducidos en el Índice de libros prohibidos, cf. *Commentaires sur saint Paul, avec une nouvelle traduction latine* (París 1512); *Commentaires sur les Évangiles* (Meaux 1525); *Traduction française du Nouveau Testament* (París 1523).

Legido, Marcelino (n. 1935)

Filósofo y teólogo católico español, uno de los grandes testigos del cristianismo hispano en la segunda mitad del siglo XX. Nació en un pueblo de Ávila, estudió Filosofía y fue profesor de la Universidad de Salamanca, entre los años 1960 y 1970. De ese tiempo son sus trabajos sobre Unamuno («Hombre de carne y hueso». Estudio sobre la antropología de D. Miguel de Unamuno, en *Unamuno a los cien años estudio y discursos salmantinos en su centenario*, Salamanca 1967, 29-58) y sus estudios sobre la filosofía griega y Platón, recogidos en un volumen posterior, editado por la Universidad de Salamanca: *Bien, Dios, Hombre: Estudios Sobre el Pensamiento Griego* (2000); cf. *El problema de Dios en Platón. La Teología del Demiurgo* (CSIC, Madrid 1963). Pero el año 1970 abandonó la cátedra de Filosofía y estudió Teología en Alemania, ordenándose sacerdote, para ejercer como «cura rural» en un pueblo de la «raya» entre España y Portugal. Su tesis doctoral en teología se titulaba: *La iglesia del Señor: un estudio de Eclesiología paulina* (Salamanca 1978); sobre ese tema escribió otro libro, titulado: *El evangelio de Pablo: esbozo de la teología paulina* (Salamanca 1977). En ambos libros, especialmente en el primero, ofrece una visión de conjunto de la tradición paulina (fijándose de un modo especial en Efesios), para vincular el misterio de Cristo con su presencia en los pobres. M. Legido ha sido y sigue siendo la voz profética más honda del cristianismo español de los últimos decenios.

Bibl. Ha escrito también otros libros en los que ha desarrollado su experiencia cristiana, desde la perspectiva de los pobres: *Evangelio a los pobres* (Salamanca 1987); *Misericordia entrañable: historia de la salvación anunciada a los pobres* (Salamanca 1987); *Luz de los pueblos* (Salamanca 1993).

Lehman, Karl (n. 1936)

Teólogo alemán, obispo y cardenal de la Iglesia católica. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y fue asistente de ↗ Rahner en la de Múnich. Fue profesor en las universidades de Maguncia y de Friburgo (Alemania), siendo posteriormente elegido obispo de Maguncia y cardenal de la Iglesia. Su pensamiento teológico está fundado en el de Rahner, en línea de diálogo con la cultura y la realidad social, como lo ha mostrado en sus largos años de servicio como presidente de la Conferencia Episcopal de Alemania (1987-2008).

Bibl. *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung* I-II (Maguncia 2003); *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15,3-5* (Friburgo de Brisgovia 1969); *Mit der Kirche leben* (Friburgo de Brisgovia 1977, en colaboración con J. Ratzinger); *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* I-II (Gotinga 1986, en colaboración con W. Pannenberg); *Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Hoeren* (Friburgo de Brisgovia 2000).

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646-1717)

Matemático, filósofo y jurista alemán, de origen protestante. Ha sido uno de los últimos «pensadores universales», autor de una obra ingente y genial, en el campo de la matemática y la metafísica, de la lógica y de la filosofía de la religión, de la física y de la historia. Tuvo una gran importancia en el descubrimiento del cálculo infinitesimal y de las combinaciones lógicas bi-

narias del pensamiento argumentativo. Son muy significativas sus aportaciones en el campo del conocimiento religioso.

1. *Aceptó el método cartesiano* de pensamiento y su argumento ontológico (↗ Anselmo) en el conocimiento de Dios, a quien entendió como principio necesario para fundar la armonía entre los diversos campos de la realidad, interpretada desde una perspectiva «monadológica». Pero añadió que las mónadas de las que está compuesta la realidad se encuentran cerradas entre sí, como formas del ser substanciales, con valor eterno. Las mónadas no pueden descomponerse, son individuales, de manera que cada una está sujeta a sus propias leyes. Sin embargo, todas ellas, entendidas como centros de fuerza (en la línea de Espinosa), se vinculan formando una gran armonía preestablecida, que sólo se puede fundar en Dios.

2. Eso significa que *Dios es de algún modo la armonía de todas las mónadas*, la unidad superior de un universo en el que se incluyen almas y materia, en un todo armónico. Se ha criticado a Leibniz diciendo que su Dios de la gran armonía puede acabar concibiéndose como única realidad-real (las mónadas no tendrían independencia, serían sólo una función del gran todo divino). Pero también se le ha criticado desde la perspectiva opuesta, diciendo que las mónadas no necesitan un tipo de armonía externa, de carácter superior, por lo que Dios no haría falta.

3. El tema de la teodicea. Quizá la aportación mayor de Leibniz en el campo de la filosofía y teología ha sido su visión de una «armonía positiva» de la realidad, expresada en Dios. Respondiendo a las críticas contra la bondad divina que se estaban elevando en su tiempo (con ocasión de terremotos y de la muerte sin razón de millones de personas), Leibniz responde que este mundo en que vivimos (que formamos) es el mejor de los posibles. A su juicio, la perfección de este mundo real es notable, frente a todas las imperfecciones que indudablemente ofrece, por su carácter finito. Todas las «armonías» posibles son imperfectas, pero la de este mundo es la menos imperfecta posible.

4. *Ecumenismo*. Leibniz ha sido uno de los primeros grandes pensadores de la modernidad que ha puesto de relieve la necesidad de un diálogo de religiones, no sólo entre católicos y protestantes, sino también entre cristianos y judíos (e incluso musulmanes). Su ecumenismo tenía intenciones políticas y culturales, pero también religiosas. En un nivel intracristiano, *Leibniz busca el surgimiento de una Iglesia Universal*, en la que se vincula lo político y lo religioso, desde una perspectiva de reconocimiento de Dios, siguiendo las aportaciones de ↗ Llull y de Cusa. Pero, al mismo tiempo, desde la perspectiva de su conocimiento de la historia y política de China, Leibniz buscó también el surgimiento de una religión para todo el mundo, dentro de la posible diversidad de ritos, una religión donde se pongan de relieve los valores universales de lo sagrado, que se manifiesta de un modo especial en las tres religiones del libro (judaísmo, cristianismo, islam) y de un modo especial en el cristianismo. En esa línea, Leibniz cree que la revelación cristiana (sin negarse ni perder su identidad) puede actuar como espacio de unidad para el conjunto de las religiones, en la línea de comunión universal.

BIBL. *Compendio de la controversia de la teodicea* (Madrid 2001); *Discurso de metafísica* (Madrid 2002) *Monadología; Discurso de metafísica; La profesión de fe del filósofo* (Barcelona 2002); *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano* I-III (Madrid 1970-1971). Cf. A. Pérez de Laborda, *Leibniz y Newton*. I: *La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal*. II: *Física, filosofía y teodicea* (Salamanca 1977 y 1980).

LEISEGANG, Hans (1890-1951)

Filósofo y teólogo alemán, de origen protestante. Fue discípulo de ↗ Dilthey y Husserl, y profesor en la Universidad de Jena (desde el 1930). Se interesó por el pensamiento helenista, pero sus estudios más importantes estuvieron dedicados al análisis de fondo y al desvelamiento del sentido de la gnosis. Su libertad frente al régimen de Hitler (año 1934) le llevó a la cárcel y le hizo perder su cátedra, por lo que tuvo que dedicarse a ganar la vida de otras formas (trabajando en el campo de la física). Fue rehabilitado el año 1945 y se empeñó en que la universidad no fuera ni un seminario (al servicio de una religión) ni una escuela de funcionarios (al servicio de un régimen político como el comunista); el año 1948 fue de nuevo expulsado de la Universidad de Jena,

trasladándose a Berlín. Desde el punto de vista del pensamiento cristiano, su obra más importante es *Pneuma Hagion, Der Ursprung des Geistbegriffes der synoptischen Evangelien aus der griechischen Mystik* (Leipzig 1922). Leisegang piensa que, en principio, la noción del Espíritu Santo no es propia de la enseñanza de Jesús, sino que proviene de los mitos y especulaciones helenistas, de forma que ha entrado desde fuera en el texto y en la teología de los sinópticos. Marcos y Mateo repiten la doctrina de las comunidades helenistas; sólo Lucas ha sistematizado los datos anteriores, ofreciendo una visión de conjunto de la realidad y acción del Espíritu Santo en la Iglesia.

Siguiendo el modelo histórico-teológico de ↗ Bousset, Leisegang piensa que el cristianismo primitivo se dividía en dos tendencias. 1) En la línea de Jesús y de las comunidades helenistas, Dios era trascendente y Jesús su profeta; el Espíritu tenía en ese contexto el mismo significado que en el Antiguo Testamento: era una expresión del poder y de la acción de lo divino. 2) Las comunidades helenistas transforman a Jesús en Señor celeste, de manera que, a su lado, el Espíritu de Dios (propio del Antiguo Testamento) viene a convertirse en una especie de fluido divino casi independiente que penetra en los hombres para transformarlos. Ésta es la visión que se expresa en los relatos de la infancia de Jesús (Mt 1,18-25 y Lc 26-38), donde el Espíritu aparece concebido como una energía divina que actúa en la madre de Jesús. De manera consecuente, la Trinidad cristiana ha surgido de una visión teogónica ternaria (padre, madre, hijo), común en el oriente antiguo. El cristianismo auténtico debería volver al monoteísmo y al profetismo moral de Jesús.

BIBL. Cf. también *Der Heilige Geist, Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven* (1913); *Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen* (1919); *Griechische Philosophie von Thales bis Platon* (1922); *Hellenistische Philosophie* (1923); *Die Gnosis* (1924); *Die Platondeutung der Gegenwart* (1930); *Religionsphilosophie der Gegenwart* (1930); *Dante und das christliche Weltbild* (1941).

LEMAÎTRE, Georges (1894-1966)

Sacerdote y científico católico belga. Estudió Matemáticas y Astrofísica, además de Teología, en la Universidad de Lovaina y en la de Cambridge. Fue profesor de la Universidad de Lovaina y propuso (en la línea de A. Friedman) una solución a las «ecuaciones» de A. Einstein, sugiriendo que el universo entero se está expandiendo. Propuso en esa línea, el año 1931, la teoría de que el universo surgió a partir de la explosión de un «átomo primigenio», conforme a la visión que después se ha popularizado con el nombre de *Big Bang* o gran estallido. Según eso, el universo completo comenzó a existir como un átomo único y gigantesco, el «átomo primigenio», cuyas desintegraciones graduales en trozos cada vez más pequeños formaron las nebulosas, las estrellas y finalmente los rayos cósmicos. Planteó de esa manera el tema fascinante de la relación entre creación (divina) y surgimiento cósmico, desde una perspectiva filosóficamente clásica (era tomista) y religiosamente abierta a la fe. Su modelo cósmico de un mundo en movimiento sigue siendo el que mejor se ajusta a las observaciones de la realidad.

LEÓN MAGNO (s. V)

Teólogo y hombre de Iglesia, fue obispo de Roma entre el 440 y el 461. Tenía una gran autoridad moral y así pudo enfrentarse con Atila, jefe de los Hunos, consiguiendo que no saqueara la ciudad de Roma, salvando de esa forma gran cantidad de vidas. Se le recuerda por sus sermones y, sobre todo, por su obra cristológica, conocida con el nombre de *Tomus Leonis*, que está en la base del decreto del Concilio de Calcedonia, el año 451. Éstas son las palabras básicas de su propuesta, aceptada por el Concilio y que ha tenido gran importancia para todo el pensamiento cristiano posterior:

> «Quedando, pues, a salvo la propiedad de una y otra naturaleza y uniéndose ambas en una sola persona, la humildad fue recibida por la majestad, la flaqueza, por la fuerza, la mortalidad, por la eternidad, y para pagar la deuda de nuestra raza, la naturaleza inviolable se unió a la naturaleza pasible. Y así –cosa que convenía para nuestro remedio– *uno solo y el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús* [1 Tim 2,5], por una parte pudiera morir y no pudiera por otra. En naturaleza, pues, íntegra y perfecta de verdadero

hombre, nació Dios verdadero, entero en lo suyo, entero en lo nuestro... Porque el que es verdadero Dios es también verdadero hombre, y no hay en esta unidad mentira alguna, al darse juntamente la humildad del hombre y la alteza de la divinidad. Pues al modo que Dios no se muda por la misericordia, así tampoco el hombre se aniquila por la dignidad. Una y otra forma, en efecto, obra lo que le es propio, con comunión de la otra; es decir, que el Verbo obra lo que pertenece al Verbo, la carne cumple lo que atañe a la carne. Uno de ellos resplandece por los milagros, el otro sucumbe por las injurias. Y así como el Verbo no se aparta de la igualdad de la gloria paterna; así tampoco la carne abandona la naturaleza de nuestro género» (DH 293).

Éstas son, quizá, desde un punto de vista teológico, las palabras más importantes que un Papa teólogo ha ofrecido al pensamiento de la Iglesia universal, trazando con claridad lógica las implicaciones y sentido de las dos naturalezas de Jesús, desde una perspectiva ontológica propia del helenismo antiguo.

León XIII (1810-1903)

Pensador, diplomático y obispo católico, llamado V. G. Pecci. Nació en el entorno de Roma y estudió Humanidades en el colegio de los jesuitas de Viterbo (1824-1832), especializándose en Teología en el Colegio Romano (1832-1837). Estudió finalmente en la Academia de Nobles de Roma, para dedicarse a la diplomacia eclesial, siendo después elegido Papa y tomando el nombre de León XIII (1878-1903). Fue hombre de cultura y de fino talento diplomático. Quiso abrirse de diversas formas al mundo moderno, sobre todo desde la perspectiva social marcada por la industrialización y las nuevas formas de pobreza, y así lo mostró en su encíclica *Rerum Novarum* del 1891. Inició un proceso de renovación de los estudios eclesiásticos y de la teología, que a su juicio debía volver al magisterio de Santo ↗ Tomás (cf. *Aeterni Patris*, 1879), pero no de un modo cerrado ni exclusivista, sino en diálogo con la modernidad. Quiso que la Iglesia se abriera al pensamiento social y a la cultura y así contribuyó al diálogo de la Iglesia católica con la ciencia y la filosofía de la modernidad, sin miedos ni amenazas. En este contexto de recuperación y desarrollo del pensamiento cristiano se inscribe su encíclica sobre el Espíritu Santo (*Divinum illud munus*, 1897), que constituye quizá el documento teológicamente más importante del Magisterio papal sobre ese tema. Es evidente que sus afirmaciones deben hoy adaptarse y traducirse en el lenguaje de la nueva teología. Pero ellas ofrecen un punto de partida firme para el estudio teológico del Espíritu Santo.

«Antes de entrar en materia, será conveniente y útil tratar algo sobre el misterio de la sacrosanta Trinidad. Este misterio, el más grande de todos los misterios, pues de todos es principio y fin, se llama por los doctores sagrados sustancia del Nuevo Testamento. Para conocerlo y contemplarlo, han sido creados en el cielo los ángeles y en la tierra los hombres; para enseñar con más claridad lo prefigurado en el Antiguo Testamento, Dios mismo descendió de los ángeles a los hombres: *Nadie vio jamás a Dios; el Hijo unigénito que está en el seno del Padre, Él nos lo ha revelado* (Jn 1,18)...

Con gran propiedad la Iglesia acostumbra atribuir al Padre las obras del poder; al Hijo, las de la sabiduría; al Espíritu Santo, las del amor. No porque todas las perfecciones y todas las obras ad extra no sean comunes a las tres divinas Personas, pues indivisibles son las obras de la Trinidad, como indivisa es su esencia. Porque así como las tres Personas divinas son inseparables, así obran inseparablemente (san Agustín, *De Trin*., 1, 4 et 5). Pero por una cierta relación y como afinidad que existe entre las obras externas y el carácter «propio» de cada Persona, se atribuyen a una más bien que a las otras, o –como dicen– «se apropian». Así como de la semejanza del vestigio o imagen hallada en las criaturas nos servimos para manifestar las divinas Personas, así hacemos también con los atributos divinos; y la manifestación deducida de los atributos divinos se dice «apropiación» (Tomás de Aquino, *S. Th*. 1a. 39, 7).

De esta manera *el Padre*, que es principio de toda la Trinidad (san Agustín, *De Trin*. 4, 20), es la causa eficiente de todas las cosas, de la Encarnación del Verbo y de la santificación de las almas: «de Dios son todas las cosas»: «de

Dios», por relación al Padre. *El Hijo,* Verbo e Imagen de Dios, es la causa ejemplar por la que todas las cosas tienen forma y belleza, orden y armonía, él, que es camino, verdad, vida, ha reconciliado al hombre con Dios: «por Dios», por relación al Hijo. Finalmente, *el Espíritu* Santo es la causa última de todas las cosas, puesto que, así como la voluntad y aun toda cosa descansa en su fin, así Él, que es la bondad y el amor del Padre y del Hijo, da impulso fuerte y suave y como la última mano al misterioso trabajo de nuestra eterna salvación: «en Dios», por relación al Espíritu Santo» (Texto virtual http://www.vatican.va/offices/index_sp.htm). Cf. también *Allocutiones, epistolae et constituciones* I-VIII (Brujas 1887-1911); *Epistolae encyclicae* I-VI (Friburgo 1878-1904).

LEÓN MARTÍN, Trinidad (n. 1953)

Escritora y teóloga católica, de la Congregación de las Mercedarias de la Caridad. Nació en Granada, ha trabajado pastoralmente en Perú y se ha doctorado en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, con una tesis sobre X. Zubiri. Enseña sobre antropología y misterio de Dios en la Facultad de Teología de Granada. Alterna sus trabajos de creación literaria, de fondo cristiano, con su producción teológica, centrada en el tema del hombre y la mujer y en el sentido de la vida.

BIBL. Entre sus producciones de línea más teológica, cf. *Orar desde las relaciones humanas* (ed. de I. Gómez Acebo, Bilbao 2002); *Muerte y teología en perspectiva de mujeres* (ed. de Mercedes Navarro, Madrid 2005); «Dios, presencia ineludible», Proyeccion 196 (2000) 3-18; «Silencios "incómodos" y lugares "inadecuados" para María», *Ephemerides Mariologicae* 57 (2007) 219-238. Entre sus obras de creación, cf. *Un amigo por un par de tomates* (Madrid 2006); *Esta noche me escapo de casa: la aventura de Clara de Asís* (Jerez y Pamplona 2001); *La estirpe del Cóndor Blanco* (Madrid 1997); *Luz de retirada* (Sevilla 2002); *Sentada con mi sombra* (Sevilla 2006).

LÉON-DUFOUR, Xavier (1912-2007)

Exegeta y teólogo católico francés de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor de exégesis del Nuevo Testamento en Enghien, Bélgica (1948-1957), Fourvière-Lyon (1957-1974) y en el centro Sèvres de París (desde 1974). Sus trabajos han marcado la exégesis y teología bíblica de lengua francesa, a lo largo de los últimos cincuenta años del siglo XX, desde su primer trabajo: *L'Évangile et les évangiles* (París 1954). Su obra más significativa e influyente, en sentido general, es su *Vocabulaire de théologie biblique* (París 1964; versión cast. *Vocabulario de Teología,* Barcelona 1966), escrita en colaboración con A. George, J. Grelot, J. Guillet y otros, que ha orientado a generaciones de estudiantes y cristianos deseosos de conocer de un modo directo los temas básicos de la Biblia, especialmente en los miembros de las comunidades neocatecumenales. Especial importancia tuvieron otros trabajos exegéticos antiguos, traducidos muy pronto al castellano, como *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1967) y *Estudios de Evangelio* (Barcelona 1969), que ofrecieron una visión científica y teológica de la historia de Jesús y del origen de los evangelios, cuando en la Iglesia católica dominaba todavía la exégesis dogmática.

En un plano más concreto destaca su estudio exegético-teológico *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (Salamanca 1973), donde vinculaba y distinguía las dos tradiciones básicas del «triunfo» de Jesús: la resurrección y la elevación. El último de sus grandes libros ha sido la *Lecture de l'évangile selon Jean* I-IV (París 1988-1996; versión cast. *Lectura del Evangelio de Juan* I-IV, 2001-2204), que no es un comentario filológico-crítico, sino un acercamiento multidisciplinar, científico, literario y teológico, al texto de Juan. Léon-Dufour ha publicado también otras obras significativas de exégesis, traducidas al castellano, como *Los milagros de Jesús* (Madrid 1979); *Jesús y Pablo ante la muerte* (Madrid 1982); *La fracción del pan* (Madrid 1983). Desde un punto de vista biográfico destaca su libro *Dios se deja buscar* (Salamanca 1998, original del 1991), un relato donde un periodista (J. M. de Montremy) va contando la vida de Léon-Dufour, situada en el trasfondo de la teología y de la vida de la Iglesia a lo largo del siglo XX.

LESIO, Leonardo (1572-1623)

Teólogo católico belga, de la Compañía de Jesús. Estudió en Roma con

↗ Suárez y fue profesor en Lovaina. Se opuso a las tesis de ↗ Jansenio. Escribió diversas obras sobre la predestinación y la gracia, en la línea de ↗ Molina. Sus tesis sobre la «inspiración de la Sagrada Escritura» se han venido discutiendo hasta tiempos muy recientes; en ellas se supone que la inspiración de un libro sagrado no es siempre un don que precede a la fijación del texto, sino que puede expresarse en un momento posterior, como *inspiratio subsequens,* es decir, como una confirmación posterior de Dios, que asume como propio algo que un autor sagrado ha dicho o escrito. Son también importantes sus reflexiones sobre temas morales, en especial en lo relacionado al comercio.

BIBL. *De iustitia et iure ceterisque virtutibus cardinalibus* (Lovaina 1605); *De providentia numinis et animi immortalitate* (Amberes 1613); *De summo Bono et aeterna beatitudine hominis* (Amberes 1615).

LESSING, Gotthold Ephraim (1729-1781)

Pensador y poeta alemán, de origen cristiano, que ha tenido gran influjo en la filosofía y en la teología posterior. Expresó su visión de la realidad en obras dramáticas como *Nathan el Sabio* y *Lacoonte.* Creyó en la libertad y el poder del pensamiento, sin necesidad de una revelación positiva de Dios. Pensó que el cristianismo debía entenderse como religión de la razón, pues puede y debe superar los dogmas particulares y las pretendidas revelaciones anteriores, para descubrir y desarrollar el poder divino de la misma razón. Quiso poner de relieve la diferencia que existe entre el Jesús histórico (sometido a las contradicciones de la misma historia) y el Cristo de la Fe, que debía ser conocido y aceptado desde la pura razón. Con ese fin, publicó algunos fragmentos «de un desconocido» (↗ Reimarus) que plantea el tema crítico de las «posibles contradicciones del Nuevo Testamento». Con este motivo ha pasado a la historia de la exégesis crítica del Nuevo Testamento. En una perspectiva ecuménica, él afirmó que las tres religiones del Libro (judaísmo, cristianismo e islam) son igualmente falsas en lo externo, pero pueden ser y son igualmente verdaderas en su visión universal de lo divino, pues cada creyente «cree» que tiene el auténtico anillo de la vida que Dios ofrece a todos los hombres, pero ignora que también las otras lo tienen). Por eso, las religiones han de buscar y potenciar su verdad racional (entendida al modo de la filosofía de Espinosa), por encima de las diferencias exteriores (de ritos y dogmas particulares). Para una visión de conjunto de la obra y del pensamiento religioso de Lessing, cf. A. Andreu, en su introducción a *Escritos filosóficos y teológicos* de Lessing (Madrid 1982).

LEVORATTI, Armando J. (n. 1933)

Biblista y teólogo católico argentino. Estudió en la Universidad Nacional de la Plata, en el Instituto Bíblico de Roma y en el Instituto Oriental de Chicago. Desde 1960 enseña Sagrada Escritura en el Seminario Mayor de La Plata. Ha sido director de la *Revista Bíblica Argentina* y es miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Integró el equipo coordinador del *Comentario Bíblico Internacional,* y es miembro honorario de la Sociedades Bíblicas. Ha publicado diversos libros destinados al conocimiento más extenso de la Escritura, como *La Biblia para el ciudadano* (Buenos Aires 1983); *Lectura política de la Biblia* (Buenos Aires 1990); *Hermenéutica y Teología* (Buenos Aires 1996); *El trabajo a la luz de la Biblia* (Buenos Aires 1998); *Evangelio según san Mateo* (Buenos Aires 2002). Sus aportaciones más significativas en el campo del pensamiento bíblico son dos: 1. *Una traducción de la Biblia,* titulada *El Libro del Pueblo de Dios* (Buenos Aires 1981), realizada en colaboración con Alfredo Trusso. Ha sido reeditada varias veces y quiere ofrecer el texto bíblico en el español que se habla actualmente, de un modo especial en Argentina. Su lenguaje es sencillo y claro. Siendo popular, ésta es una Biblia catequética, para emplearse en la instrucción cristiana y en la liturgia. Puede utilizarse en la lectura personal y familiar, en un contexto de cultura media, incluso baja. Actualmente el mismo J. A Levoratti, con la colaboración de A. ↗ Álvarez Valdés, está preparando una nueva versión actualizada de esta Biblia para la Editorial Verbo Divino, de Estella. 2. *Grandes comentarios bíblicos.* Levoratti es editor de los dos comentarios bíblicos más significativos que se han editado en castellano en los últimos años. a) Ha codirigido la edi-

ción original y la traducción castellana del *Comentario Bíblico Internacional* (Estella 1999), dirigido por W. R. Farmer (con la colaboración de Sean McEvenue, David Dungan y William R. Farmer). Ésta es una verdadera enciclopedia de la Biblia, con un estudio sobre sus temas básicos y una presentación y comentario de cada uno de sus libros. b) Levoratti es el director principal del gran *Comentario Bíblico Latinoamericano* I-III (Estella 2003-2005). Esta obra, escrita con la colaboración de exegetas de todos los países de lengua española, quiere ofrecer una visión científica, ecuménica y pastoral del conjunto de la Biblia.

LEWIS, Clive Staples (1898-1963)

Crítico literario, escritor y ensayista cristiano, de origen irlandés. Se convirtió al cristianismo el año 1929, formando parte de la Iglesia anglicana, y realizando después una gran labor al servicio de los valores cristianos y de la cultura humanista. Algunas de sus obras de ficción (como las *Crónicas de Narnia*) constituyen una de las aportaciones más significativas de la literatura del siglo XX. Entre sus obras de tipo religioso, cf. *Cautivado por la alegría* (Madrid 1994); *Los milagros* (Madrid 1996); *El problema del dolor* (Madrid 2004); *La abolición del hombre* (Madrid 2007). En todas ellas se expresa un cristianismo abierto a la experiencia y gozo de la vida, desde una perspectiva teológicamente tradicional, pero en diálogo con los problemas y valores del mundo. Desde una perspectiva de pensamiento cristiano, el más significativo e influyente de sus libros se titula *Los cuatro amores*, Madrid 2000 (edición original: *The four Loves,* 1960). Es un libro exegética y teológicamente sencillo, quizá el más claro de todos los escritos actuales sobre el tema, y se divide en cuatro partes: 1) El amor es afecto *(storge)*. Éste es el sentimiento que brota del cariño, de tipo natural, emotivo, fuerte. Pero su misma fuerza le hace vulnerable y cambiante, si no se abre a otras formas de amor. 2) El amor es Amistad *(philia)*, que nace del compañerismo y de la búsqueda común de unos valores. Éste es un sentimiento selectivo, muy necesario, pero en sí mismo insuficiente. 3) El amor es *Eros*, enamoramiento. No es simplemente atracción sexual, sino búsqueda del propio sentido y gozo de la vida. Es bueno, pero cerrado en sí mismo se puede convertir en un tipo de poder demoníaco, en el sentido griego del término. 4) El amor es Caridad *(agape)*, una virtud específicamente cristiana, que consiste en buscar el bien del otro de una forma desinteresada. En este sentido se dice que Dios es amor y que lo derrama gratuitamente a todos.

LIBANIO, João Bautista (n. 1932)

Teólogo católico brasileño, de la Compañía de Jesús. Ha estudiado en la Universidad Católica de Río de Janeiro y en la Facultad Teológica de Sankt Georgen, en Fráncfort, donde pudo conocer de primera mano la tradición teológica europea. Presentó su tesis doctoral en la Universidad Gregoriana de Roma, siendo fue director de estudios del Pontifício Colégio Pio Brasileiro de Roma, en tiempos del Vaticano II, lo que le permitió conocer los impulsos e ideales de la Iglesia católica. Ha sido profesor y director de estudios en varias universidades de Brasil. En la actualidad es profesor emérito en la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad Jesuítica de Belo Horizonte, y sigue trabajando en la pastoral parroquial y de grupos. Ha escrito diversos libros sobre teología fundamental, en la línea del diálogo social, al servicio de la educación de los cristianos.

BIBL. Entre los traducidos al castellano, el más significativo es quizá *El arte de formarse* (Salamanca 2003), que ofrece una visión pedagógica del proceso de liberación; en esa línea se sitúan: *Saber pensar: introducción a la vida intelectual* (Madrid 2007) y *Teología de la liberación: guía didáctica* (Santander 1989). Cf. también *Celebrar: cómo saborear la celebración eucarística* (Madrid 2007); *Dios y los hombres: sus caminos* (Estella 1992); *Escatología cristiana* (Madrid 1985, con C. Bingemer); *Una fe cristiana y liberadora, entre muchas creencias* (Barcelona 2004); *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio* (Bilbao 2004).
WEB: http://www.jblibanio.com.br

LIETZMANN, Hans (1875-1942)

Teólogo e historiador protestante alemán, discípulo de ↗ Usener y sucesor de ↗ Harnack en la Universidad de Berlín. Ha sido uno de los investigadores más significativos del Nuevo Testamento y de los comienzos del cristia-

nismo. Ha destacado también como arqueólogo, filólogo y papirólogo. Su aportación más conocida al pensamiento cristiano se vincula a su visión del origen de la eucaristía, en la que, a su juicio, han influido y se han fundido dos líneas: una de Jerusalén y otra proveniente de Pablo (quizá de Antioquía). 1) Conforme a la línea de Jerusalén, la eucaristía deriva de las comidas rituales de las sociedades de amigos *(haburot)*, entre las que destaca la que tenía lugar en la víspera del sábado. Jesús y sus amigos habían formado una *habura* en la que él debía bendecir y partir el pan, como hizo en la última cena. Tras su muerte, sus discípulos siguieron celebrando sus comidas, bendiciendo y partiendo el pan, mientras esperaban su vuelta o parusía. Lógicamente, los alimentos básicos de esas comidas (pan y agua) vinieron a tomarse como signos de la presencia de Jesús. Este tipo de celebraciones, de fondo judío, sin referencia a un sacrificio especial de Jesús, seguirían influyendo en la liturgia de las comunidades de Egipto, donde apenas se había sentido el influjo de Pablo. En esa línea se mueve todavía la anáfora de Serapión, de la mitad del siglo IV, donde no se alude aún a un sacrificio de Cristo, sino al ofrecimiento de los dones (pan y agua), pues Jesús y sus amigos no bebían vino. El mismo Lucas recuerda este tipo de eucaristía, pues habla sólo de la fracción del pan (sin vino). 2) En principio, la línea de Pablo recogía también esa práctica judía, de manera que, como aparece en 1 Cor 11, la eucaristía fue una repetición de la última cena de Jesús, recordando su misión mesiánica y su muerte. Pero más tarde, el mismo Pablo, influido por el simbolismo de los misterios griegos, puso de relieve el carácter místico de la eucaristía, interpretada ya como sacrificio, con virtud y fuerza para perdonar los pecados. Ésta es la eucaristía que ha sido recogida por ↗ san Hipólito y que ha triunfado y se ha extendido por las iglesias, convirtiéndose en liturgia cristiana oficial, dejando en la penumbra la liturgia más antigua y más cristiana de Jerusalén.

No todos los investigadores han aceptado esta visión, que se apoya quizá excesivamente en una oposición entre las comunidades judeocristianas y helenistas, pues unas y otras se han vinculado ya desde el mismo comienzo de la Iglesia. Por otra parte, la unión del pan y el vino se encuentra atestiguada ya en Qumrán, de manera que es difícil postular una eucaristía normal en la que hubiera sólo pan y agua. Además, Pablo se encuentra mucho más relacionado con las comunidades judeocristianas de lo que Lietzmann se encuentra dispuesto a conceder. De todas formas, dicho lo anterior, debemos añadir que los estudios de Lietzmann siguen estando en la base de los trabajos y las controversias posteriores sobre el tema de la liturgia y en especial de la eucaristía (↗ Messner).

BIBL. *Der Menschensohn. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (1896); *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (1904); *Die Briefe des Apostels Paulus* (1906); *Petrus und Paulus in Rom* (1915); *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (1926); *Geschichte der Alten Kirche* I-IV (1932-1944, nueva edición de conjunto en Gotinga 1975).

LIRA, Osvaldo (1904-1996)

Filósofo y teólogo católico chileno, de la Congregación de los Sagrados Corazones. De 1940 a 1952 residió en España, donde conoció a los pensadores de tradición tomista. Enseñó en las universidades católicas de Valparaíso y Santiago. Era conocido por sus ideas conservadoras y lamentaba que el Concilio Vaticano II hubiera abandonado casi totalmente la doctrina de Santo Tomás, para abrirse hacia nuevas teologías evolutivas que desembocaron, a su juicio, en la teología de la liberación y en la teología de la Muerte de Dios, alejándose de la fe tradicional y de la ortodoxia católica: «El Concilio Vaticano II hay que borrarlo todo de un plumazo. No hay nada que me interprete, salvo las cuestiones dogmáticas en que se cita a concilios anteriores. Hay cosas que las pudo haber redactado el más pintado de los liberales. Hubo malos manejos, hubo censura, hubo manipulación, se alteraron las comunicaciones. Lo que no sea dogma (en el Vaticano II) puedo borrarlo de un plumazo y no caer en herejía» (Entrevista a V. Parrini, en *Osvaldo Lira: «El demonio está entre nosotros»*, Santiago 1993). Defendió un pensamiento tradicional, vinculado a la idea de la hispanidad. Fue ante todo un crítico literario, pero sus obras han influido en la visión con-

servadora del cristianismo chileno e hispanoamericano. Se opuso al gobierno de S. Allende, apoyando el golpe de Estado que lo derrocó, el año 1973.

BIBL. *Nostalgia de Vázquez de Mella* (Santiago 1942); *Visión política de Quevedo* (Madrid 1948); *La vida en torno* (Madrid 1949); *Hispanidad y mestizaje, y otros ensayos* (Madrid 1952); *Ortega en su espíritu. I: Metafísica y estética. II: Psicología, gnoseología, política* (Santiago 1955/1957); *Poesía y mística en Juan Ramón Jiménez* (Santiago 1969); *De Santo Tomás a Velázquez, pasando por Lope de Vega* (Santiago 1981); *El orden político: ¿tradicionalismo? ¿fascismo? ¿democracia?* (Santiago 1985); *Derechos humanos. Mito y realidad* (Santiago 1993).

LLULL, Ramón (1233-1316)

Escritor, filósofo y teólogo, de origen catalán (de las islas Baleares). Era de familia noble, estuvo casado y tuvo dos hijos. A los treinta años, tras una fuerte experiencia espiritual, dejando asegurada la vida de su esposa y de sus hijos, se consagró al estudio no sólo de la filosofía y teología cristiana, sino también al aprendizaje de la medicina y de la lengua árabe para dialogar con los musulmanes, vinculando para ello la dialéctica (el arte de los razonamientos) y la mística. Se hizo terciario franciscano y viajó por Europa y el norte de África, exponiendo ante cristianos, musulmanes y judíos su proyecto de unificación, a través de una especie de matemática/mística universal. Se opuso por tanto a la doble verdad (natural y sobrenatural, de filosofía y teología) que defendían en aquel tiempo algunos averroístas musulmanes y cristianos. A su juicio sólo hay una verdad (que es a la vez revelada y racional). Sostenía así que no hay distinción entre filosofía y teología, entre razón y fe, y afirmaba que era capaz de resolver los más grandes misterios a través del despliegue de unos razonamientos iluminados por la fe.

Fue un hombre enciclopédico. Sabía expresarse, hablar y escribir en catalán, latín y árabe, y así pudo dialogar con muchos intelectuales de su tiempo, desde un espíritu franciscano, que le mantenía en actitud de sencillez y de admiración ante la realidad. Fue un cruzado místico, un caballero de la fe razonada, en contra de un tipo de racionalismo averroísta que tendía a separar el plano racional y el de la fe. Quería «convertir» a los musulmanes a un tipo de religión universal de la razón (que para él era el cristianismo); pero lo hacía con métodos lógicos y místicos, respetando la cultura árabe, que en aquel tiempo era superior a la escolástica latina, por sus conocimientos científicos y por su capacidad de razonamiento abstracto. Pero su forma de unir la religión y el pensamiento discursivo no fue aceptada por todos, ni musulmanes ni cristianos, quedando así como un intento inacabado.

En medio de su vida de peregrinación apostólica, viajando entre países de culturas y religiones distintas, como apologista cristianos de un diálogo respetuoso (no violento) entre religiones, Ramón Llull tuvo tiempo de escribir algunas de las obras más significativas de la literatura, vida mística y lógica de su tiempo. 1. *Literatura.* Escribió básicamente en catalán, como poeta y trovador. En el *Llibre de amic i amat* expone los diversos momentos del ascenso del hombre hacia Dios, apelando al Cantar de los Cantares y a la mística de los sufíes. Ese «llibre» está incluido en una narración extensa (del año 1284), donde el protagonista, llamado *Blanquerna,* va recorriendo los diversos momentos o fases de la vida cristiana, a través de un intenso viaje vital: primero será hombre casado (como había sido él, Ramón Llull), luego monje, posteriormente obispo y finalmente papa, para acabar renunciando y dedicándose a la contemplación. 2. *Vida espiritual.* Compone también en latín un *Liber de ascensu et descensu intellectus* (en castellano: *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*), donde desarrolla el famoso tema del proceso contemplativo, a través de diversas escalas, desde lo particular a lo general, desde los sentidos al entendimiento. De esa forma expone la peregrinación interior del alma en lo divino (es decir, en lo más profundo de sí misma). 3. *Una máquina lógico-religiosa*. Su aportación quizá más significativa a la cultura ha sido el intento de construir una especie de *máquina lógica,* capaz de hacernos pensar de un modo exacto, una «calculadora» de la verdad, en la que todas las teorías (expresadas con sujetos, predicados y operaciones lógicas) estuvieran simbolizadas por figuras geométricas capaces de ser ordenadas de manera universal. Esta má-

quina, llamada *Ars Generalis Ultima* o *Ars Magna et Ultima* era un «ingenio» lógico donde venían a integrarse todos los saberes, una especie de gramática universal del pensamiento para el conjunto de la humanidad. Mirada desde el momento actual, ella ha venido a desembocar en el cálculo informático (propio de las computadoras), un «arte universal» de combinación (de pensamiento lógico); pero en la actualidad se trata de una combinación puramente formal, sin interioridad, sin alma, sin verdadero pensamiento, es decir, sin aquello que Ramón Llull buscaba de un modo apasionado. La ciencia actual ha desarrollado esa máquina de un modo puramente formal, como artefacto sin alma, combinación de combinaciones formales, sin el fondo de amor y de ascenso a Dios que era lo que a Llull le apasionaba. La informática moderna ha desarrollado un elemento externo del proceso llulliano, pero ha perdido el sentido más hondo de su vida, que era humanista, religioso.

La vida de Ramón Llull ha sido declarada ejemplar por la Iglesia católica, que le considera beato (aunque no lo ha canonizado). Sin embargo, su obra ha levantado sospechas desde tiempo antiguo, siendo mirada con recelo por la jerarquía eclesiástica, por su forma de vincular la razón y la fe, por su deseo de crear un tipo de sistema universal, en el que pudieran englobarse todos los saberes, lo que ponía en peligro el carácter específico de la revelación cristiana. De todas formas, sus obras literarias, filosóficas y teológicas se siguen estudiando con pasión.

BIBL. Entre los trabajos más significativos sobre su pensamiento, cf. M. Cruz Hernández, *El pensamiento de Ramón Llull*, Madrid 1977; A. Bonner, *The Art and Logic of Ramón Llull: A User's Guide*, Leiden 2007.

LOBATO, Abelardo (n. 1925)

Filósofo y teólogo católico español, de la Orden de los Dominicos. Ha enseñado y estudiado en la Universidad de Santo Tomás, de Roma (donde dirigió mi tesis doctoral en Filosofía) y en varias universidades españolas, y es uno de los grandes expertos en el pensamiento de Tomás de Aquino. En la actualidad, es Rector Magnífico de la Facultad de Teología de Lugano (Suiza). Es presidente de la Academia Pontificia y de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino y Delegado de la Santa Sede en el Consejo de Europa para los Derechos Humanos. Su magisterio oral y escrito y su actividad organizativa han sido decisivos para mantener y difundir el pensamiento de Tomás de Aquino, que, a su juicio, ha de inscribirse dentro de la problemática social y política del mundo actual.

BIBL. Entre sus obras, abiertas al diálogo con la cultura en general, con las diversas religiones y con los problemas actuales del mundo (promoción de la mujer, etc.), quiero destacar de un modo especial su libro *La pregunta por la mujer* (Salamanca 1976), donde expone y compara el pensamiento de tres mujeres significativas del siglo XX: Simone de Beauvoir, ↗ Simone Weil y Edith Stein. Cf. también *El pensamiento de santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy* (Valencia 1994); *Dignidad y aventura humana* (Madrid 1997); *Cristianismo-islam: encuentro y diálogo en Santo Tomás de Aquino* (Madrid 2008); *Ser y belleza* (Madrid 2005); *Tomás de Aquino* (Burgos 2006).

LOCKE, John (1632-1704)

Filósofo y pensador inglés, de tradición protestante, que ha tenido una influencia máxima en el pensamiento occidental, en tres campos muy significativos. a) En el plano del conocimiento es empirista; acentúa como Descartes la importancia de las ideas, pero piensan que ellas provienen de la experiencia sensible. b) En el campo político y social es uno de los fundadores del liberalismo, que desembocará en la libertad económica y, sobre todo, en la libertad política, de manera que muchos le consideran el promotor principal de la democracia política. c) En el campo religioso es partidario de la tolerancia y del diálogo entre las religiones. Se considera cristiano, pero añade que el único «dogma» es la creencia en Dios (en una línea que tiende al deísmo) y la aceptación de un tipo de misión ejemplar de Jesús. Cree que todas las religiones deben tolerarse y unirse dentro de un Estado, y sólo rechaza a aquellos que a su juicio no aceptan el orden sagrado de la realidad (los ateos), y aquellos que quieren imponer a los demás su propia religión (los católicos).

Acepta el valor social de la religión, pero, en contra de ↗ Hobbes, no quiere que el Estado se apoye en ninguna ideología religiosa, porque todas aca-

ban siendo absolutistas cuando toman el poder. Por eso, en el fondo, es partidario de la separación entre el poder religioso y el político, que aparece así como autónomo frente a toda injerencia dogmática. Eso significa que la política ha de interpretarse de manera social, por sí misma, como efecto de un pacto entre ciudadanos y no como expresión de un poder divino de los reyes.

BIBL. *The reasonableness of Christianity as delivered in the scriptures* (Londres 1695); *An essay for the understanding of St. Paul's epistles, by consulting St. Paul himself* (Londres 1707); *A paraphrase and notes on the epistles of St. Paul to the Galatians, 1 and 2 Corinthians, Romans, Ephesians* (Londres 1707). Sus obras básicas se siguen editando y traduciendo en castellano. Cf. *Carta sobre la tolerancia* (Madrid 2008); *Compendio del ensayo sobre el entendimiento humano* (Madrid 2002).

LOHFINK, Gerhard (n. 1934)

Sacerdote, exegeta y teólogo católico alemán, especializado en temas del principio de la Iglesia (hermano de N. ↗ Lohfink). Estudió Filosofía y Teología en la facultad de los jesuitas de St. Georgen en Fráncfort del Meno y en la Universidad de Múnich, y escribió su tesis doctoral con el título *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Luka*s (Múnich 1971), seguida de su trabajo de habilitación: *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (Múnich 1975). Desde 1976 ha sido profesor de Teología en la Universidad de Tubinga, pero el año 1987 ha preferido renunciar a una prestigiosa carrera académica para compartir la vida con otros hermanos en la Integrierte Gemeinde, una comunidad católica de vida común; su testimonio, unido a la identidad y compromiso del grupo, han marcado la vida de la Iglesia alemana.

BIBL. *Jetzt verstehe ich die Bibel. Ein Sachbuch zur Formkritik* (Stuttgart 1973; versión cast. *Ahora entiendo la Biblia,* Madrid 1993); *Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie* (Múnich 1975); *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens* (Friburgo 1982; versión cast. *La Iglesia que Jesús quería,* Bilbao 2008); *Gottes Taten gehen weiter. Geschichtstheologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden* (Friburgo de Brisgovia 1985); *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zur christlichen Ethik* (Friburgo de Brisgovia 1988; versión cast. *Sermón de la Montaña,* Barcelona 1989); *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes* (Friburgo de Brisgovia 1998; versión cast. *¿Necesita Dios la Iglesia?,* Madrid 1999).

LOHFINK, Norbert (n. 1928)

Exegeta y teólogo alemán, de la Compañía de Jesús (hermano de G. ↗ Lohfink). Estudió en la Universidad de Múnich, en la Facultad de Teología de Fráncfort del Meno, en Jerusalén y en el Instituto Bíblico de Roma, donde se doctoró con una tesis sobre el Deuteronomio. Ha sido profesor del Instituto Bíblico de Roma y de la Facultad teológica Sankt Georgen en Fráncfort del Meno. Ha sido uno de los fundadores de la colección bíblica *Stuttgarter Bibelstudien,* y ha marcado con su enseñanza y magisterio el desarrollo de la exégesis bíblica en el mundo católico, en toda la segunda mitad del siglo XX. Los que le tuvimos como profesor seguimos agradeciendo no sólo su sabiduría, sino también su capacidad pedagógica y su esfuerzo por explicar los temas de la Biblia que se encuentran más vinculados al despliegue de la vida, en línea de libertad y de compromiso por la paz y la vida compartida, en comunidades donde se supera todo tipo de imposición jerárquica.

BIBL. La mayor parte de sus obras están publicadas en revistas y colecciones de especialidad. De un modo especial, cf. *Das Hauptgebot: Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5–11* (Roma 1963); *Das Siegeslied am Schilfmeer: Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament* (Fráncfort del Meno 1965); *Die Landverheißung als Eid: Eine Studie zu Gn 15* (Stuttgart 1967); *Exégesis bíblica y teología: La exégesis bíblica en evolución* (Salamanca 1969); *Kohelet* (Neue Echter Bibel, Wurzburgo 1980); *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (QD 96; Friburgo de Brisgovia 1983). En castellano: *Valores actuales del Antiguo Testamento* (Buenos Aires 1966); *La Alianza nunca derogada* (Barcelona 1992); *«Escucha, Israel»: comentarios del Deuteronomio* (Estella 2008); *La exégesis bíblica y la teología* (Salamanca 1969); *A la sombra de tus alas: nuevo comentario de grandes textos bíblicos* (Bilbao 2002); *Violencia y pacifismo en el Antiguo Testamento* (Bilbao 1990).

LOHMEYER, Ernst (1890-1946)

Exegeta y teólogo protestante de Alemania. Estudió Teología en Tubinga, Leipzig y Berlín. Desde 1921 fue profesor de Teología Neotestamentaria en la Universidad de Breslau y en la de

Greifswald. El año 1935 fue sancionado por manifestarse a favor de sus colegas judíos (entre ellos M. Buber). Poco después de la guerra, siendo rector de la Universidad de Greifswald, fue ajusticiado por las tropas de ocupación rusas. Su figura y obra ha quedado un poco oscurecida tras su muerte, y, sin embargo, ella ha sido y sigue siendo una de las voces más significativas de la exégesis teológica del siglo XX. Somos muchos los que admiramos a Lohmeyer como un verdadero creador y adelantado de la teología, un hombre que supo descubrir como nadie (en un tiempo de antisemitismo) la raíz judía del cristianismo, afirmando que, allí donde se separa de Israel, Jesús pierde su base y sentido. Él supo utilizar los métodos críticos de análisis de los evangelios, pero acentuando su sentido teológico (y su fondo simbólico). Su muerte prematura (como la de D. Bonhöffer) fue una de las tragedias teológicas de mediados del siglo XX.

Tres de sus obras siguen ofreciendo una aportación básica al conocimiento de los orígenes cristianos: 1) Su estudio sobre Juan Bautista, *Das Urchristentum I: Johannes der Täufer* (Gotinga 1932), sitúa a Jesús en el contexto social y apocalíptico del judaísmo de su tiempo; es un libro que está escrito antes de los descubrimientos de Qumrán, pero que conserva gran actualidad. 2) Su monografía sobre *Galiläa und Jerusalem* (Gotinga 1936) planteó el tema de la diferencia y vinculación entre las comunidades cristianas de Galilea y Jerusalén, en una línea que ha sido superada en muchos de sus detalles, pero que sigue siendo básica en el estudio de los orígenes del cristianismo. 3) Su comentario al Apocalipsis (*Die Offenbarung des Johannes*, Tubinga 1926) sigue ofreciendo una de las visiones más deslumbrantes de la primera experiencia cristiana. Quizá acentúa demasiado el aspecto simbólico-mítico de los textos, en línea helenista, pero abre perspectivas que la mayoría de los comentarios más modernos dejan en la sombra (como he puesto de relieve en mi *Apocalipsis,* Estella 1999). En esa línea se situaba ya uno de sus primeros trabajos sobre el trasfondo social y político del cristianismo: *Christuskult und Kaiserkult* (Tubinga 1919).

Son también muy significativos sus comentarios, en parte inacabados, a los evangelios y a las cartas de la cautividad: *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und an Philemon* (KEK IX, Gotinga 1928); *Das Evangelium des Markus* (Gotinga 1937); *Das Evangelium des Matthäus. Nachgelassene Ausarbeitungen und Entwürfe* (Gotinga 1956, edición póstuma, a cargo de Werner Schmauch). Quiero recordar igualmente de un modo especial su libro, también inacabado y póstumo, sobre el Padrenuestro: *Das Vaterunser* (1946; nueva edición en Zúrich 1952). A juicio de Lohmeyer, la paternidad de Dios se desvela en el mensaje y vida de Jesús de un modo escatológico y cristológico: en Jesús y por Jesús, Dios se manifiesta como Padre, realizando a través de él la salvación definitiva de la humanidad; Hijo y Padre, Jesús y Dios, integran las dos caras del único misterio de la salvación.

BIBL. Para una visión de conjunto de su vida y obra, cf. A. Köhn, *Enst Lohmeyer* (Tubinga 2004).

LOIS, Julio (n. 1935)

Teólogo católico español. Ha estudiado Derecho en la Universidad de Santiago de Compostela, y Teología, en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde enseña desde el año 1985, como encargado de cátedra (en Roma no le han concedido el «nihil obstat» para ser profesor titular). Ha elaborado su pensamiento desde el compromiso social con los movimientos obreros, en una línea vinculada a la teología de la liberación. A su juicio, sólo se puede pensar a Dios desde la solidaridad activa con la causa de los pobres. Su cristología ha tenido y tiene como objeto el «desentrañar la significación liberadora» de la vida de Jesús.

BIBL. *Fe y política* (Madrid 1977); *Los movimientos cristianos de base en España* (1991); *Jesús de Nazaret, el Cristo liberador* (Madrid 1995); *La experiencia del Resucitado en los primeros testigos y en nosotros hoy* (Vitoria 2003); *El Dios de los pobres* (Salamanca 2005). Su semblanza bio-bibliográfica aparece recogida en *Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández* (Estella 2006).

LOISY, Alfred (1857-1940)

Sacerdote y teólogo católico francés, acusado de modernista y excomulgado por la Iglesia. Fue profesor del Instituto Católico de París, siendo destituido

el año 1893, aunque siguió actuando como sacerdote. Más tarde fue excomulgado (1908), por lo que dejó la Iglesia católica. Sus obras fueron puestas en el Índice de libros prohibidos el año 1932. El desarrollo y sentido de su pensamiento está vinculado al despliegue y condena de la crisis modernista. En un primer momento, Loisy mantuvo opiniones básicamente tradicionales, contrarias a las de ↗ Harnack, como puede verse en su libro *El Evangelio y la Iglesia* (1902). Pero después, a medida que el Magisterio Vaticano iba endureciendo sus posturas, también él se radicalizó, entendiendo el cristianismo como un despliegue de la capacidad religiosa creadora de los hombres, rechazando una visión extrínseca de la experiencia religiosa. Tras su excomunión, Loisy ha regentado la cátedra de Historia de las Religiones en el Collège de France, hasta 1932. A pesar de ello, gran parte de su trabajo exegético y teológico puede ser aceptado actualmente por la Iglesia católica. Despojadas de un tipo de tendencia inmanentista, propia del tiempo en que surgieron, sus obras siguen ofreciendo estímulos para el mejor conocimiento del origen del cristianismo.

BIBL. *Essai historique sur le sacrifice*, 1920; *Les Actes des apôtres*, 1920; *Le quatrième Evangile*, 1921; *L'Apocalypse de Jean*, 1923; *L'Evangile selon Luc*, 1924; *La naissance du christianisme*, 1933; *Le Mandéisme et les origines chrétiennes*, 1934; *Remarques sur la littérature épistolaire du Nouveau Testament*, 1935). En castellano: *Los misterios paganos y el misterio cristiano* (Barcelona 1990).

LOMBARDO, Pedro (1100-1160)

Teólogo y obispo, originario de Lombardía, norte de Italia, como su nombre indica. Se le conoce también como el Maestro de la *Sentencias,* porque es autor de un libro que lleva ese título y que ha tenido un influjo inmenso, entre el siglo XII y el XVI, pues ha sido tomado como texto base para el desarrollo de la teología. Estudió en Colonia y en París (en la Escuela de la Abadía de San Víctor), donde fue profesor, según los anales de la misma abadía. Escribió unos *Comentarios a los Salmos* (PL 191, 62-1296) y unos *Comentarios a las Cartas de S. Pablo* (PL 191, 1297-1696 y 192, 9-520) donde expone verso a verso, con citas de los Santos Padres y de los escritores eclesiásticos. Su obra básica se titula *Liber sententiarum* (*Libros de las sentencias*, PL 192, 519-964) y constituye un trabajo de síntesis donde se recogen y organizan los textos básicos de la tradición eclesial, sobre los diversos temas de la teología. No es una obra sistemática (como la *Suma Theologica* de Santo Tomás); no pretende innovar ni crear un nuevo sistema de pensamiento, sino que recoge las sentencias fundamentales de los Padres y Escritores de la Iglesia. Consta de tres libros. 1) El primero expone las sentencias básicas sobre los tratados de *De Deo Trino et Uno*. 2) El segundo se ocupa de las cuestiones *De Deo creante* y también *De Gratia et Peccato*. 3) El tercero trata de los sacramentos y de los novísimos.

La *Sentencias* de Lombardo han sido el libro teológico más importante de la Alta Edad Media y ha servido de texto hasta mediados del siglo XVI, en que fue sustituido por la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino. La obra de Pedro Lombardo tiene la ventaja de mantener las diversas opiniones de la tradición, quedando abierta a las reflexiones posteriores de los teólogos, a diferencia de la *Summa* de santo Tomás que ofrece ya un tratado completo, clausurado en sí mismo. Ha sido comentado por los mejores teólogos de la Edad Media, como ↗ Alejandro de Hales, Buenaventura, Tomás de Aquino, Egidio Romano y Duns Scoto. Esos y otros muchos comentarios a las Sentencias han sido recogidos por F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* I-II (Wurzburgo 1947). Entre las opiniones más significativas de Lombardo podemos citar dos: a) La doctrina de los siete sacramentos, con su forma de entender el rito y la eficacia sacramental, que ha pasado a ser casi normativa en la teología posterior. b) La identificación de la Gracia Increada con la Caridad (es decir, con el amor que vincula a Dios y a los hombres) y con el Espíritu Santo, que es el mismo amor personal de Dios.

LONERGAN, Bernard (1904-1984)

Filósofo y teólogo católico canadiense, de la Compañía de Jesús. Ha enseñado en la Universidad Gregoriana de Roma y ha sido quizá el teólogo especulativo más importante de la

Iglesia católica del siglo XX, en línea sistemática. Ha retomado y recreado la tradición ontológica de santo ↗ Tomás, desde una perspectiva moderna, utilizando un método trascendental (↗ Marechal). Sus dos obras más significativas, *Method in Theology* (Londres 1972; versión cast. *Método en teología,* Salamanca 1988) e *Insight. A Study of Human Understanding* (Nueva York 1957; versión cast. *Insight. Estudio sobre la comprensión humana,* Salamanca 1996), han marcado la reflexión de generaciones de estudiantes católicos, tanto por su propio magisterio como a través de cientos de discípulos que han extendido y aplicado su doctrina en las universidades católicas de todo el mundo.

Lonergan ha sabido vincular en su reflexión tres elementos. 1. *La tradición escolástica*, reasumida con ejemplar fidelidad y rigor. 2. *La capacidad analítica*, propia de su tradición anglosajona. 3. Finalmente, el esfuerzo por *dialogar con el pensamiento actual*, en sus diversas manifestaciones. El conjunto de su obra, que abarca todos los campos de la teología especulativa, se distingue por la rigurosa investigación de los datos de la tradición y por su rigurosa interpretación de conjunto. Retomando la experiencia venerable de la Iglesia, Lonergan ha querido ser fiel a la nueva identidad histórica de la Iglesia del siglo XX, conservando y precisando, al mismo tiempo, los principios y exigencias de una reflexión teórica, que alcanza en su obra una finura y precisión insuperable. Somos muchos los que hemos aprendido partiendo de su forma de plantear los problemas y de repensarlos, aunque pensemos que existen también otras aproximaciones a la realidad y, sobre todo, al misterio del cristianismo. La Universidad de Toronto, con la cooperación del Lonergan Research Institute of Regis College, está publicando las Obras completas (*Collected Works of Bernard Lonergan,* Toronto 1993ss) de B. Lonergan, en 21 volúmenes, con índices. La obra incluye los textos publicados, los inéditos y una traducción inglesa de los textos latinos; hasta el momento se han publicado 15 volúmenes. El prof. Armando Bravo, de la Universidad Iberoamericana de México, tiene el proyecto de traducir y editar esas obras en castellano.

Lope de Vega y Carpio, Félix (1562-1635)

Escritor católico español, llamado *El Fénix de los Ingenios,* nació en Madrid, estudió con los jesuitas y formó parte como soldado en la conquista de las Azores (1583) y en la Armada Invencible (1588). De vida especialmente agitada (se casó dos veces, tuvo varias amantes, hijos ilegítimos y sufrió destierro por conducta poco edificante), su actividad literaria se plasma en una vastísima producción que cultiva todos los géneros, excepto la picaresca, gozando de una fama extraordinaria. Su azarosa vida sentimental sirve de marco a su obra poética. Cada una de las mujeres que pasó por su vida es aludida por diversos seudónimos: Filis, Belisa, Camila Lucinda, etc. Desengañado de su atormentada vida, se ordena sacerdote en 1616, si bien termina enamorándose de una mujer casada, la joven Marta de Nevares, con la que tiene más hijos. Los últimos años de su vida fueron especialmente dolorosos, y muere lleno de deudas en Madrid, el 6 de agosto de 1635.

Su originalidad como literato le lleva a crear una estructura escénica rupturista con la antigua preceptiva estética, para sustituirla por otra más próxima a la psicología del público de la época. Son importantes sus comedias religiosas (*El nacimiento de Cristo; la Buena guarda*...), las mitológicas (*El laberinto de Creta*...), y las históricas, épicas o legendarias (*El Caballero de Olmedo*; *El mejor alcalde, el Rey*; *Fuenteovejuna, El Rey Don Pedro*; *El gran Duque de Moscovia*...). Como lírico, destacó sobremanera al participar de los rasgos típicos del momento: brillantez, sutileza y cultivo de todos los estilos. De él se ha dicho que poetiza las experiencias personales y humaniza lo poético. Su obra se divide en poemas narrativos (*La Dragontea*; *La Filomena*; *La Gatomaquia*...), didáctico-literarios (*Laurel de Apolo*; *Arte nuevo de hacer comedias*...), poesía lírica (*Rimas Sacras*; *Triunfos divinos*; *Romances pastoriles*; *La Vega del Parnaso*...) y la entremezclada con la prosa (*La Arcadia*; *La Dorotea*; *El peregrino en su patria,* etc.).

1. *Vida y arte*

Tentar a Lope es naufragar. Ya lo dijo Dámaso Alonso: ¿cómo ordenar el océano? Si la contabilidad es exacta, hablamos de veintiún millones tres-

cientos mil versos y casi seiscientas obras de teatro, de las que se conservan en torno a unas cuatrocientas treinta. Ante esta «Fábrica [que] fue la inmensa arquitectura» (*El Siglo de Oro,* en *La Vega del Parnaso),* pretender abarcar esta metrópoli creativa es poco menos que un contradiós. En todo caso, la ciudad lopesca ni discrimina ni aparta lo ajeno, y todas las calles sirven para congregar al pueblo. No hablamos de un estamento concreto o de un carácter nacional, tampoco de tal o cual tradición, sino a las alturas de nuestro tiempo y como bien refiere Octavio Paz, del saber primordial de los hombres y de las mujeres, de sus cuerpos y almas tomados en su condición más directa. Maremagno delicioso, libre de cualquier alambicamiento, su obra retrata la fluencia de las cosas, su gestación literaria y la comedia de un mundo donde tiempo, espacio y lugar no tienen más orden que la mixtura de la realidad humana. No hace poesía únicamente porque exista algo que le atrape por conmoción o arrebato, dejando de lado aquello que sólo ofrece normalidad, sino que atrapa el instante singular, sea ordinario o sorprendente, y lo conmociona por poesía. Se abre entonces la pregunta de si, al final, el Fénix ha impuesto la dictadura de la biografía sobre la geografía, de la vida sobre el resto de realidades, en un influjo recíproco entre *su* vida y *la* literatura. ¿Es Lope espectáculo de sí mismo?

Probablemente sea un error quedarse con la idea de que el supuesto desorden que fue la existencia del poeta, descrita como un insostenible vaivén de extremos sublimes y caídas inauditas, constituye la prueba de que su obra resume la eterna tensión entre vida y arte. Esta idea, que no hemos de dudar que sea verdadera en un buen número de casos, poco o nada dice del acto compositivo lopesco. Su proteica personalidad no dista demasiado –salvo en la cantidad– de un cierto vagabundeo vital muy prodigado en su época, arrojado, terrible en ocasiones e insincero en muchas. Si algo se sabe del aire de aquellos tiempos, es que etiquetas como «Contrarreforma», «barroco» y «claroscuro», supuestamente definitorias para los manuales al uso, quedan alicortas ante ese mundo rico, imprevisto y moderno. El suyo era un vivir que residía más en un perdurar entremetido que un simple atadero normativo. La recurrente ornamentación de explicaciones con la que se ha intentado resolver la ecuación entre disturbio vital y opulencia creativa, olvida que el régimen poético es capaz ya no sólo de caracterizar una vida pródiga en experiencias, sino de recrearla, amplificarla e incluso de inventarla, y sobre todo, alzar la propia del lector por su misma intención.

No es el caso de nuestro poeta crear una vida ficticia, siendo la suya tan proverbial, aunque haya en él más taller, trabajo y quietud de estudio de lo que pensamos. Por eso, su supuesto compromiso entre metáfora y existencia, lejos está de caracterizar el sinfín de turbaciones metafísicas que supuso el *Overflow* o «desbordamiento» del poeta prerromántico. Se ha hablado entonces de máscara, donde el texto se convierte en seudónimo de sí mismo ocultando y desvelando al autor. Pero esta explicación es *tras* Lope, sobre todo por las sucesivas lecturas, rescatadas o no, de la poética contemporánea, y no *en* Lope, que es de lo que se trata.

El Fénix, por tanto, no engaña, ni se protege en la tensión entre vida y metáfora para salvar su autonomía creativa, sino que *lopea,* como alguien dijo. Es decir, se desata a sí mismo impregnando al lector de su pálpito, de su vida, bajo la condición de un otro que lo lee dejándose calar por su donaire lírico. Como afirmaba Ezra Pound, el buen poeta no cae en el «mira-mira» de la descripción de las cosas, ni en el artificio inútil de solaparse a sí mismo. Sólo presenta directamente, subjetiva u objetivamente, lo que la poesía entraña. ¿Y qué presenta Lope? Alberti lo dejó claro: «Este es Lope: cumbre, abismo, vega, llano, río, mar...», porque todos, en cierta medida, lo somos, pidiendo eso mismo, cumbres, abismos, llanos y mares poéticos. Así pues, era un excelente poeta, además de dramaturgo, ya que en él hallan cabida todos esos sentires poéticos, no sólo los suyos. Ya lo decía Azorín: en Lope hay muchos poetas. Y en ellos, insistimos, *lopea.*

Lopear es, de alguna manera, hacer conatos de asombro poético que al humo de su vela pergeñamos los lectores con remedo lejanísimo de lo que fue su letra, no así su espíritu. Un espíritu que, no hay duda, recaba cualquier biografía, la suya o la de cualquiera,

siempre como trasluz y no tensión, como toque y no disfraz, distante de la heteronomía de ese pensamiento que sólo entiende lo poético si (y sólo si) hay enigma, sumersión indeleble o no sé qué de sentido perdidizo. Lope es creador que hace fácil –que no simple– la poética de cabida y asimilación de los recursos vitales, intelectuales, librescos o intuitivos dados ahí, según son y están, a la intensidad de un proceso sistemático y resolutivo. Y este instante representa la palabra recreada a lo sublime, a veces por unos pocos adjetivos, un verbo sonoroso o una cesura que anima, con línea sintética, toda la escena. Es vida, sí, pero alcanzadora de todos.

De ser algo, la lírica de Lope es casi «toque» de santificación poética. Entiéndase esta santificación en un sentido análogo, de connaturalidad con el significado de su potencia poética a modo de inmenso espejo que todo lo toca y apodera «guarneciendo el cristal puro», según canta en su poema *A la Magdalena* (*Triunfos divinos,* 1625). El poeta madrileño hace de ello verdadera teonomía, es decir, un constante subir y bajar de la energía poética (¿increada?), capaz de asimilar, participar y profundizar lo creado y expandirlo de través. Su Yo es ese mágico hierofante «alma todo», que acompañado de un genio que le «[...] enseña de amor ciencias divinas», recorre las peregrinas tierras que son a los ojos invisibles (*La Circe,* 1624). Síguese, por tanto, esta metáfora del amor a las tierras peregrinas, para totalizar la poesía, que divisa y conforma lo invisible en especie visible para el lector, ya «tocado» y elevado a su genio.

Así pues, si toca –casi– el cuerpo de Cristo, lo toca alzado para que descienda a nosotros traslúcido y cristocéntrico como «Pelícano amoroso» (*El Alma, a Cristo Nuestro,* del *Romancero Espiritual,* 1619), con el mismo toque descendido con el que casi asciende a la perfecta contrición que es juntar su santísima sangre y nuestro llanto (*En mi alma el desengaño,* en *Rimas Sacras,* 1614). Igualmente, desciende a la crítica de un malquisto (↗ Góngora) que le acusó de aguachirle castellano, y con él se abaja más para llamarle «lazo a consonantes roto», aunque nos lo levante después, tal vez con cierta punta, casi como «única luz que no dejó segunda» (del poema *Corona trágica,* 1627). Al galanteo blanco de un poeta que parado a su ventana ve el sol en la moza (*Naranjitas me tira la niña,* de la comedia *El bobo del colegio),* lo realzará después al paródico erotismo senil del licenciado –y tal vez clérigo– Tomé de Burgillos, «en la concha de Venus amarrado» (*Rimas humanas y divinas...,* 1634). Y sí, también en Lope hay dolor remordido que llora con la ciega Amarilis, tocando nuestro corazón «como si fue mi sol al despedirse» (*Amarilis. Égloga,* 1633), para hacernos caer en la cuenta de que cualquiera puede «partir sin alma, e ir con alma ajena» (*Soneto LXI,* en *Rimas).*

2. *La poesía desfondada*

Sin embargo, la poesía como gracia que totaliza no evita la postración. Y es que seguía siendo un «casi». En uno de los poemas más formidables de su producción, la *Égloga a Claudio,* reunido en su obra póstuma *La Vega del Parnaso* (1637), Lope compone una epístola a su viejo amigo Claudio Conde en la que, ya anciano y desengañado, hace relación curricular de su vida y luchas literarias sin trenos jeremíacos. La poesía, como palabra eminente que se autorrepresenta, ha traído consigo el desfondamiento. Creyendo que todas las cosas se suspenden y brotan de su energía increada, materia primordial que algunos concebirán como vivienda del ser, ahora se topan con que es «verde laurel en contingencia» que no sirve más que para «ganar dineros y vender mentiras».

En esta composición no encontramos que «El don es pobre y llano alto» y «rico el deseo» (*A Don Juan de Arguijo,* en *Rimas,* 1602-1604), sino más bien el testimonio de que el curso humano es «engaño que hace el viento», tiempo que va y viene y que no sabe más que de nombres limitados al oído, todo sombra, todo opinión. Fuera esperanzas pues. La elevación de la gracia poética que procuraba este nuevo escribir, aun apoyado en Ovidio, Virgilio y Garcilaso, se ha desvanecido en los meros nominales, «y es solamente acción desesperada / de quien se corta con su misma espada». La poesía no traduce ese rico deseo en don pobre pero alto; no hay sol o luz que irradiar, sino restos dispersos, imágenes replicadas «[...] trenzas de su luz difusas». Y lo que se abre ante Lope, en su vacilante conflicto con el conceptismo y el

culteranismo sucesorios, es un futuro poético donde los «relámpagos de luz no son esencias».

Ahí reside el problema de lo poético, que el Fénix atisba casi en pleno tránsito de la muerte. Naturalmente, sabemos que la poesía no cambia la vida. Para este descubrimiento, no hubiera hecho falta tanta alharaca. La cuestión es otra, y así lo explica mediante uno de los personajes de *La Dorotea* (1632): «Toda la vida es un día: ayer fuiste moza, y hoy no te atreves a tomar el espejo, por no ser la primera que te aborrezcas: más justo es agradecer los desengaños que la hermosura. Todo llega, todo cansa, todo se acaba» (Acto III, Esc. 10). Es el mismo creador literario que todo ha poetizado, el que deja la puerta abierta a la intuición de que ese todo poetizar cansa, y que el cristal de su reflejo, en el tiempo que lo bello ha sobrecargado el desengaño, descubre el agotamiento. Puede seguirse con la acción poética con estos extremos, porque la poesía no tiene fronteras. Pero también sabemos que su exceso de gracia no resta la discreción de que cuando sobrevienen socavones en su suelo, éstos nos advierten de su insuficiencia en el tiempo. Tendremos entonces que llegar a Miguel Hernández, poeta de supervivencias, para descubrir que esa misma poética desfondada no escapa del versátil horizonte de las imposibilidades. En el árbol de estos imposibles poéticos, dirá el poeta alicantino: «ya no es posible lanzarse a la altura» (*Poemas últimos,* 1941-1942). Si en Lope «Todo el monte se ardía» (*Laurel de Apolo,* 1630), en Miguel Hernández la poesía resulta reliquia sin astros ni cielos, en la que sólo transitan volúmenes abigarrados en un aire que no tiene vuelo. Es el abatimiento, sin duda, que la crisálida poética vuelta sobre sí no puede remontar. ¿Qué albergue de verdad queda cuando, viendo Lope el estado del mundo, esa misma verdad «con presuroso vuelo / subióse en hombros de sí misma al cielo»? (*El Siglo de Oro,* en *La Vega del Parnaso*). Y aunque no sea su condición abatirse en el nihilismo, como algunos colegas de su momento, Lope siente el colapso en la misma entraña de aquello que supuestamente debía guiar a los claros del bosque.

El resultado no es sencillo. En cualquier caso, en ese mismo año 1637, mientras se publica la *Vega del Parnaso,* lejos de ahí y anónimamente, sale a la luz el *Discurso del método* de ↗ Descartes. No es cuestión de hacer falsas dialécticas. El «Soy, luego poetizo» de Lope no puede ser reemplazado por el «Pienso, luego existo» cartesiano. Pero sí advertir que tal concurrencia deja testimonio público de que, cuando la poesía o cualquier otra forma de espíritu razonable olvida que también es palabra limitada, corre el riesgo de perder ese «[...] buen sentido [que] es la cosa mejor repartida del mundo» (*Discurso del Método,* Primera parte). Y Lope también lo poseía, gracias a Dios.

Y hablando de Dios, no diremos que Lope es Dios, aunque ya sabemos que algunos de su tiempo le aplicaron resueltos las primeras palabras del Credo: «Creo en Lope de Vega», etc. Pero sí que hay en él cierta *theologia gloriae* (metafórica), que radica en una inmensa labor poética de expresión eficaz, casi como ninguna, cuando consona el verbo en su formidable entraña y ese extraño toque con que Dios parece teñir las cosas y las palabras. De ahí que el poeta y dramaturgo exija nuestra afición, que no es otra cosa que el prodigio de enhebrar y desenhebrar el suspenso acompasado que produce el verso, que al decir de Juan Ramón Jiménez, es tesoro derramado. Porque, en definitiva, siendo su artificio poético ese bajamano primordial que roba escondido nuestro corazón mientras señala el concepto y conjuga el exorno, surge en el lector la disyuntiva, a siglos vista, de quererle o de olvidarle. Y si se le olvida, dirá en *La Dorotea,* ¿por qué vuelves? Gerardo Diego nos propone esta nana como respuesta, a la que generosamente nos sumamos todos cuantos comprendemos que en Lope el remanso del canto es la intersección de su venir poético que a veces se arrincona y de nuestro incansable volver lector que de pronto le descubre, enamora y se pasma: «Quiérele mucho a Lope: por ti mana, / surte, risueño, el verso y va a la aceña / donde te espeja, por ti canta y sueña [...] / Quiérele mucho a Lope: él nunca muere. / Ya pronto cuatro siglos que te quiere, / fecha a fecha –qué amor– todos los días» (*Glosa a Villamediana*, 1961).

BIBL. *Obras de Lope de Vega* (edición y estudio de M. Menéndez-Pelayo, Madrid 1963-1973); *Arte nuevo de hacer comedias* (ed. En-

rique García Santo-Tomás, Madrid 2006); *Autos Sacramentales: Lope de Vega* (ed. M. Menéndez-Pelayo, Madrid 1943); *Comedias*, I-XV (Madrid 1993-1998); *La Dorotea* (ed. J. M. Cacho Blecua, Madrid 1996); *La Dragontea* (ed. A. Sánchez Jiménez, Madrid 2007); *Obras dramáticas*, 13 vols. (Real Academia Española, Madrid 1916-1930); *Obras poéticas* (ed. J. Manuel Blecua, Barcelona 1969). Cf. M. A. Aaron, *Cristo en la poesía lírica de Lope de Vega* (Cultura Hispánica, Madrid 1967); R. del Arco y Garay, *La sociedad española en las obras de Lope de Vega* (Madrid 1941); F. Correa Calderón y F. Lázaro Carreter, *Lope de Vega y su época* (2 vols., Salamanca 1961); J. M. Díez Borque, *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega* (Barcelona 1978); J. de Entrambasaguas, *Estudios sobre Lope de Vega* (CSIC, Madrid 1967); F. Lázaro Carreter, *Lope de Vega. Introducción a su vida y obra* (Salamanca 1966); J. F. Montesinos, *Estudios sobre Lope de Vega* (Salamanca 1967); Y. Novo Villaverde, *Las Rimas sacras de Lope de Vega: disposición y sentido* (Universidad de Santiago de Compostela 1990); A. Pavesi, *Il teatro barocco e Lope de Vega* (CUEM, Milán 1997); F. B. Pedraza Jiménez, *El universo poético de Lope de Vega* (Madrid 2003); *Lope de Vega: vida y literatura* (Universidad de Valladolid 2008); J. M. Rozas, *Estudios sobre Lope de Vega* (Madrid 1990); A. Valbuena Prat, *La religiosidad popular en Lope de Vega* (Madrid 1963); K. Vossler, *Lope de Vega y su tiempo* (Madrid 1940); Simon A. Vostres, *Lope de Vega y la tradición occidental* I-II (Valencia 1977); R. A. Young, *La figura del Rey y la Institución Real en la comedia Lopesca* (Madrid 1979); M. Yurramendi y Alcain, *Lope de Vega y la teología* (Madrid 1935).

F. Torres

López Azpitarte, Eduardo (n. 1932)

Moralista católico español, natural de Granada. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1947; estudió Filosofía en Madrid y se doctoró en Teología en París (1965). Ha enseñado durante 43 años en la Facultad de Teología de Granada, dirigiendo cursos de especialidad en diversas universidades de Europa y América. Se ha especializado en temas de bioética y ha destacado de un modo preferente los rasgos personales del compromiso humano y cristiano, en el campo de la sexualidad/amor y de la opción social. Gran parte de su obra ha aparecido en revistas de especialidad.

BIBL. *Hacia una nueva visión de la ética cristiana* (Santander 2003); *Simbolismo de la sexualidad humana: criterios para una ética sexual* (Santander 2001); *Objeción de conciencia e insumisión: reflexiones éticas* (Santander 1995); *¿La edad inútil?: para ayudar y prepararse a la vejez* (Madrid 1993); *Ética de la sexualidad y del matrimonio* (Madrid 1992); *Fundamentación de la ética cristiana* (Madrid 1991); *El moral cristiana: sus fundamentos para la realización humana* (Santander 1990). En estas y otras obras, L. Azpitarte ha querido dar una explicación sensata y razonable de la ética cristiana, dentro de un mundo plural, partiendo de las opciones evangélicas y poniendo de relieve la dimensión trascendente y evangélica de la vida. Para un mayor conocimiento de la vida y obra del profesor L. Azpitarte, cf. F. J. Alarcos (ed.), *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte* (Madrid 2004).

López Quintás, Alfonso (n. 1928)

Filósofo católico español, de la Orden de la Merced. Ha sido catedrático de Estética de la Universidad Complutense de Madrid. Estudió Teología en el seminario de Poio, Pontevedra, y Filosofía en las universidades de Salamanca, Madrid y Múnich. Es filósofo, analista literario y propagandista católico, en una línea de búsqueda de liderazgo tradicional. Ha dedicado la primera parte de su vida intelectual al desarrollo y sistematización de un tipo de conocimiento que permita comprender y valorar las realidades superiores, de tipo super-objetivo, como indican los mismos títulos de su gran proyecto filosófico, titulado *Metodología de lo suprasensible* (Madrid 1963). En esa línea se sitúan sus dos obras siguientes: *Hacia un estilo integral del pensar* (Madrid 1967); *El triángulo hermenéutico* (Madrid 1971), que culminan de algún modo en su *Estética de la creatividad. Juego, arte, literatura* (Madrid 1978). Esas obras, en especial las tres primeras, abrían un camino prometedor de reflexión y de práctica antropológica, que podría haber desembocado en la creación de un gran modelo de pensamiento que se abría a la totalidad del ser, de un modo ana-léctico, no dia-léctico, en respeto profundo a cada una de las zonas de la realidad. Yo mismo comenté y sistematicé los momentos y posibilidades de ese modelo de pensamiento en «El pensamiento de López Quintás y el sentido de la Filosofía», *Arbor* 324 (1972) 75-88.

Pero López Quintás ha dejado ese proyecto sin desarrollar, y desde 1987, con la creación y promoción de la denominada Escuela de Pensamiento y Creatividad (Madrid), se ha convertido en

misionero de una cruzada al servicio de una restauración de los valores integrales de un tipo de humanismo cristiano que, a su juicio, corrían el riesgo de perderse. De esa manera, el prof. López Quintás ha venido a presentarse como promotor y artífice de un retorno a los principios de un pensamiento y de una praxis humanista y cristiana fundada en los valores de un orden social y religioso que estarían actualmente amenazados.

BIBL. Entre las obras de este segundo período, cf. *El secuestro del lenguaje* (Madrid 1987); *Estrategia del lenguaje y manipulación del hombre* (Madrid 1979); *La juventud actual entre el vértigo y el éxtasis* (Buenos Aires 1981); *Vértigo y éxtasis* (Madrid 1992); *Necesidad de una renovación moral* (Valencia 1994); *El poder del diálogo y del encuentro* (Madrid 1997); *Literatura y formación humana* (Madrid 1997).
WEB: http://fundacionlopezquintas.org

LORTZ, Joseph (1887-1975)

Teólogo e historiador católico, natural de Luxemburgo, de cultura alemana. Fue profesor de Historia en la Universidad de Bonn y falleció en 1975. Sus trabajos sobre la historia del cristianismo, y en especial sobre Lutero y la Reforma protestante, han marcado y siguen marcando la visión actual de las relaciones entre católicos y protestantes. Más que el simple despliegue de los «hechos» le interesa la «historia de las ideas». Desde esa base muestra el carácter radicalmente católico de la «propuesta» de Lutero, con los fallos teológicos y las faltas de comprensión de un lado y del otro. De esa manera, lo que empezó siendo un intento de reforma de la Iglesia terminó convirtiéndose en una ruptura de fe. Sólo en la medida en que los católicos profundicen en el valor de las afirmaciones de Lutero, buscando la raíz común del cristianismo, ellos podrán recuperar la verdad de la propuesta luterana. Por su parte, sólo en la medida en que los luteranos quieran comprender los valores de la tradición católica ellos podrán recuperar los valores comunes de la fe y vida cristiana.

BIBL. *Tertullian als Apologet* I-II (Münster 1927); *Geschichte der Kirche* (Münster 1930; *Die Reformation in Deutschland* I-II (Friburgo 1939); *Bonifatius und die Grundlehung des Abendlandes* (Wiesbaden 19549); *Kleine Reformationsgeschichte. Ursachen, Verlauf, Wirkung* (Friburgo 1969). En castellano: *Historia de la Reforma* I-II (Madrid 1964); *Historia de la Iglesia: desde la perspectiva de la historia de las ideas* (Madrid 2003 y 2007).

LOSADA, Manuel Rodríguez (n. 1939)

Teólogo y psicólogo católico, español de nacimiento, aunque vive en Brasil desde 1964 y allí ha desarrollado su labor pedagógica y cristiana. Ha estudiado Teología en España y es doctor en Psicología, profesor y coordinador del curso de Psicología en Universidad UNESA, Río de Janeiro. Desde la perspectiva de la realidad de América Latina, ha contribuido a la nueva comprensión y desarrollo del carisma de liberación de la Orden de la Merced, como aparece en su libro *A liberdade está cativa* (Río de Janeiro 1977, con colaboraciones de L. ↗ Boff, X. Pikaza y E. Santamaría). Ha dirigido durante dos décadas un proyecto de vida religiosa que ha culminado en la institución de la Provincia Mercedaria de Brasil. Siguiendo las bases del Vaticano II y de los documentos de Medellín y Puebla, desde el año 1968, ha trabajado para el surgimiento de una Iglesia participativa, formando comunidades eclesiales de base, círculos bíblicos y consejos parroquiales y pastorales de orientación liberadora en diversos lugares de Brasil. Ha formado parte de la dirección de la Conferencia de Religiosos de Brasil, introduciendo en el Grupo de Reflexión de Psicólogos (GRP) el método del análisis institucional, entendido como instrumento de lectura para una nueva visión de la vida religiosa. Su trabajo en esa línea ha quedado expresado en los libros que ha publicado en la Conferencia de Religiosos de Brasil (Río de Janeiro): *Afetividade & Vida Religiosa* (1990); *A Vida Religiosa Enquanto Instituição* (1992) y *Para Aprofundar A Vida Religiosa Enquanto Instituição* (1994). El año 1999 renuncia a la vida religiosa oficial, pero continúa como asesor de la Conferencia de Religiosos del Brasil, ofreciendo unas pautas psicológicas e institucionales para la encarnación del Evangelio en la vida religiosa y en la Iglesia. Como profesional de la psicología clínica (orientación psiconalítica) continúa analizando la situación del clero y de los religiosos, en sus vicisitudes personales e institucionales, apostando por una mayor integración personal y evangélica de sus vidas en el contexto eclesial y

social, al servicio del evangelio. En esa línea asume el fondo del pensamiento de Cornelius Castoriadis y lo reelabora en sus libros: *Imaginário e Instituição, dois elementos para pensar a educação do futuro* (Eduff, Río de Janeiro 2004) e *Imaginario radical de Castoriadis: seus pressupostos* (Alinea, São Paulo 2006).

Lossky, Vladímir (1903-1958)

Teólogo ortodoxo ruso, exilado en París, donde ha sido profesor en el Instituto Teológico Ortodoxo de St. Denis. Ha estudiado la tradición teológica antigua, no sólo de la Iglesia oriental, sino también de la occidental, especializándose en ↗ Eckhart. Quiere recuperar la auténtica tradición ortodoxa, sin adherencias de una filosofía posterior. En esa línea resulta fundamental su vuelta al apofatismo y a las formulaciones de G. ↗ Palamás, cuya distinción entre esencia divina y energías le parece fundamental para salvaguardar la trascendencia de Dios y su presencia en el mundo. A su juicio, el verdadero camino teológico exige la expresión simbólica de la experiencia cristiana, que viene expresada en la muerte y resurrección en Cristo y en la transfiguración en el Espíritu. Por eso, la teología es necesariamente mística.

Bibl. *Essai sur la Théologie Mystique de l'Église d'Orient* (París 1944); *Vision de Dieu* (París 1962); *Á l'Image et á la Ressemblance de Dieu* (París 1967). Su obra principal, traducida al castellano, *Teología mística de la Iglesia de Oriente* (Barcelona 1982), constituye una excelente introducción al pensamiento de la Iglesia ortodoxa.

Lubac, Henri de (1896-1991)

Teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús. Estudió en varios centros jesuíticos (Fourvière, Gregoriana de Roma) y fue profesor en la Facultad de Teología católica de Lyon (desde el 1929). En los años cincuenta, tuvo que abandonar sus actividades intelectuales de tipo oficial, tras la publicación de una brillante investigación sobre el sentido de la gracia (*Surnaturel*, París 1946), que, apoyándose en la encíclica de Pío XII, *Humani generis* (1950), algunos incluyeron en la así llamada «Nouvelle Théologie» o *Teología Nueva,* a la que acusaron de romper la unidad escolástica de la doctrina cristiana y de introducir en la Iglesia un pensamiento relativista, poco ontológico y preciso. Fue rehabilitado más tarde y actuó como experto en el Concilio Vaticano II (1962-1965), y participó en el primer grupo de la Comisión Teológica Internacional (1969-1974). El año 1983, con casi noventa años, fue nombrado cardenal. Su labor como teólogo y pensador cristiano se puede dividir en cuatro apartados: eclesiología, hermenéutica bíblica, historia del pensamiento y diálogo interreligioso.

1. *Eclesiología*

Escribió sobre ese tema varios libros importantes: *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme* (París 1938, versión cast. *Catolicismo*, Madrid 1988); *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age, étude historique* (París 1944); *Méditation sur l'Église* (París 1953, versión cast. *Meditación sobre la iglesia,* Madrid 1988). Esos tres libros han sido, y siguen siendo, fundamentales para la nueva conciencia eclesial de la teología católica. Frente a una visión jurídica de la religión católica donde predominaban la institución y la jerarquía, Lubac ha ofrecido una experiencia sacramental y mística de Iglesia, que se centra en la presencia eucarística de Dios y en la contemplación compartida del misterio de Cristo. Más que una sociedad perfecta, organizada a manera de sistema jerárquico, la Iglesia es un *cuerpo místico*: ella pertenece al misterio de la fe, brotando de la intimidad del mismo Dios que se revela en Cristo. Por eso, la manera de entender la Iglesia no es el discurso racional, ni la forma de instaurarla es la organización administrativa, sino la meditación cordial, que se expresa en términos de participación eucarística. Entendida así, la obra de Lubac ha sido una de las aportaciones más significativa de la teología a la vida de la Iglesia, en los años anteriores al Vaticano II.

2. *Hermenéutica bíblica*

La teología se había convertido en un sistema racional, que se desarrollaba de un modo argumentativo, a partir de unas premisas bien fijadas, en un plano de fe y de pensamiento filosófico. La Palabra de Dios corría el riesgo de convertirse en una serie de conceptos. Lubac reaccionó en contra de ese riesgo, elaborando el estudio más ambicioso y

completo de historia de la exégesis que existe hasta el momento actual: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture* I-IV (París 1961/1964). Como él ha destacado, la verdad de la Escritura cristiana no la forman unos conceptos, separables de la vida (ni unos datos histórico-críticos puramente objetivos), sino la misma conciencia de la Iglesia y de sus fieles, que dialogan con Dios, por medio de Cristo, en un gesto donde se vinculan historia y simbolismo (alegoría), experiencia personal y anticipación escatológica. Según eso, la Biblia cristiana se presenta como una obra histórica viva, que se va gestando y desplegando a medida que va siendo leída y acogida, de un modo literal y simbólico, racional y místico, conformando de ese modo la existencia de la Iglesia. Ciertamente, Lubac no niega el valor ni la necesidad de una exégesis crítica de las fuentes y de los textos, en la línea de la exégesis moderna, pero quiere mostrar que más allá de la pura racionalidad crítica hay otro nivel o espacio de verdad, que se define en forma de encuentro pleno (personal y comunitario) con la Palabra de Dios. De esa manera, él nos ha permitido situar el estudio de la Biblia cristiana en una línea en la que puede incluirse no sólo la exégesis judía (de la que depende en gran medida la cristiana), sino también la experiencia y vida de las grandes tradiciones religiosas de la humanidad, como puede ser la musulmana, la hindú y la budista.

3. *Historia del pensamiento*

El año 1944, en medio de la Guerra Mundial, Lubac publicó una obra básica de crítica de la Ilustración, en la línea de lo que harán después los grandes maestros judíos de la Escuela de Fráncfort (M. Horckheimer y Th W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración,* 1947). La obra se titulaba *Le Drame de l'humanisme athée* (París 1944, versión cast. *El drama del humanismo ateo,* Madrid 1956) y en ella ofrece un diagnóstico sombrío, aunque en el fondo esperanzado, de la gran aventura de la racionalidad occidental, desgarrada entre Feuerbach y Nietzsche, entre Marx y el neopositivismo científico, entre los nacionalismos fascistas y las dictaduras del sistema. Más que un puro pensador de laboratorio, Lubac quiso ser un profeta de la denuncia (la modernidad corre el riesgo de destruirse a sí misma) y del anuncio salvador (hay una tradición religiosa y cristiana que puede ofrecer sentido y futuro a la vida de los hombres). Esta visión puede parecernos anticuada, en algunas expresiones; pero, pasados ya más de sesenta años, sigue siendo tan iluminadora como en el tiempo de la Gran Guerra e, incluso, más dramática, de manera que algunos pueden hablar hoy de la tragedia (más que drama) de un tipo de humanismo ateo.

En esa línea avanza su obra madura más significativa (*La postérité spirituelle de Joachim de Fiore* I-II, París 1979/1981), dedicada al despliegue del pensamiento moderno de Occidente, no leído ya desde el anverso de la escolástica oficial de la Iglesia católica, sino desde el reverso de la perspectiva utópica y milenarista de ↗ Joaquín de Fiore, que, a su entender, ha desembocado de algún modo en la gran «gigantomaquia» de los sistemas idealistas y de los afanes de dominio y transformación racional de la modernidad occidental. Lubac concibe la historia moderna de Occidente como un «sueño idealista de la razón» que se ha desvinculado del suelo fecundo» de la Iglesia real y de la comunión fraterna de los hombres, para convertirse primero en un ideal abstracto de perfección y para desembocar después en una lucha de todos contra todos, en busca de poder. De esa manera, el idealismo espiritual, a través del racionalismo idealista y de la filosofía romántica del pensamiento, ha desembocado en un mundo organizado, de pura razón económica o política, sin principio ni orientaciones objetivas de valor. Frente a esa actitud idealista de ensueño y afán de dominio, de espiritualismo descarnado y de evasión (que desemboca en el sistema actual de opresión y muerte), los cristianos han de volver al realismo sagrado de la Escritura judeocristiana, en la línea de la experiencia de los primeros Padres de la Iglesia, aceptando como regalo del mismo Dios las estructuras históricas y sagradas de la Iglesia, en diálogo de humanidad con las restantes tradiciones religiosas.

4. *Diálogo religioso*

En el contexto anterior se pueden situar los trabajos que Lubac ha dedi-

cado al estudio comparado de las religiones. Cronológicamente, ellos pertenecen a su segunda etapa y no han sido retomadas de un modo sistemático al final de su vida, de manera que han permanecido como un germen sin desarrollarse. Pero ellos siguen marcando hoy un camino, pasados más de cincuenta años de su publicación. H. de Lubac ha sido, que yo sepa, el «mayor» de los teólogos del siglo XX que ha dedicado una obra significativa, de primera mano, al estudio comparado de las religiones. Ni ↗ Rahner ni Barth, ni H. von Balthasar ni Congar escribieron trabajos como los suyos: *Aspects du bouddhisme* (París 1951); *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident* (París 1952); *Amida, Aspects du bouddhisme* (París 1955). A su juicio, el estudio actual de las religiones se inscribe dentro de la historia del cristianismo antiguo, en un camino que quedó planteado y fijado básicamente en el enfrentamiento y diálogo de la Iglesia con el helenismo y la gnosis (ss. II-IV), que sigue ofreciendo las bases para la comprensión actual del tema. Así lo muestra principalmente la primera de las obras citadas (*Aspects du bouddhisme*; versión cast. *Budismo y cristianismo,* Salamanca 2006). Desde esa base quiero precisar la relación que Lubac ha establecido entre estas dos religiones principales de la historia moderna de la humanidad, que representan las dos posibilidades máximas del espíritu humano, en plano religioso.

Esa obra *(Budismo y cristianismo)* consta de tres partes que pueden y deben entenderse de manera progresiva. a) *La primera parte* estudia el sentido de la caridad en las dos religiones, destacando en un caso la compasión acósmica (budismo) y en el otro el servicio de amor concreto (encarnado), dirigido a la persona de los necesitados. No conozco ningún otro libro o trabajo que analice mejor, desde una perspectiva teológica cristiana, los tres momentos de la «caridad budista» (maitri, dana, karuna), ninguno que haya destacado con más hondura teológica, desde el punto de vista cristiano, el posible riesgo de acosmismo y falta de encarnación del movimiento budista. b) *La segunda* analiza algunos símbolos iconográficos de Buda, poniendo de relieve la actitud del budismo primitivo, que prohibía las representaciones de su figura, poniendo de esa forma de relieve el carácter suprapersonal (o quizá impersonal) del movimiento budista, a diferencia del cristianismo, que se centra en la historia de Jesús. Sabemos que el budismo posterior aceptó en gran parte los iconos de Buda y que el cristianismo ha mantenido siempre una actitud paradójica y riquísima ante el signo de la Cruz. En ese contexto nos sitúa el segundo capítulo del libro. c) *La tercera* estudia las diversas apariencias de Buda (y de Jesús), a través de un análisis muy preciso que nos permite trazar una comparación entre el carácter más doceta del budismo y las tendencias también docetas (aunque nunca plenamente acósmicas) del cristianismo antiguo, sobre todo del alejandrino, representado especialmente por Orígenes. En el fondo de los ricos análisis del autor, realizados como en filigrana, vamos descubriendo el carácter simbólico de la revelación de Dios y las implicaciones de la encarnación de Cristo (o de la no encarnación budista).

Posiblemente, algunas afirmaciones de Lubac pueden resultar hoy anticuadas, dentro de un campo que ha sido y sigue siendo objeto de muchos estudios. Es probable que algunas de las visiones resulten exageradas y discutibles: alguien podrá decir que Lubac no ha visto con suficiente rigor el aspecto positivo de la caridad budista; es probable que su negativa a descubrir un tipo de realidad (y de divinidad) en el fondo de la experiencia budista resulta desmedida; es también posible que su visión del docetismo acabe siendo poco crítica... Pero, dicho eso, debemos añadir que su obra marca una de las contribuciones más importantes de la teología (e incluso de la filosofía) occidental para el estudio de las relaciones entre budismo y cristianismo, no en forma de pura erudición, sino como un hito vivo en el camino del diálogo entre las religiones.

Lubac nos vuelve a situar en el centro de la gran *hermenéutica religiosa* (es decir, dentro de la comparación y diálogo de religiones) que se inició con la teología y exégesis de ↗ Orígenes y de otros maestros alejandrinos, cuando vincularon de manera creadora helenismo y cristianismo. Después de 1.800 años, seguimos estando en la misma situación de aquellos grandes teólogos helenistas, enfrentados con las pregun-

tas básicas de la humanidad, tal como están siendo planteadas hoy, de un modo especial, por el budismo que dialoga con el cristianismo, en oriente y occidente. Posiblemente nos hallamos ante un nuevo comienzo de la historia espiritual del mundo y por eso es bueno volver a unos problemas que fueron ya planteados, desde una perspectiva algo distinta aunque convergente, por el cristianismo primitivo.

BIBL. Editions du Cerf (París) está publicando desde 1999 las obras completas de H. de Lubac, con una serie de estudios dedicados a su pensamiento. Cf. *Œuvres complètes* I-XXXIII y *Études Lubaciennes*. Entre las traducciones castellanas: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma* (Madrid 1988); *Cristo y las religiones* (Madrid 2007); *Meditación sobre la Iglesia* (Madrid 1988); *El Misterio de lo sobrenatural* (Barcelona 1970). Sobre la obra H. de Lubac, cf. N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henry de Lubac* (Roma 1980); N. Eterovic, *Cristianesimo e religioni secondo Henri de Lubac* (Roma 1981); Urs von Balthasar y G. Chantraine, *Le Cardinal Henri de Lubac, l'homme et son œuvre* (París 1983); Varios, *Henri de Lubac et le mystère de l'Église* (París 1999); Jean-Pierre Wagner, *Henri de Lubac* (París 2001, con bibliografía completa).

LUBICH, Chiara (1920-2008)

Maestra católica italiana, fundadora del movimiento de los *Focolares* (hogares) cristianos. Su experiencia decisiva está vinculada a los bombardeos y tragedias de la II Guerra Mundial, cuando ella y un grupo de compañeras tomaron la decisión de crear un movimiento cristiano, para vivir radicalmente el Evangelio, desde un mundo empobrecido (año 1943). De esa forma descubrieron el poder social del testimonio de la fe y de la vida en comunidad. Pasados los años, su obra se amplió, abarcando una fraternidad sacerdotal, con agrupaciones de laicos comprometidos y con grupos de *Gen* (de Generaciones nuevas de jóvenes que quieren vivir radicalmente el evangelio). Este movimiento de los Focolares constituye actualmente una de las formas de presencia comunitaria y de acción social más poderosas de la Iglesia, en diálogo con otros movimientos semejantes, no sólo cristianos, sino también de otras religiones. La opción por el diálogo con el budismo y otros tipos de experiencia religiosa forma un elemento clave del pensamiento de Chiara Lubich, que, por otra parte, se encuentra firmemente anclada en la tradición y en la vida de la Iglesia católica, tal como ella mismo lo ha expuesto en varias obras (editadas en castellano en Ciudad Nueva, Madrid) en las que ha expresado los fundamentos y sentidos de su movimiento.

BIBL. *Fermentos de unidad* (1979); *Encuentros con Oriente* (1987); *El atractivo de nuestro tiempo* (1995); *El arte de amar en familia* (1999); *Un camino nuevo. La espiritualidad de la Unidad* (2003); *Construir el Castillo Exterior* (2004); *Un pueblo nacido del evangelio* (2005); *El arte de amar* (2005); *¿Por qué me has abandonado? Respuesta sobre el sufrimiento* (2006); *Meditaciones* (2007). Son muchos los que piensan que esas obras y el movimiento de los *Focolares* constituyen uno de los gérmenes básicos del pensamiento católico del futuro.

LUCAS EVANGELISTA (s. I)

Autor del tercer evangelio y de la primera «historia» de la Iglesia (el libro de los Hechos). No sabemos si se llamaba Lucas, pero con ese nombre se le ha conocido. Era un cristiano culto, de origen probablemente pagano (quizá prosélito judío), buen conocedor de la Biblia griega (los LXX), que, hacia el 90-100 d.C., quiso escribir la primera historia de Jesús y de su movimiento, siguiendo modelos cristianos y helenistas. Su relato empieza así:

> «Ya que muchos han intentado componer una diéguesis (relato) de las cosas *(pragmatôn)* que han sucedido entre nosotros, según aquello que nos han transmitido los primeros testigos oculares, convertidos en servidores de la Palabra, también yo, después de investigar todo con diligencia, desde los orígenes, he decidido escribírtelo con orden, ilustre Teófilo, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,1-4).

Escribió su obra de dos partes (Lc y Hch), quizá desde Roma, porque allí culmina la segunda parte (Hechos), quizá en Éfeso (o incluso en Corinto), pues su modelo de Iglesia parece situarse en la línea de esas comunidades. Sea como fuere, él escribe en un lugar donde se reconocen y aceptan diversas tradiciones eclesiales, retomando y reelaborando en especial dos escritos anteriores (↗ Marcos y Q), que él utiliza como base de su obra. No sabemos si conoce el evangelio de ↗ Mateo, pero,

aunque lo hubiera conocido, no lo habría tomado como base de su escrito, pues Mateo escribe desde una perspectiva judeocristiana (teniendo como puntos de referencia a ↗ Santiago y, sobre todo, a ↗ Pedro), mientras que él escribe desde una perspectiva paganocristiana, en la línea de ↗ Pablo.

Él mismo afirma (cf. Hch 1,1) que ha escrito un *logos* o tratado en dos volúmenes o tomos. El primero se ocupa de las cosas que Jesús hizo y enseñó (palabras-obras) hasta su ascensión (Evangelio de Lucas, Lc). El segundo recoge las obras y palabras de sus seguidores, que han llevado el mensaje desde Jerusalén a los confines de la tierra, pasando por Roma, capital del Imperio (Hechos, Hch). No ha elaborado un evangelio estrictamente dicho, como Marcos (un relato kerigmático), ni tampoco una catequesis sobre el principio y sentido de la misión judeocristiana universal como Mateo, sino un relato-tratado de los acontecimientos y palabras de Jesús y de sus seguidores, en dos volúmenes, significativamente iguales en tamaño (Lc y Hch).

De esa manera ha compuesto la primera visión de conjunto del cristianismo, en un estilo apologético (defensa de la fe cristiana) e irénico (busca la paz entre las diversas tendencias eclesiales) y con el Imperio romano. Su obra no es tan radical como la de Marcos, ni tan didáctica como la de Mateo, pera ella ha ofrecido una visión de conjunto del origen y despliegue del cristianismo que se volverá dominante en la Iglesia posterior.

BIBL. F. Bovon, F. *El evangelio según san Lucas* I-II (Salamanca 1995 y 2002); J. A. Fitzmyer, *El evangelio según san Lucas* I-IV (Madrid 1986-2007); I. Gómez Acebo, *Lucas* (Estella 2008).

LUCAS, Juan de Sahagún (1930-2001)

Filósofo católico español, nacido en Salamanca, miembro de la Hermandad de Sacerdotes Operarios. Estudió en Lovaina y París, y fue profesor de Metafísica y Ética en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la Facultad de Teología de Burgos. Se ha especializado en el diálogo del cristianismo con las religiones y en antropología teológica. Ha sido un gran conocedor del pensamiento de ↗ Teilhard de Chardin y ha concebido al hombre como un ser constitutivamente mundano (en relación con el cosmos), pero abierto a otros seres humanos (en diálogo de amor) y, sobre todo, al Absoluto. Así afirma que el hombre, situado en la cadena evolutiva, en virtud de la ley complejidad-conciencia, es empujado, por la misma dinámica vital, a la socialización que se consuma en la cristificación. A su juicio, «la pregunta teológica es el problema esencial del hombre, en cuanto que su razón, por estar constitutivamente dirigida a la verdad, es por sí misma afirmación de la verdad misma. La exigencia radical, que afecta al hombre en su intimidad profunda, le hace sentir la necesidad y el derecho de una salvación completa que sólo puede venirle de lo irreversible y absoluto. Por eso se pregunta por lo totalmente otro, por Dios».

BIBL. *Persona y evolución* (Burgos 1974); *Alcance significativo del lenguaje humano sobre Dios* (Burgos 1975); *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1983); *Interpretación del hecho religioso. Filosofía y fenomenología de la religión*» (Salamanca 1989); *Nuevas antropologías del siglo XX* (Salamanca 1994); *Dios, horizonte del hombre* (Madrid 1994).

LUGO, Juan de (1583-1660)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Enseñó en Salamanca y Valladolid y, finalmente, en el famoso Colegio Romano, hasta que fue nombrado cardenal, el año 1643. Fue, al mismo tiempo, teólogo y moralista y defendió siempre la unidad entre la reflexión sistemática (de tipo especulativo, propio de la escolástica) y la experiencia y aplicación moral que, a su juicio, deriva la misma dogmática. Es, con ↗ Suárez y Vázquez, el pensador más completo de la Compañía de Jesús, en un tiempo en que empieza a elaborarse en Europa una nueva filosofía, desligada de la escolástica (↗ Descartes). Es uno de los creadores de la teología moral sistemática.

BIBL. *Disputationes scholasticae de Incarnatione dominica* (1633); *De Sacramentis* (1636 y 1638); *De jure et iustitia* (1642); *De fide* (1646). Se hizo una edición completa de su obra *(Opera omnia)* en Lyon (1652). Reedición crítica: *Disputationes scholasticae et morales* I-VIII (París 1891-1894).

LUIS DE GRANADA (1504-1588)

Escritor, predicador y teólogo católico español, de la Orden de Santo Do-

mingo. Nació en Granada, hijo de padres gallegos (de Sarria). Estudió en el colegio de los dominicos de San Gregorio en Valladolid, donde fue alumno de M. ↗ Cano y de B. de Carranza, de quien recibió ideas en la línea de ↗ Erasmo. Su *Libro de la oración y meditación* (Salamanca 1554) fue criticado porque abría el camino de la contemplación y de la santidad a todos los fieles, aunque no fueran clérigos ni religiosos. Se le acusó de vinculación con los *alumbrados,* partidarios de un tipo de espiritualidad abierta al encuentro más personal con Dios, con menos influjo de las mediaciones objetivas de la Iglesia jerárquica. Estuvo marcado por el descubrimiento de la importancia sobrecogedora del pecado y por la necesidad de una penitencia constante, de manera que sus críticos pensaron que se acercaba peligrosamente a un tipo de protestantismo. Sin ser un hombre atormentado, Luis de Granada puso de relieve un tipo de piedad dolorista, que parecía sospechar de todos los goces de la vida y en esa línea el creyente (pecador) debía hallarse siempre atento a vigilar los pecados, para superarlos, desde una perspectiva penitencial. La Inquisición española le miró con sospecha por su forma de entender la oración (abierta a todos los creyentes) y por su manera de destacar el pecado, es decir, el aspecto negativo de la vida, por lo que introdujo en el Índice no sólo el *Libro de la oración y meditación,* sino también su nueva *Guía de Pecadores* (Salamanca 1556), uno de los textos más significativos de vida espiritual de todos los tiempos. Pero el Concilio de Trento defendió su obra, por lo que puso seguir escribiendo y dirigiendo la vida espiritual de cientos de personas de su tiempo. Pasó los últimos años de su vida en Portugal y continuó siendo objeto de sospechas por parte de la Inquisición, a pesar (o a causa) de su gran fama de santidad y del carácter ejemplar de su vida, que ha llevado a que se introduzca su proceso de beatificación (el año 1997).

Luis de Granada ha sido uno de los mejores escritores en lengua castellana y sus obras ofrecen el testimonio de una piedad hondamente cristocéntrica, abierta a todos los creyentes, aunque quizá dominada por un tipo de «miedo religioso», esto es, por un temor ante el pecado que acecha. Éstas fueron traducidas muy pronto al francés y a otras lenguas, encontrándose entre las más leídas de la segunda mitad del siglo XVI y de todo el siglo XVII, marcando una espiritualidad cristiana que podía ser aceptada, en el fondo, no sólo por los católicos más tradicionales, sino también por grupos más afines a un tipo de quietismo (en un extremo) o de jansenismo (en el otro).

BIBL. Hay una edición de sus *Obras completas* I-VIII (Madrid 1994ss), y abundantes ediciones de libros concretos. Para una visión de conjunto de su vida y obra, cf. A. Huerga, *Fray Luis de Granada* (Madrid 1988); P. ↗ Laín Entralgo, *La antropología en la obra de Fray Luis de Granada* (Madrid 1988).

LUIS DE LEÓN (1527-1591)

Humanista, exegeta, poeta y teólogo católico español, de la Orden de San Agustín. Nació en Belmonte (Cuenca), aunque se trasladó pronto a Madrid y después a Salamanca, donde pasó la mayor parte de su vida. Estudió Teología con Melchor ↗ Cano y Sagrada Escritura con Cipriano de Huerga. Fue catedrático de Sagrada Escritura y después de Teología (cátedra de Santo Tomás), en la Universidad de Salamanca. Fue perseguido y encarcelado por la Inquisición por haber traducido y comentado sin licencia el *Cantar de los Cantares.* Escribió en la cárcel su libro *De los nombres de Cristo* y diversos poemas. Se le conoce como poeta, exegeta, autor de obras teológicas en romance y teólogo profesional latino. Salió en defensa de la vida y obra de ↗ Teresa de Jesús, de la que fue defensor en tiempo de dificultades.

Se le recuerda como gran escritor (poeta, biblista, teólogo...) y como perseguido por la Inquisición. 1. *Como poeta* es uno de los autores más significativos de la lengua castellana. Sus poemas son de tipo renacentista y de fondo platónico, en una línea de huida del mundo y de ascenso espiritual a lo divino, y constituyen (con los de san ↗ Juan de la Cruz) la cumbre del pensamiento poético en lengua castellana, en línea de vinculación con la naturaleza, de asombro ante la realidad y de ascenso contemplativo. Escribió también traducciones versificadas de diversos libros bíblicos (Salmos o Job). 2. *Como exegeta* fue partidario de comentar y traducir el texto hebreo del Antiguo Testa-

mento, como base para el estudio y el desarrollo del pensamiento cristiano. Lo mismo pensó del Nuevo Testamento, que debía ser estudiado y comentado desde el texto griego, volviendo de esa forma a los orígenes del cristianismo. Tradujo y comentó algunos libros de la Biblia (*Salmos*, *Libro de Job*, *Cantar de los Cantares*). 3. *Fue autor de obras teológicas y moralizantes, en romance,* para todos los lectores. Las más conocidas son *La perfecta casada* (que ofrece un ideal de matrimonio para las mujeres, en perspectiva patriarcalista) y *De los nombres de Cristo,* una cristología simbólica, siguiendo el método de los libros en los que se estudian los «misterios de la vida de Jesús» y en especial sus títulos cristológicos. Frente a la retórica moralizante de gran parte de las obras espirituales de ese tiempo, Luis de León es partidario de fundar la experiencia y la vida cristiana en la Escritura. 4. *Como teólogo profesional*, que regentó las cátedras de Sagrada Escritura y de Santo Tomás, Fray Luis de León escribió muchos trabajos y textos sistemáticos en latín, para universitarios, que resultan menos conocidos. Entre ellos el *Tractatus de sensibus sacrae Scripturae* y la *Explanatio triplex in Canticum Canticorum,* con un manual titulado *De legibus*, en el que expuso además sus ideas políticas y jurídicas.

BIBL. Éstas y otras obras latinas fueron publicadas en *Opera* I-VII (Salamanca 1891-1895) y se está procurando una nueva edición de todas sus obras latinas, de la que han aparecido los siguientes volúmenes: *Opera Latina* VIII: *Quaestiones Variae* (El Escorial 1992); IX: *Reportata Theologica (Comentaria Eucharistica, De Creatione Angelorum, De Libero Arbitrio, De Symonia, De Sensibus Sacrae Scripturae)* (Madrid 1996); X: *In Epistolam ad Romanos expositio* (El Escorial 1993); XII: *De Legibus. Tratado sobre la Ley* (El Escorial 2005); XIII: *De Gratia et iustificatione. Tratado sobre la gracia y la justificación* (El Escorial 2008). Sólo cuando todas sus obras latinas se publiquen y comenten podremos valorar la importancia que ha tenido en el campo de la teología profesional, comparándole con otros maestros de su tiempo (como ↗ Suárez o Molina, Báñez o Soto). De todas formas, su importancia en el pensamiento cristiano va unida, sobre todo, a la poesía.

LUKARIS, Cirilo († 1638)

Patriarca ortodoxo de Constantinopa, aceptó en parte las doctrinas protestantes, queriendo introducirlas en su Iglesia. Escribe y publica en latín una *Confessio fidei* (Ginebra 1629), traducida luego al griego. Después de su muerte, su doctrina fue condenada por los patriarcas ortodoxos de Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén. Fruto de esa condena es la *Confessio Dosithei*, que se convertirá en uno de los documentos básicos en los que la Iglesia ortodoxa reafirma su tradición teológica, en contra del protestantismo. *Lukaris* había defendido la autoridad de la Biblia, poniéndola por encima de la Iglesia, pues la palabra de la Biblia es divina (del Espíritu Santo), mientras que la palabra de la Iglesia es humana, de manera que ella puede equivocarse. Siguiendo la tradición calvinista, Lukaris sólo admite dos sacramentos estrictamente dichos (bautismo y eucaristía), en contra de los siete tradicionales de la Iglesia católica. Acepta la presencia real de Jesús en la eucaristía, pero rechaza la transubstanciación. Pone de relieve la justificación por la fe y no por las obras. La *Confessio Dosithei,* avalada por el sínodo de Jerusalén del año 1672, condenó el pretendido calvinismo de Lukaris, presentándolo como una opinión personal suya, no como doctrina oficial. De esa manera, en su conjunto, las iglesias ortodoxas optan por mantener la tradición de los Padres de la Iglesia, sin introducir en sus iglesias la Reforma luterana (ni las nuevas perspectivas de la Iglesia católica).

LUMBRERAS PORTELA, Pedro (1892-1970)

Teólogo católico dominico, natural de Ávila. Se formó en Roma (Angelicum), donde fue ordenado sacerdote en 1914. En 1915 terminó el lectorado. En 1919 fue enviado al estudio general de los Dominicos en Rosaryville, Luisiana, EE.UU. Posteriormente fue profesor de Teología en la Universidad de Notre Dame, Indiana, EE.UU. Por su brillantez como profesor de Teología Moral y de resolver casos morales, fue llamado a regentar la cátedra de Moral en el Angelicum. Pasó el resto de su vida en Roma, salvo los años de la guerra civil española, cuando se encontraba en el convento dominicano de Ávila, España. Fue renombrado por su brillantez y claridad en la exposición de la teología moral tomista. Asimismo por su inter-

vención en casos morales como censor y consultor y por su promoción de la cultura abulense. Sus obras se caracterizan por un deseo de actualizar el tomismo desde las cuestiones actuales.

BIBL. *De dubio methodico Cartesii* (Luisiana 1919); *De Sensualitatis Pecato* (Roma 1929); *La Moral de Santo Tomás* I-II (Valencia 1931-1932); *Lecciones del Quijote* (Valencia 1931); *Praelectiones Scholasticae in Secundam Partem D. Thomas*, 12 vols. (Roma 1930ss).

M. Ofilada

LUTERO, Martín (1483-1546)

Reformador alemán. Era teólogo y religioso de la Orden de San ↗ Agustín y enseñaba Sagrada Escritura en la Universidad de Wittenberg, y, tras un proceso de conversión y aceptación radical del cristianismo, en perspectiva de fe y de confianza radical en el Dios que perdona los pecados, inició la Reforma (que se llamará «protestante») clavando en la puerta de la Iglesia del Palacio de Wittenberg, el 31 de octubre de 1517, las 95 tesis en las que presenta su visión sobre las indulgencias, el pecado original y otros temas discutidos de la teología y de la vida cristiana. Inició así un camino de transformaciones que desembocó de hecho en la creación, al lado de la católica (y con el deseo de sustituirla), de una «nueva iglesia» (protestante, luterana), con la pretensión de ser la continuadora verdadera de la Iglesia apostólica. Tradujo la Biblia al alemán, para uso devocional, teológico y litúrgico, y lo hizo con tal creatividad que se le considera el iniciador (incluso el creador) del moderno idioma escrito del mundo germano.

1. *Las 95 tesis de Wittenberg*

En principio, ellas podían y debían haber sido discutidas por la Iglesia Universal, en sus diversos estamentos. Eran de tipo disciplinar, se oponían a la venta de indulgencias y criticaban algunos abusos del Papa y de la jerarquía católica, pero sin plantear una ruptura estricta, ni la creación de una Iglesia nueva. Éste es el contenido de algunas de las tesis más significativas: a) *Sobre el Papa*. Lutero apela desde el principio de su gran protesta a la «libertad» de los cristianos, que han de ser capaces de ponerse de un modo personal ante Dios, sin la intermediación de un Papa a quien muchos concebían como mediador de un perdón, que sólo puede ser exterior, no interior. Por eso rechaza el poder de perdón especial que se arroga el Papa. «El Papa no quiere ni puede remitir culpa alguna, salvo aquella que él ha impuesto, sea por su arbitrio, sea por conformidad a los cánones. El Papa no puede remitir culpa alguna, sino declarando y testimoniando que ha sido remitida por Dios, o remitiéndola con certeza en los casos que se ha reservado. Si éstos fuesen menospreciados, la culpa subsistirá íntegramente» (núm. 5-6). b) *Sobre las mismas indulgencias*. Lutero protesta también contra la visión de una institución eclesial (de un Papa) que quiere presentarse como portador y garante de un perdón especial sobre los fieles. Como ha puesto de relieve ↗ Campenhausen, la jerarquía eclesiástica había nacido en los siglos II-III por la necesidad de organizar y controlar el perdón de los pecadores. Quizá sin advertirlo, al criticar el poder de los papas en el plano de las indulgencias, Lutero volvió a plantear el tema clave del surgimiento y sentido de los ministerios sagrados. «Cualquier cristiano verdaderamente arrepentido tiene derecho a la remisión plenaria de pena y culpa, aun sin carta de indulgencias. Cualquier cristiano verdadero, sea que esté vivo o muerto, tiene participación en todos los bienes de Cristo y de la Iglesia; esta participación le ha sido concedida por Dios, aun sin cartas de indulgencias» (núm. 36-37). c) *El primado de la caridad*. Lutero puso en el centro de su discusión el tema de la caridad, de manera que si las controversias posteriores hubieran seguido en este plano, quizá no hubiera sido necesaria la forma en que después se desarrolló la Reforma y la Contrarreforma católica. «Las indulgencias apostólicas deben predicarse con cautela para que el pueblo no crea equivocadamente que deban ser preferidas a las demás buenas obras de caridad. Debe enseñarse a los cristianos que no es la intención del Papa, en manera alguna, que la compra de indulgencias se compare con las obras de misericordia. Hay que instruir a los cristianos que aquel que socorre al pobre o ayuda al indigente, realiza una obra mayor que si comprase indulgencias. Porque la caridad crece por la obra de caridad y el hombre llega a ser mejor. En cambio, no lo es (no es mejor) por las indulgencias, sino a lo más,

liberado de la pena. Debe enseñarse a los cristianos que el que ve a un indigente y, sin prestarle atención, da su dinero para comprar indulgencias, lo que obtiene en verdad no son las indulgencias papales, sino la indignación de Dios» (núm. 41-46).

2. *Reforma luterana, un nuevo pensamiento*

Pero no hubo diálogo y lo que empezó siendo un pequeño conflicto de jurisdicción, sobre un tema lamentable, propio de aquel tiempo y fácil de corregir (un tipo de «venta» de indulgencias al servicio del tesoro papal, para la construcción de su Basílica del Vaticano), se convirtió en un enfrentamiento teológico, ideológico, social, político y eclesiástico que ha llevado a la división de la cristiandad de Europa. A partir de un primer momento de incertidumbre, Lutero y sus seguidores fueron desarrollando su propia teología y su visión de la Iglesia, poniendo de relieve la experiencia de libertad interior de los cristianos y el don de la gracia de Dios, que llama de un modo personal a cada creyente, pidiéndole su respuesta personal. En esa línea, frente a una «fe más eclesial», que parece fijada por las autoridades jerárquicas de la Iglesia católica, Lutero habla de una «fe más personal», propia de cada creyente, que se pone en pie ante Dios para dialogar con él, que acoge la voz del Espíritu Santo y que puede interpretar por sí mismo las Escrituras y dogmas cristianos.

El cristianismo católico había desarrollado una especie de gran pensamiento objetivo, expresado en una teología escolástica que podía presentarse como valiosa en sí misma. Pues bien, a juicio de Lutero, las estructuras sociales y sacramentales de la Iglesia medieval resultaban insuficientes para expresar la radicalidad del evangelio. Se necesitaban otras formas de expresión del cristianismo, capaces de manifestar la novedad de la experiencia de Jesús, tal como la había formulado san Pablo; se necesitaba un tipo de pensamiento y de organización distinta. La Iglesia católica medieval había destacado el valor de los sacramentos y la institución jerárquica y sagrada de la sociedad. Daba la impresión de que el cristianismo se identificaba con unos ritos sacramentales y con unas instituciones de tipo religioso, que los creyentes aceptaban de un modo obediente y sumiso. En contra de eso, Lutero destacó el valor individual de la vida cristiana, la fe de cada uno, por encima de las obras externas y de la institución.

En principio, él no quiso separarse de la Iglesia católica, sino reformarla, desde la perspectiva de Alemania, donde propagó su nueva visión del cristianismo, traduciendo para ello la Biblia al alemán y pidiendo a los cristianos que la «interpretaran», es decir, que pensaran por sí mismos. Pero la misma radicalidad de sus propuestas y el tenor de la reacción católica, mezcladas con otros motivos culturales y políticos, hicieron que su reforma y «protesta» viniera a desembocar en el surgimiento de una nueva Iglesia, con sus instituciones y su jerarquía.

3. *Momentos básicos del pensamiento luterano*

Reforma luterana es, ante todo, un nuevo pensamiento: una forma de situarse en libertad ante el legado cristiano (expresado en la Biblia), de manera que cada creyente aparece así como responsable de su visión y comprensión del evangelio. A los católicos se les había enseñado a escuchar y a obedecer (aceptar) la síntesis impresionante de doctrina y teología cristiana, expresada en los grandes marcos conceptuales y litúrgicos de la Iglesia. Pues bien, en contra de eso, Lutero quiso que cada creyente se situara de nuevo ante el Cristo de la Escritura cristiana, con la responsabilidad de construir (de recrear) su propio pensamiento cristiano. Entre los elementos básicos de ese nuevo pensamiento luterano pueden contarse los siguientes.

a) *Libre interpretación de la Escritura, por encima de las tradiciones eclesiales*. La Iglesia romana había dejado la Escritura en manos de clérigos, que la interpretaban a partir de las propias tradiciones dogmáticas, sacramentales y administrativas. En contra de eso, Lutero puso la Biblia en manos de los nuevos creyentes, que aparecen así con capacidad de leer e interpretar la palabra de Dios. De esa manera, frente al pensamiento oficial de la Iglesia se eleva el «libre pensamiento» (la libre lectura) creyente de cada cristiano. Esta entrega de la Escritura en manos de to-

dos los fieles tendrá unas consecuencias esenciales y revolucionarias en la vida del cristianismo posterior y en el pensamiento cristiano (y secular) de la Nueva Europa, que nace precisamente a partir de la libre lectura de la Biblia.

b) *Sola Fides.* La Iglesia romana había destacado el valor de las obras como medio de salvación, de unas obras que a veces parecían más rituales que morales, más sacramentales que meramente civiles, y que, en sentido extenso, podían ser controladas por la misma Iglesia en un plano litúrgico y aún sacramental (por medio de la confesión). Pues bien, en contra de eso, sin negar en su plano moral el valor de las obras, Lutero ha puesto de relieve la importancia de la «fe» como experiencia interior de diálogo con Dios y de unión con Jesús crucificado. Esta reivindicación del valor de la fe, unida a la libertad de conciencia, ha hecho posible el surgimiento de una nueva subjetividad cristiana, vinculada a una moral interior, propia de cada creyente. Sin esta insistencia en la fe personal no se entiende el surgimiento de la nueva cultura occidental.

c) *Reducción del espacio sacramental.* La Iglesia romana había desarrollado una fuerte sacralidad sacramental, de manera que en algunos momentos podía parecer que el despliegue de la gracia evangélica quedaba dependiendo de la misma administración de los sacramentos. En contra de eso, Lutero, que no ha negado en principio el valor de lo sacramental, ha insistido en la importancia de la fe, que vincula a los creyentes. En sentido amplio, sólo admite dos sacramentos (bautismo y eucaristía), interpretando los cinco restantes (confirmación, penitencia, matrimonio, unción de enfermos y ordenación ministerial) como ritos eclesiales, que pueden tener cierto valor, pero que no son esenciales (como sacramentos) para la vida de la Iglesia. La misma eucaristía, que conserva su valor, no se entiende ya como nuevo sacrificio; lógicamente, un tipo de culto eucarístico separado de la celebración de la Eucaristía pierde su sentido. De esa manera, el cristianismo luterano deja en un segundo plano el aspecto sacramental de la vida, para venir a presentarse como experiencia interior y conversión creyente.

d) *Fin de la Iglesia entendida como jerarquía sacral.* En principio, Lutero no quería negar la obediencia al Papa ni a los obispos, pero el mismo dinamismo de su movimiento, al poner de relieve la libertad creyente de los fieles, le llevó a negar esa obediencia al Papa y a buscar unos obispos que surgieran de las mismas comunidades. Ciertamente, las críticas de Lutero contra el Papa y contra la Iglesia de Roma (a la que llama prostituta, Babilonia) han de entenderse desde el contexto de aquel tiempo y desde la misma idiosincrasia combativa de Lutero, que se muestra también, por ejemplo, desgraciadamente, en sus controversias contra los judíos. Pero esas críticas son también un indicio de la dureza de la lucha mantenida, a uno y otro lado de las divisiones eclesiales. Sea como fuere, Lutero y sus seguidores rechazaron el poder superior del Papa y de los obispos entendidos como jerarquía.

e) *Una piedad personal, el fin de las formas religiosas antiguas.* Lutero no condenó el culto a las imágenes en cuanto tales, ni el valor de la figura de María, madre de Jesús, y el de los santos, pero quiso poner todo eso en un segundo plano. De hecho, el luteranismo significó el fin de un tipo de culto mariano y de una devoción medieval centrada en los santos, para insistir en otra forma de devoción centrada en la fe de los buenos creyentes. En ese contexto se inscribe también su crítica frente a un judaísmo concebido como expresión de una piedad vinculada a unas obras religiosas que han sido ya superadas. En esa línea, el luteranismo, que ha sido principio de un pensamiento liberador en otros planos, ha mantenido un fondo de violencia antijudía que aparece también en otros contextos cristianos.

4. *Confesión de fe de Lutero*

Los temas de la discusión entre Lutero y los que él llamaba los «papistas» (con palabra injuriosa y poco exacta) resultaban considerables. Y, sin embargo, la fe de base era la misma. Lutero no quiere crear otra iglesia, sino volver a los orígenes de la iglesia universal. Por eso destacó el valor no sólo del Nuevo Testamento, sino de los documentos de la Iglesia primitiva, en sus grandes concilios, por lo menos en los cuatro primeros (Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia). La protesta de Lutero se situaba en el plano de la justificación por la y en la reforma

de la Iglesia. Su confesión de fe seguía siendo la misma de la Iglesia católica, como muestra su Catecismo Menor:

a) *Artículo Primero: Creación.* Más que la creación en sí, como un hecho objetivo, a Lutero le interesa «mi creación». Por eso, la confesión en el Dios creador se expande y expresa en forma de aceptación agradecida de la propia existencia del creyente, como don de la misericordia de Dios. No se trata por tanto de la fe en una posible Iglesia objetivada en forma jerárquico-sacramental, sino de la fe agradecida del creyente, que confiesa los dones y bendiciones de Dios que se expresan en su vida:

> «Creo en Dios Padre Todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra... Creo que Dios me ha creado a mí juntamente con las demás criaturas; que me ha dado mi cuerpo y mi alma, mis ojos y mis oídos y todos mis miembros, mi razón y todos mis sentidos; y aún los sostiene; además, me da vestido y calzado, comida y bebida, casa y hogar, consorte e hijos, campos, animales y toda clase de bienes; que me provee a diario y abundantemente de todo lo que mi cuerpo y mi vida necesitan, me protege de todo peligro y me preserva y libra de todo mal. Y todo esto lo hace por pura bondad y misericordia paternales y divinas, sin que yo lo merezca, ni sea digno de ello. Por tanto, estoy obligado a darle gracias por todo y ensalzarle, servirle y obedecerle. Esto es ciertamente la verdad».

b) *Artículo Segundo: Redención.* Lutero mantiene la fe de Nicea y Calcedonia, pero más que eso le importa la fe personal del creyente que se pone y confía en manos de Jesús que ha muerto y resucitado por él. Esta referencia personal del creyente a Jesús, esta confianza en su vida y su muerte redentora constituye el centro de la teología luterana, pero esta insistencia no es algo exclusivo de Lutero, sino que puede verse en muchos pensadores de aquel tiempo, tanto luteranos como católicos (↗ Ignacio de Loyola):

> «Y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor; que fue concebido por obra del Espíritu Santo, nació de la Virgen María; padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado; descendió a los infiernos; al tercer día resucitó de entre los muertos; subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre Todopoderoso; y desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos... Creo que Jesucristo, verdadero Dios, engendrado del Padre en la eternidad, y también verdadero hombre, nacido de la Virgen María, es mi Señor, que me ha redimido a mí, hombre perdido y condenado, y me ha rescatado y librado de todos mis pecados, de la muerte y del poder del diablo; mas no con oro ni plata, sino con su santa y preciosa sangre y con su inocente Pasión y muerte; todo lo cual hizo para que yo sea suyo y viva bajo Él en su reino, y le sirva en justicia, inocencia y bienaventuranza eternas, así como Él resucitó de entre los muertos y vive y reina eternamente. Esto es ciertamente la verdad».

c) *Artículo Tercero: La Santificación*. En el contexto del tercer artículo se vinculan la fe en la Iglesia y en el Espíritu Santo y el valor de la misma fe, como expresión y compendio de la vida cristiana. Ciertamente, siguen importando los contenidos de la fe, pero ahora se sitúa en un primer plano la misma fe, como entrega del creyente en manos de Dios, por Jesús, en el Espíritu:

> «Creo en el Espíritu Santo, la Santa Iglesia Cristiana: la comunión de los santos; el perdón de los pecados; la resurrección de la carne y la vida perdurable. Amén... Creo que ni por mi propia razón, ni por mis propias fuerzas soy capaz de creer en Jesucristo, mi Señor, y allegarme a Él; sino que el Espíritu Santo me ha llamado mediante el Evangelio, me ha iluminado con sus dones y me ha santificado y guardado mediante la verdadera fe, del mismo modo que Él llama, congrega, ilumina y santifica a toda la cristiandad en la tierra y en Jesucristo la conserva en la única y verdadera fe; en esta cristiandad. Él nos perdona todos los pecados a mí y a todos los fieles diariamente con gran misericordia, y en el postrer día me resucitará a mí y a todos los muertos y me dará en Cristo, juntamente con todos los creyentes, la vida eterna. Esto es ciertamente la verdad» (*Catecismo Menor*, 1527, en *Obras,* Salamanca 1977).

5. *Presente y futuro de la propuesta de Lutero*

La figura y obra de Lutero resulta inseparable del despliegue y perma-

nencia de su movimiento. Después de quinientos años de «reforma» (que se cumplirán el año 2017) no hemos logrado todavía un juicio definitivo sobre su intento teológico y eclesial. En este momento (año 2010), una comisión católico-luterana, al más alto nivel, está estudiando la importancia de la Reforma y la posibilidad de un acuerdo básico entre católicos y luteranos. Lo que no se hizo el año 1517 ante las tesis de Lutero puede y debe hacerse ahora. En esa línea me atrevo a ofrecer tres propuestas:

a) *La Reforma luterana puede y debe entenderse como un acontecimiento muy valioso para el conjunto de la cristiandad*, pues ha permitido poner de relieve elementos antes menos desarrollados del evangelio, abriendo un camino de autonomía personal y de libertad que responden al evangelio y que han sido básicos en la historia posterior de Europa y de la humanidad. Al lado de Erasmo y Descartes, de Galileo y Newton, de Vitoria y Rousseau, Lutero ha sido uno de los iniciadores del mundo occidental (de la cultura de Europa). Más aún, en un sentido, en conjunto, el protestantismo ha sido una bendición para el conjunto de la Iglesia (y en especial para el catolicismo). En esa línea pueden y deben interpretarse gran parte de los pensadores protestantes que aparecen en este diccionario: de ↗ Calvino a Barth, de Schleiermacher a Bultmann, de Pannenberg a Moltmann, por poner algunos ejemplos.

b) *Pero la Reforma luterana ha sido también un acontecimiento doloroso,* no sólo porque ha roto la unidad cristiana, sino porque está vinculada a disputas y guerras de religión que han durado casi dos siglos (XVI y XVI), marcando la historia y el pensamiento de Europa y del mundo. Parece que Lutero no quiso la guerra, pero en su nombre (o a pesar de su nombre) se hicieron algunas de las guerras más sangrientas de Europa (empezando por la lucha en contra de la rebelión de los campesinos Th. ↗ Müntzer). En esa línea, parte de la historia de la Reforma y Contrarreforma protestante y católica ha sido una historia de violencia, pues no se ha desarrollado en clave de amor, sino de crítica (condenatoria) de unos contra todos y de guerra. Muchos católicos pensaban que los protestantes iban, sin más, al infierno. Y lo mismo han pensado muchos protestantes respecto a los católicos.

c) *La verdadera Reforma debe culminar,* llegando más allá de la «protesta» y de la «contra-protesta», para desembocar en el reconocimiento de los valores de unos y otros y en la pacificación de todos. No se trata de negar las confesiones de fe de los luteranos y del resto de los «protestantes» (el Catecismo Menor de Lutero, la Confesión de Augsburgo del 1530, el Símbolo de la Fe de la Iglesia Reformada del 1566, los Artículos de la Religión de la Iglesia Anglicana del 1571), sino de reinterpretarlos en línea de fidelidad al evangelio. Tampoco hace falta que los católicos neguemos el Concilio de Trento (1545-1563), sino que lo resituemos en su contexto, releyendo sus declaraciones desde el mismo evangelio. En esa línea debemos pasar de la protesta (puro protestantismo) y de la contra-protesta católica a la afirmación propia y a la valoración de los otros. Quizá ha llegado el momento de que católicos y luteranos (protestantes en general) nos reconozcamos como iglesias, retomando los elementos de unidad y de auténtica reforma que se hallaban al principio de la protesta de Lutero, en la línea de la propuesta de J. ↗ Lortz.

BIBL. Edición clásica de las obras de Lutero *Weimarer Ausgabe der Werke von Martin Luther* (Weimar 1883ss, con 11 volúmenes). Entre las versiones castellanas: *Comentarios de Martín Lutero* I-VIII (Terrasa 1998-2002). Cf. J. Abellán (ed.), *Lutero. Escritos políticos* (Madrid 1986); T. Egido (ed.), *Lutero. Obras* (Salamanca 22001). La bibliografía sobre Lutero resulta inabarcable. A modo de ejemplo: J. Atkinson, *Lutero y el nacimiento del protestantismo* (Madrid 1980); F. Fliedner, *Martín Lutero: su vida y su obra* (Terrasa 1983); H. Oberman, *Lutero* (Madrid 1991); R. García-Villoslada, *Martín Lutero* I-II (Madrid 1973-1976); J. Maritain, *Tres Reformadores*: *Lutero, Descartes, Rousseau* (Madrid 1948).

Luz, Ulrich (n. 1938)

Biblista y teólogo protestante suizo, de cultura alemana. Estudió Teología en Zúrich y Gotinga, doctorándose con E. ↗ Schwizer. Ha sido profesor de Nuevo Testamento en Tokio (1970-1971), Gotinga (1971-1980) y Berna (desde el año 1980).

BIBL. Ha escrito varios libros sobre temas de Nuevo Testamento, actualidad teológica y diálogo de religiones y culturas, como *Gott*

in Japan (con J. Seiichi, Múnich 1973); *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden – Antworten eines Christen* (con P. Lapide, Zúrich 1979); *Gesetz* (con R. Smend, Stuttgart 1981); *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische* Beiträge *zur Frage christlicher Friedensverantwortung* (Stuttgart 1981); *„Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft". Einheit der Kirche als Prozess im Neuen Testament und heute* (con Ch. Link y L. Vischer); *Der Brief an die Epheser. Der Brief an die Kolosser* (Gotinga 1998); *Antijudaismus – christliche Erblast* (con W. Dietrich y M. George); *Jesus oder Buddha. Leben und Lehre im Vergleich* (con A. Michaels, Múnich 2002). Pero su obra más importante es un monumental comentario a Mateo, publicado en cuatro volúmenes (Zúrich 1985-2002) y traducido al castellano (Salamanca 1993-2005), todavía en fase de reelaboración: *El evangelio según san Mateo I (Mt 1-7)*; *El evangelio según san Mateo II (Mt 8-17)*; *El evangelio según san Mateo III (Mt 18-25)*; *El evangelio según san Mateo IV (Mt 26-28)*. Luz estudia no sólo el texto en sí (desde una perspectiva histórica y literaria), sino el influjo del texto en la historia cristiana, ofreciendo así un verdadero panorama del pensamiento cristiano, a la luz del texto de Mateo.

Para valorar su método y actualidad en la exégesis, cf. Moisés Mayordomo (ed.), *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz* (Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart 2005).



Machado, Antonio (1875-1939)

Poeta y pensador español, vinculado al cristianismo, pero sin integrarse en la Iglesia católica. Se formó en la Institución Libre de Enseñanza (↗ Krause), entrando después en contacto con la nueva filosofía espiritualista francesa, representada por ↗ Bergson. Fue un hombre de raíces profundamente cristianas, pero desligado de la Iglesia institucional, que, a su juicio, había racionalizado el mensaje de Jesús, manteniendo a los fieles sometidos a unos dogmas externos, en la ignorancia de su verdadera dignidad. Trabajó como profesor de Francés en varios institutos de Enseñanza Media (Soria, Segovia, Baeza) y tuvo un gran influjo en la vida intelectual de su tiempo. Estuvo comprometido con la democracia y la justicia, desde un tipo de espiritualismo emocional y racional, de hondas raíces cristianas, aunque abierto a los valores de las religiones antiguas (como el paganismo grecorromano). Creía en la libertad y en la cultura fraterna, en un mundo donde el amor (encarnado en su joven esposa muerta) fue para él un signo de Dios. Su obra poética y, sobre todo, la de tipo más político-filosófico, ofrece el testimonio emocionante de una nueva búsqueda sapiencial y espiritual, abierta a un tipo de humanismo que parece despertar en el conjunto de Europa, en el primer tercio del siglo XX.

Estaba convencido de que se acercaba una edad nueva, un tiempo en que los hombres y mujeres pudieran ampliar su conciencia espiritual, apoyándose en Jesús y en otros personajes significativos del pasado (como Sócrates), pero de un modo no dogmático. Pensaba que en esa línea podían y debían abrirse nuevos horizontes de humanidad, superando el racionalismo filosófico anterior (de tipo kantiano) y la religión establecida, de tipo dogmático. En esa línea, su vida y obra puede interpretarse como testimonio y profecía de un cristianismo que puede ser, al mismo tiempo, místico y social, abierto a la belleza y a la comunicación entre los hombres. En sus últimos discursos, en plena guerra civil, unos meses antes de morir en el exilio, mientras algunos querían destruir sin más la religión, Machado postulaba un gran pacto para el diálogo racional (representado por Sócrates) y para el diálogo cordial del amor (representado por Jesús). Murió sin que se pudiera cumplir su deseo, víctima de la gran violencia de una guerra sin conciencia. Su legado poético y religioso sigue abierto, pendiente de una reinterpretación creadora.

Bibl. Hay varias ediciones de sus obras. La más crítica es la de O. Macro, *Antonio Machado. Obras completas* I-IV (Madrid 1988-2001). Para una lectura filosófico-religiosa de su pensamiento, cf. P. Cerezo, *Palabra en el tiempo (Poesía y filosofía en Antonio Machado)* (Madrid 1975); O. González de C., *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado, Oscar Wilde* (Madrid 1996).

Macquarrie, John (1919-2007)

Teólogo protestante escocés, de tradición presbiteriana; ha sido profesor de la Universidad de Glasgow; de 1962 a 1969 ha enseñado en el Union Theological Seminary de Nueva York y ha ingresado en la Iglesia episcopaliana-anglicana. De 1969 a 1986 ha sido profesor de la Universidad de Oxford. Sobresale por su conocimiento histórico y su fidelidad a la tradición de la Iglesia antigua (en el mejor espíritu de Oxford); ha reflexionado sobre la fe y la ha reformulado en claves cercanas al idealismo inglés (F. H. Bradley) y al existencialismo alemán (↗ Heidegger y Bultmann). Su obra más influyente ha sido quizá *God-talk* (Londres 1967; versión cast. *God-talk. El análisis del lenguaje y la lógica de la teología,* Salamanca 1976), donde analiza el sentido del lenguaje sobre Dios en nuestro tiempo, desde la perspectiva de la tradición

bíblica y eclesial, teniendo en cuenta la filosofía del lenguaje, que se ha desarrollado de manera especial en Gran Bretaña. Su teología asume el análisis existencial y quiere actualizar el evangelio y la tradición de la Iglesia en una línea que sea comprensible para el hombre de hoy. Muchos le consideramos como uno de los pensadores cristianos más significativos del siglo XX, en línea académica.

BIBL. *Cristology revisited* (Londres 1998); *On being a theologian* (Londres 1999); *In search of humanity* (Londres 1982); *Twentieth-century religious thought* (Londres 1963; versión cast. *El pensamiento religioso en el siglo XX,* Barcelona 1975); *Existentialism* (Londres 1973); *The scope of demythologizing* (Londres 1960); *An existentialist theology* (Londres 1955); *Invitation to faith* (Londres 1995); *In search of deity* (Londres 1984); *Mediators between human and divine* (Nueva York 1996).

MADRIGAL TERRAZAS, Santiago (n. 1960)

Teólogo católico español de la Compañía de Jesús. Ha estudiado en Fráncfort y es profesor de la Universidad de Comillas-Madrid. Se ha especializado en la historia de la Iglesia en la eclesiología, analizando la obra de autores como ↗ Ragusa y Segovia. Ha estudiado los temas básicos de la eclesiología del Vaticano II, analizando la naturaleza y funciones de la Iglesia, desde la perspectiva de las comunidades particulares y del cristianismo en su conjunto, en línea ecuménica.

BIBL. *La Eclesiología de Juan de Ragusa* (Madrid 1995); *El proyecto eclesiológico de Juan de Segovia* (Madrid 2000); *Vaticano II. Remembranza y actualización* (Santander 2002); *Memoria del Concilio: diez evocaciones del Vaticano II* (Bilbao 2005); *Iglesia es Caritas. La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger. Benedicto* XVI (Santander 2008).

MAEZTU, Ramiro de (1875-1936)

Escritor e ideólogo católico español, de línea tradicional, asesinado al comienzo de la Guerra Civil. Fue embajador del gobierno de Primo de Rivera en Argentina (año 1928), colaborando con Zacarías de Vizcarra en el desarrollo de la idea y proyecto de la *Hispanidad,* en la línea de un nacionalcatolicismo hispano, vinculado a los fascismos del momento y a los valores de una tradición entendida en línea católica nacionalista. Sus ideas influyeron en el Alzamiento Nacional (año 1936) y en el triunfo posterior de una ideología católica, que ha tenido consecuencias de tipo represor. Puso el cristianismo al servicio de un nacionalismo español y de una visión de la «hispanidad» entendida como unión de pueblos cristianos que derivan religiosa y culturalmente de España, defendiendo así una visión que muchos juzgan poco crítica (y menos cristiana) de la conquista de América. Su asesinato, al comienzo de la Guerra Civil, marca uno de los momentos trágicos de la historia de España, en los que la violencia ocupa el lugar del pensamiento.

BIBL. *Hacia otra España* (Bilbao 1899); *La crisis del humanismo. Los principios de autoridad, libertad y función a la luz de la guerra* (Barcelona 1919); *Don Quijote, Don Juan y la Celestina. Ensayos en simpatía* (Madrid 1926).

MAISTRE, Joseph Marie de (1753-1821)

Filósofo y político de Saboya, representante del tradicionalismo católico (↗ Bonald, Donoso Cortés). Fue enemigo de la Revolución francesa y estuvo al servicio del Rey de Cerdeña. Se opuso a una visión agnóstica de la política y puso a Dios no sólo en el principio del conocimiento (oponiéndose al racionalismo de Descartes), sino en la base de todo orden social y político. A su juicio, el poder viene directamente de Dios, que se lo ofrece a los reyes. Por eso, consideró que la Revolución francesa había sido un acontecimiento satánico, lo mismo que el liberalismo y la democracia posterior. Lógicamente, su visión conservadora del orden social y religioso le hizo ponerse a favor de un tipo de jerarquía católica (de poder del Papa) que fuera infalible y que guiara el orden político y social de los pueblos que, de lo contrario, tienden hacia la catástrofe sin remedio.

BIBL. *Ensayo sobre el principio generador de las constituciones políticas* (Buenos Aires 1980, original de 1814); *Sobre el papa* y *sobre la Iglesia galicana en sus relaciones con la Santa Sede* (Barcelona 1856; originales de 1819 y 1821); *Consideraciones sobre Francia* (Madrid 1990, original de 1996); *Las veladas de San Petersburgo o Convenciones sobre el gobierno temporal de la Providencia* (Madrid 2001).

MALDONADO, Juan (1534-1583)

Teólogo y exegeta español de la Compañía de Jesús. Enseñó básicamente en París (años 1563-1575). Se

opuso, por un lado, al protestantismo y, por otro, impulsó una vuelta al estudio de la Sagrada Escritura y de los Padres de Iglesia, siendo uno de los fundadores de la «teología positiva», en una línea que desarrollará después ↗ Petavio. No publicó nada en vida, pero sus apuntes y textos de clase, editados tras su muerte, constituyendo una de las fuentes para el estudio de la Biblia dentro del ámbito de la Iglesia católica, desde finales del siglo XVI hasta principios del siglo XX.

BIBL. *Commentarii in quatuor evangelistas* (Pont-à-Mousson 1596-1597); *Commentarii in prophetas quatuor, Jeremiam, Ezechielem, Baruch et Danielem. Accessit expositio psalmi CIX et epistola de collatione sedanensi cum calvinistis* (Lyon 1609); *De Daemonibus* (París 1605). Traducciones al castellano: *Exhortación a las buenas letras contra la turba de los gramáticos* (Salamanca 1980); *Paraenesis ad literas* (Madrid 1980); *Comentarios a los cuatro Evangelios* I-V (Madrid 1950-1954).

MALDONADO, Luis (n. 1930)

Teólogo católico español. Ha estudiado en Innsbruck, con K. ↗ Rahner, que dirigió su tesis doctoral en Teología. Ha sido profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca (en el campus de Madrid) y puede considerarse el más distinguido de los liturgistas en lengua castellana, en el plano antropológico y teológico. Ha estudiado el sentido de la secularización, vinculándola, de un modo paradójico, a la religiosidad popular, de la que ha sido experto.

BIBL. *El comentario de G. Vázquez a la Quaestio Iª de la Summa* (Vitoria 1964); *La Plegaria Eucarística* (Madrid 1967); *Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico* (Madrid 1976); *Para comprender el catolicismo popular* (Estella 1990); *Liturgia, arte, belleza* (Madrid 2002). Tiene especial importancia su obra *La violencia de lo sagrado. Crueldad «versus» oblatividad o el ritual del sacrificio* (Salamanca 1974), en la que ha planteado en lengua castellana el tema de la violencia religiosa, en una línea vinculada a la de R. ↗ Girard, aunque con matices propios muy significativos.

MALEBRANCHE, Nicole (1638-1715)

Sacerdote, filósofo y teólogo católico francés. Fue miembro del Oratorio del P. de Berulle y uno de los filósofos más significativos de la Edad Moderna. Quiso vincular el pensamiento cartesiano (que separaba el pensamiento racional y el orden exterior de la materia) con la teología de san ↗ Agustín, según la cual Dios influye en todo lo que existe. Su aportación principal al pensamiento filosófico y religioso fue el «ocasionalismo», según el cual ni las cosas externas influyen de un modo directo en la mente humana, ni la mente en las cosas, y sin embargo mente y cosas se relacionan y concuerdan. ¿Cómo? Porque ambas se encuentran y relacionan en Dios. Esto significa, según Malebranche, que, en realidad, los hombres sólo conocemos de verdad a Dios, de manera que en él vemos todas las cosas (porque en él están presentes). Si no viéramos a Dios, no veríamos nada; si no conociéramos a Dios, no sabríamos nada. Sólo Dios es causa verdadera de nuestro conocimiento y de la realidad; todo lo demás son «ocasiones». Hombres y cosas viven en perfecto y perpetuo aislamiento, como supone la tesis cartesiana de las «dos substancias» que nunca pueden encontrarse de un modo directo (sustancia extensa, sustancia pensante), pero que se relacionan y vinculan.

De esa forma, cuando un sujeto racional piensa y quiere mover, por ejemplo, su cuerpo (o una realidad exterior), ha de ser Dios quien la haga, porque sólo en él pueden unirse mente y cuerpo (o mundo externo). Malebranche ha radicalizado de esa forma el dualismo de Descartes (mente sin cuerpo, cuerpo sin mente), convirtiendo al hombre-mente en un solitario en el mundo y al mundo-materia en realidad sin alma. Con él triunfa así, por un lado, el materialismo puro desde la perspectiva del mundo y, por otro, desde la perspectiva de la mente, un espiritualismo puro, vinculado a lo que se ha llamado el ontologismo. En el fondo, los hombres sólo conocemos a Dios, de manera que sólo en él y por el conocemos todas las cosas. Dando un paso más, se podría añadir que, en realidad, únicamente existe Dios, un Dios de ideas eternas en el que habitamos, pues el mundo exterior podría concebirse como pura ilusión.

BIBL. *De la recherche de la vérité* (1674-1675) y *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683). En castellano: *Conversaciones entre la metafísica y la religión* (Madrid 2006).

MALINA, Bruce (n. 1933)

Exegeta y teólogo norteamericano, profesor en la Creighton University,

Nebraska. Ha sido uno de los pioneros en la utilización de las ciencias sociales en el estudio del Nuevo Testamento, y el animador principal del *Context Group,* un grupo formado por un conjunto de exegetas, básicamente norteamericanos, que quieren estudiar la *Biblia a la luz de su contexto cultural.* Ellos asumen los métodos sociales de estudio de la Biblia, pero quieren precisarlos a la luz de un análisis práctico de la realidad, empleando los métodos de la antropología cultural, poniendo de relieve el contexto propio de Jesús, en el mundo del Mediterráneo, como judío galileo del siglo I d.C. Forman parte de ese grupo de exegetas americanos como Richard L. Rohrbaugh, John H. Elliott y españoles como R. ↗ Aguirre y S. Guijarro. La obra más significativa de B. Malina y de este grupo sigue siendo *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (1981), traducida al castellano con el título de *El Mundo del Nuevo Testamento: Perspectivas desde la antropología* (Estella 1995) y *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* (Estella 1996, con R. L. Rohrbaugh).

Bibl. Cf. también *The Palestinian Manna Tradition: The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings* (Leiden 1968); *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation* (Atlanta 1986); *Windows on the World of Jesus: Time Travel to Ancient Judea* (Louisville 1993). En castellano, cf. también *El mundo social de Jesús y los evangelios* (Santander 1996, en colaboración). Especial importancia tiene, por su apertura al mundo de la magia y de los simbolismos celestes, su trabajo sobre el Apocalipsis: *On the Genre and Message of Revelation: Star Visions and Sky Journeys* (Peabody Mass. 1995).

Mananzan, Mary John (n. 1937)

Teóloga católica de Filipinas, de la Congregación de las Benedictinas Misioneras. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana de Roma, defendiendo una tesis doctoral sobre los juegos de lenguaje, en perspectiva creyente, partiendo de los análisis de Wittgenstein (*The Language Game of Confessing One's Belief*, Tubinga 1974), para ocuparse después de temas vinculados a la teología feminista. Dirige el St. Scholastica College en Manila; y el Institute of Women's Studies de la misma ciudad. Pertenece a la Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) (Avocación Ecuménica de Teólogos del Tercer Mundo. Cf. www.eatwot.org/indexphp?option=com) y a diversas instituciones vinculadas al feminismo cristiano.

Bibl. Ha editado varias obras como *Essays on Women* (Manila 1987); *Woman and Religion* (Manila 1988); *Encyclopedia of Women: Global Women's Issues and Knowledge* I-IV (Nueva York 2000). Entre sus libros, cf. *The Woman Question in the Philippines* (Manila 1997); Cf. además *Woman Question in the Philippines* (Manila 1997); *Challenges to the Inner Room* (Manila 1999); *Women, Religion, and Spirituality in Asia* (Manila 2004).

Mancinelli, Paola (n. 1963)

Filósofa católica italiana. Ha estudiado Filosofía en la Universidad de Perugia y se ha especializado en el diálogo entre filosofía y teología, ocupándose de un modo especial de las relaciones entre mística, filosofía y violencia, en la línea del método de René ↗ Girard. Ha puesto de relieve el valor del pensamiento neojudío de F. Rosenzweig, insistiendo en el influjo del judaísmo moderno en la renovación de una ontología de fondo religioso que pueda superar el idealismo y monismo de los sistemas clásicos del siglo XIX.

Bibl. Entre sus publicaciones principales: *Cristianesimo senza sacrificio. Filosofia e teologia in René Girard* (Asís 2001); «Homo revelatus, homo absconditus, di alcune tracce kierkegaardiane in René Girard», en AA.VV., *Nota Bene, Quaderni di studi kierkegaardiani* (Roma 2002). Su tesis doctoral en filosofia se titula *Pensare altrove. Rivelazione e linguaggio in Franz Rosenzweig* (Urbino 2006). Colabora en diversas revistas como *Filosofia e teologia, Quaderni di Scienze Religiose* y *Dialeghestai.* Es poetisa y ha reflexionado de un modo especial sobre las relaciones entre belleza y teología, como muestra su libro: *Lo stupore del bello. Lineamenti di una filosofia estética* (Polistampa 2008), donde pone de relieve la experiencia de la corporalidad y de la palabra como revelaciones del misterio.

Mandrioni, Héctor Delfor (1920-2010)

Pensador católico y sacerdote argentino. Ha estudiado en la Universidad Nacional de La Plata y en las universidades de Tubinga y Heidelberg. Ha sido profesor de la Universidad de La Plata (1965-1967) y de la Universidad Católica Argentina (1960-1980).

Ha reflexionado sobre diversos temas de tipo religioso, desde un punto de vista católico, como pedagogo y formador humanista. Es una de las figuras más representativas del pensamiento cristiano y de la cultura no sólo en Argentina, sino de los países de habla hispana. Ha recibido el Premio Konex de año 1996, por su labor en el área de la Metafísica y de la Historia de la Filosofía.

BIBL. Entre sus libros, publicados en Buenos Aires, cf. *Introducción a la filosofía* (1964), *Max Scheler* (1965), *Rilke y la búsqueda del fundamento* (1971), *Sobre el amor y el poder* (1973), *La vocación del hombre* (1984), *Filosofía y Política* (1986) y *Pensar la técnica* (1990).

MANI (s. III d.C.)

Fundador religioso, de origen judeocristiano, que nació en la región de Babilonia, dentro del Imperio persa, en torno al año 216 d.C. Parece que se llamaba algo así como Curbicus o Curbicius, pero en un momento dado recibió el nombre de *Mani Hayya*, que significaría «Recipiente o Vaso de la Vida» (del que proviene el término *maniqueo*). De esa manera ha sido recordado como Vaso o Recipiente de la Vida de Dios, es decir, como Mani, aquel que ha recibido la revelación definitiva. Fue en su origen un judeocristiano, pero no de tipo legalista, sino gnóstico; además, era persa, es decir, mesopotamio y no originalmente judío. En esa línea tendía a rechazar el Antiguo Testamento, porque le parecía demasiado vinculado a la materia, y buscaba un Dios más alto, de tipo interior, más allá de este mundo. Vivió en un tiempo y lugar donde se mezclaban y vinculaban diversas tendencias religiosas que contenían elementos judíos, cristianos, budistas y zoroastrianos, aunque los más importantes en su vida parecen haber sido los cristianos, lo que explica la importancia que para él ha tenido Jesucristo, de quien se considera sucesor y enviado o apóstol, lo mismo que Pablo, a quien admira e imita. Su ciudad, Babilonia (centro del Imperio persa), era una encrucijada de movimientos sacrales e iglesias, donde junto a Zoroastro influían esquemas religiosos orientales (hinduismo, budismo), judíos y cristianos, en línea ortodoxa o heterodoxa. En ese contexto, Mani, hombre de gran cultura espiritual, se sintió inspirado por Dios para unificar las religiones. Perteneció a una comunidad cristiana de tipo elcasaíta, que vinculaba rasgos tradicionales del judaísmo (bautismos de purificación), con un tipo de rechazo del Antiguo Testamento y de los valores de la creación, considerada perversa (en una línea que puede estar influida por ↗ Marción).

1. *Una experiencia fundacional*

En el centro de la vida de Mani encontramos, según la tradición, dos experiencias básicas. La primera habría sucedido cuando él sólo tenía unos doce años (en torno al 228 d.C.) y en ella el joven Mani habría descubierto su naturaleza trascendente, superior a la materia, por lo que tuvo que apartarse interiormente de su comunidad, aunque en lo externo siguió viviendo dentro de ella. La revelación definitiva llegó doce años después, cuando él tenía veinticuatro (en torno al 240 d.C.), y en ella descubrió la verdad plena, con la que se identificó como receptor y destinatario del Paráclito que Jesús había prometido (en Jn 14-15). De esa forma pudo superar el «particularismo» judío (religión de un pueblo) y la «imperfección cristiana» (vinculada a la materia), descubriéndose, al mismo tiempo, como depositario de todas las promesas anteriores y como compendio y plenitud de las religiones del mundo.

Esta experiencia de Mani, que puede compararse a la de Pablo (cf. Gal 1-2), fue el punto de partida de su nueva forma de vida y misión religiosa. Se sintió de tal manera llamado y transformado por Dios (el Dios de Jesús que era el mismo Dios del zoroastrismo) que vinculó y transformó en su propia vida las tradiciones anteriores, incluyendo en ellas el budismo. De esa manera pudo presentarse como creador de una Iglesia nueva, que tomaba los valores de las grandes religiones anteriores, desde una perspectiva en la que dominaba el componente cristiano, no sólo por su forma de entenderse como «Apóstol de Jesucristo», sino también por su manera de organizar la nueva Iglesia.

En este contexto resulta esencial el hecho de que se sintió inspirado por Dios, añadiendo de alguna manera que el mismo Dios le había nombrado Paráclito, es decir, la presencia divina su-

perior que Jesús había prometido en Jn 14-16. Así se dice que «el Espíritu Santo, el Paráclito prometido por Jesús, reveló al niño (= Mani) la Verdad total, el Pasado, el Presente y el Porvenir» (Ch. Puech, *El maniqueísmo,* Madrid 1957, 31-32). Partiendo de esta experiencia, *Mani* elaboró una teología dualista, de tipo gnóstico, concibiendo al Espíritu como interioridad espiritual, en oposición a la materia, pues el verdadero Dios se manifiesta allí donde los hombres se elevan sobre el mundo material (propio del Diablo) para alcanzar su verdad interna. Habitado así por ese Espíritu, Mani se tomó a sí mismo como Revelador final, último de los enviados de Dios, mensajero de la gnosis, portador de la Verdad completa, manifestación corporal del Paráclito que Jesús había anunciado.

De esa forma se insertó, como revelador final, en una línea de reveladores (Adán, Set, Henoc, Noé, Sem, Abraham, Jesús), estructurados ya por la tradición gnóstica anterior (judeocristiana), pero introduciendo en ella algunos personajes nuevos (como Buda o Zoroastro). A su juicio, la historia es reiterativa: Los enviados de Dios han repetido un único misterio, pero no lo han hecho de un modo perfecto; por eso, sus religiones sólo fueron valiosas por un tiempo y deben superarse. El último profeta (el más grande de todos) habría sido Jesús, que anunció su venida final (la de Mani, el Portador pleno del Espíritu de Dios), de tal forma que él no se tomó ya como profeta, sino como Paráclito de Dios, presencia del Espíritu Santo.

Este esquema de la sucesión de profetas, que van diciendo una misma verdad, siempre parcial, hasta que llegue la culminación, aparecía ya en las pseudo-clementinas, de tipo judeocristiano gnóstico (cf. O. Cullmann, *Le Problème littéraire et historique du Roman Pseudoclémentin*, París 1930; *Cristología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1998, 65-104; L. Cerfaux, *Le Vrai Prophète des Clémentines*: RSR 18 [1928] pp. 143-163). Pues bien, Mani lo aceptó y se tomó a sí mismo como el Vaso o Portador de la Vida de Dios, que ahora se manifiesta plenamente. Él no aparece como encarnación de Dios (en contra del Jesús de Jn 1,14), pues, estrictamente hablando, no existe encarnación, ya que lo divino es incapaz de identificarse con un cuerpo de carne (materia, apariencia). El Dios del evangelio de Juan (cf. Jn 1,14; 4,24) era Espíritu, pero no como opuesto a una materia, sino a unos cultos y conocimientos particulares, imperfectos. Por el contrario, el Dios de Mani es puro Espíritu, de forma que no puede encarnarse, sino superar la carne. Por otra parte, en contra de Gal 4,4, Mani no pudo vincular su venida a la «plenitud de los tiempos», pues la historia no tiene plenitud.

Conforme a la visión de Mani, la biografía humana (generación y nacimiento, crecimiento y comunicación personal) no es signo de Dios, sino sólo un proceso de caída (las partículas divinas son esclavizadas por la materia), de manera que para salvarse las almas deben retornar al pléroma divino (no al pléroma de los tiempos, como en Gal 4,4). De esa manera, Mani ha interpretado el mensaje de Jesús en claves dualistas, de escisión entre espíritu y materia, entre el bien divino y el mal cósmico (o diabólico), aunque sin llegar quizá a un dualismo teológico (según el cual habría dos dioses, uno bueno y otro malo).

2. *Una Iglesia espiritual*

Estrictamente hablando, para Mani sólo existe un Dios que es el bueno, y (Mani) venía a presentarse como Apóstol de ese Dios Bueno, añadiendo que Jesús había anunciado y preparado su venida. Era ciudadano persa y pensó que su tierra era centro del mundo, entre Oriente (India, China) y Occidente (judaísmo, cristianismo, helenismo). Por eso quiso unir las diversas religiones: la divinidad le había llamado para liberar a los seres humanos de la materia y para conducirlos a la libertad del Espíritu, por encima de este mundo. No se limitó a recibir una revelación interior y a cultivarla en un pequeño grupo de iniciados, como hicieron otros gnósticos, sino que vinculó su experiencia gnóstica (cercana a la budista) con una visión de la realidad y un proselitismo cercano al de los cristianos, organizando un movimiento universal de salvación:

> «Los que tienen su iglesia en occidente (cristianos) no han alcanzado el oriente; los que han elegido su iglesia en oriente (budistas) no han llegado

hasta occidente... En cambio, mi esperanza irá hacia occidente, e irá también hacia oriente. Y se oirá la voz de mi mensaje en todas las lenguas, y se anunciará en todas las ciudades. Mi iglesia es superior en este punto a las iglesias anteriores, porque ellas fueron elegidas en países determinados y en ciudades determinadas; la mía, en cambio, se difundirá por todas las ciudades y mi evangelio llegará a todos los países».

Mani quiso que su religión fuera cumplimiento de las anteriores. Tuvo la certeza de que la historia ha de acabar y sólo queda tiempo para que los hombres se conviertan y liberen de este mundo material, retornando a lo divino. Con ese fin organizó un tipo de Iglesia bien establecida, con una Escritura Sagrada, fundando un movimiento que se ha extendido por más de diez siglos, desde China hasta el extremo occidental de Europa, expresándose en grupos como los cátaros y albigenses. Quiso vincular las religiones, pero no fue hombre de diálogo, sino de silencio y mística negativa. Su Iglesia no ha pervivido, pero algunos de sus elementos retornan con regularidad, presentando a Dios como lo opuesto a la materia, de manera que él puede aparecer como representante de una teología del juicio y de la separación (con rechazo del mundo, en línea de espiritualismo puro).

A pesar de llamarle Paráclito de Cristo, sus seguidores no le han divinizado, pues no se presentaba como portador personal de salvación, sino como mensajero de la negación del mundo. Además, él había anunciado el fin de la individualidad egoísta y la destrucción del tiempo de maldad y ruina de la historia, a fin de que las almas volvieran a su origen divino, superando la situación actual de ruina en que existen. A su juicio, el mundo no es creación de Dios, sino efecto de un pecado, es una realidad perversa. Por eso, el verdadero Dios (espíritu, no mundo) se distingue del «dios de la materia» (que es el mal, el deseo pervertido). Siendo portador de una revelación supra-mundana, Mani no quiso salvar la historia, sino librarnos de ella, elaborando un tipo de cristianismo dualista, no en línea apocalíptica, como Montano, sino gnóstica (rechazando materia y carne, deseo y vida, en aras de la interioridad sagrada).

El Dios de Mani es espíritu puro, de manera que su religión es *antimaterial.* Mani y sus discípulos (iluminados, pneumáticos) se sienten «caídos» (extraños) en un mundo de perversión, de enfrentamiento y muerte, pero descubren en sí mismos un germen de divinidad, que les permite superar la opresión de la materia y del mal deseo. Cada uno ha de salvarse a solas, cultivando su interior divino, sin mediaciones ajenas (sin encarnación de un Cristo redentor). De esa forma, los iluminados liberan su chispa de divinidad, que estaba caída y perdida en ellos mismos, superando la materia y retornando a su verdad en el Espíritu.

La religión de Mani es también *antihistórica.* A su juicio, la historia no es revelación de Dios, ni producto de una acción positiva de los hombres, sino olvido y exilio. *El alma* es parcela *divina,* que ha caído del alto, que sufre en el mundo y que desea liberarse de su encierro histórico, donde la dominan dos grandes deseos perversos: placer sexual y violencia asesina. El mensaje de Mani no quiere que los hombres transformen la historia, de manera que puedan descubrir su plenitud en ella, sino ayudarles a dejarla: El verdadero Dios no enseña a vivir y crear, sino a morir y des-vivirnos.

Sexo y violencia (placer y muerte) son los dioses falsos de la historia pervertida, dos caras de un mismo sistema de opresión donde los hombres se atraen y repelen, procrean y matan por pecado. Origen y contienda (sexo y batalla) definen y destruyen la historia. De manera consecuente, él condenó la violencia del sexo (y el mismo sexo), como deseo pervertido y creatividad de muerte. También condenó otras formas de violencia social (caza de animales, guerra entre naciones). El rey de Persia se sintió acusado y respondió encerrándole en la cárcel, donde murió (hacia el 276 d.C.). Jesús había sido condenado por querer transformar la historia (anunciaba la llegada del Reino de Dios). Mani fue condenado por negar la historia; lógicamente, sus discípulos pudieron presentarle como testigo y mártir del Espíritu.

3. *Una religión que tiende al dualismo*

En el fondo anterior se sitúa su visión de Dios y el Diablo. *El verdadero*

Dios habita más allá de los deseos y contiendas de la historia: No podemos descubrirle en el Antiguo Testamento, que es religión de violencia, sino en aquello que es contrario al Antiguo Testamento, en una vida de ascesis consecuente y de renuncia a los deseos materiales de este mundo (procrear, poseer, luchar). *El Dios de este mundo es el Diablo,* que se expresa en el deseo sexual, que puede concretarse en el mito de la Mujer perversa (que cautiva y encierra al alma en la materia) y que actúa a través del deseo de violencia interhumana (guerra). Por eso, el hombre religioso no debe transformar y salvar este mundo sino ayudar a que termine. El matrimonio no es signo de Dios y tampoco lo es el nacimiento, pues introduce a los hombres en el proceso de la vida material en sus reencarnaciones. Todo lo que encadena o encierra la luz de Dios (el alma divina) en la materia es malo. Por eso, la sexualidad procreadora es perversa: Es la manera que Satán ha escogido para engañar a los seres humanos.

En esa línea, en algún sentido, la *religión maniquea* parece más cercana a Zoroastro y Buda que a Jesús: El Dios-Espíritu se opone al Dios-Materia o Diablo; la salvación consiste en superar el deseo y violencia del Dios de este mundo, negando una forma de historia que se identifica en el fondo con la muerte. «El pecado capital es la fornicación, que es en sí abyección, bestialidad, inconsciencia; y, por consiguiente, la procreación de hijos nos hace cómplices e instrumentos del plan forjado por el Mal, llevándonos a prolongar en el cuerpo de nuestros descendientes la cautividad de una parte de la Luz que estaba en nosotros» (Ch. Puech, *El maniqueísmo,* Madrid 1957, 65).

Según Mani, nuestra forma de vida actual carece de valor. Nuestro proyecto o camino en la historia es ilusión. Por eso, debemos des-hacernos, superando el deseo de la vida (sexo, fuerza agresiva). No deberíamos haber nacido, pues el nacimiento, que nos escinde de Dios y nos hace individuos en el mundo, proviene del deseo malo. El buen vivir es aprender a morir, para que volvamos al Dios supramundano.

Mani supone que casi todos los hombres son imperfectos y débiles, siguen vinculados a los deseos de la tierra; por eso no pueden ser más que oyentes o principiantes de la iglesia maniquea. Sólo los perfectos pueden ser maniqueos de verdad: Aquellos que han vencido, de manera programada, los deseos de poder-placer, conforme a la doctrina de las tres prohibiciones: De la carne y bebida fermentada *(sello de la boca)*, de la violencia contra la vida *(sello de la mano)* y de la acción sexual *(sello del vientre)*. Mala es la procreación (por su placer perverso) y es mala toda forma de creatividad mundana (que nos sigue vinculando a la materia). No hay libertad, ni gratuidad, ni comunión positiva mientras seguimos esclavizados en el mundo, atados a una tierra de materia antidivina a la que hemos caído por pecado y de la que debemos liberarnos por ascesis interior. En ese contexto, los maniqueos ofrecen una experiencia extrema de extrañamiento y negación de Dios en la historia. Para encontrar al Dios bueno hay que separarse de todo aquello que nos ata y encierra en esta tierra de sexo o violencia. No existe *sexo bueno* (no hay deseo positivo, ni generación creadora). Por eso, la misma afirmación de Dios exige la negación del Dios del mundo, con los deseos y poderes malos de la historia.

Muchos cristianos, influidos por un tipo de maniqueísmo, tienden a entender el mundo como cautiverio, les cuesta interpretar la religión y vida como gracia. Pues bien, en contra de eso podemos afirmar que la condena del mundo y la renuncia a la solidaridad *carnal* no son gestos cristianos. Tampoco es cristiano un elitismo que divide a los hombres en perfectos (que han superado el deseo de la vida) e imperfectos (que siguen vinculados a ella). Por eso, en sentido estricto, el maniqueísmo (como los sistemas gnósticos radicales) es contrario al cristianismo. A pesar de ello, ha influido y sigue influyendo en la historia cristiana, de manera que todavía hoy se suele acusar de «maniqueos» a los que dividen la realidad en dos grupos: por un lado estarían aquellos que tendrían la verdad y podrían presentarse como buenos; por otro estarían aquellos que viven y piensan de un modo distinto.

Serían maniqueos aquellos que juzgan a los otros, pensando que ellos pueden separar con precisión los dos campos o niveles (lo bueno y lo malo, como lo blanco de lo negro), imponiendo su

opinión sobre personas y cosas. Maniqueo sería aquel que se toma como justo (iluminado) y condena a los otros, rechazando los valores de este mundo. Al Dios maniqueo le faltaría gratuidad y libertad, amor mutuo y fe en la historia.

BIBL. La mejor información actual sobre el maniqueísmo, con sus fuentes principales, en F. Bermejo, *El maniqueísmo. Estudio introductorio* (Madrid 2008); F. Bermejo y J. Montserrat, *El maniqueísmo. Textos y fuentes* (Madrid 2008). Cf. también Ch. Puech, *El maniqueísmo* (Madrid 1957); Ch. Puech, *El maniqueísmo*, en *Historia de las religiones* VIII (Madrid 1978); G. Widengren, *Mani und der Manichaeism* (Londres 1965); J. A. Asmussen, *Maniqueísmo*, en C. J. Bleeker y G. Widengren, *Historia Religionum* I (Madrid 1973, 561-590); A. Böhlig (ed.), *Die Gnosis III. Der Manichäismus* (Zúrich 1980).

MANRIQUE, Jorge (ca. 1440-1479)

Escritor católico español. Sin duda el poeta más importante de la segunda mitad del siglo XV, nació en Paredes de la Nava (Palencia) [o Segura de la Sierra, en Jaén] en torno a 1440. Cuarto hijo de Rodrigo Manrique, conde de Paredes de Navas, maestre de Santiago y condestable de Castilla, y sobrino del también poeta Gómez Manrique, intervendrá en las continuas luchas y contiendas de su época. Partidario de Isabel la Católica frente a las aspiraciones de Juana la Beltraneja, murió durante el asedio al castillo de Garcí-Muñoz en 1479.

Su formación literaria es fiel reflejo de su época. Como poeta de cancioneros sigue las líneas generales de la poesía de la segunda mitad del XV, dividida en poemas alegóricos, cortesanos-trovadorescos y moralistas-ascéticos. Su obra es escasa. En total 49 poemas, de carácter amatorio: *Queja del dios del amor, A la Fortuna, Castillo de Amor, Escala de Amor*; obras burlescas: *A una prima suya, Un convite...*; y de tema doctrinal: *¡Oh mundo! Pues que nos matas...*, y las famosas *Coplas por la muerte de su padre,* que le dieron justo reconocimiento y numerosas glosas en la literatura posterior.

Las *Coplas* reflejan la sensibilidad de su época, sin que en apariencia se distingan de cualquier otra elegía. Los clichés son los mismos, sus fuentes son comunes (Biblia, Boecio, poesía arábigo-andaluza y literatura castellana de los siglos XIV y XV) y la temática de sobra conocida: la muerte igualitaria, la vanidad de las glorias mundanas, inestabilidad de la Fortuna. Manrique responde a una época en que el *Triumphus Temporis* o percepción del decaimiento humano (Petrarca) convive en paradójica convivencia con el Cancionero amatorio de la *Frauendienst* o «Servicio a las damas», la fascinación por el poder de la Fortuna, el recelo de las vanidades del mundo (Sánchez de Calavera) y la exaltación de los Claros Varones y sus Crónicas y Semblanzas como fiesta general de los «fechos» de condestables. Ése es el telón de fondo en el que se mueve parte del significado del poema manriqueño.

1. *Tiempo de idas y venidas*

Es sabido que la recreación de las *Coplas* es tan lograda, que un poeta como José Bergamín llegó a decir que son el milagro de convertir un momento histórico en instante eterno *(Beltenebros y otros ensayos de literatura española)*. Su *paño recio* es manto de calidad del que León Felipe quería ser cortado por traje eterno (*Versos y oraciones,* libro I, 1920). Escritas en versos de pie quebrado, con cuarenta estrofas de doce versos cada una divididos en dos sextillas, su ritmo y estilo es sencillo, sin rebuscamientos sintácticos ni léxico inusual. Este tipo de estrofa, con la ruptura del verso breve entre los largos, le confiere, según el término de Lázaro Carreter, ese «ritmo funeral» en el que la transitoriedad, el tiempo y la fama sirven de reflexión mesurada, más conmovedora que desgarrada, del afán de perennidad y la esperanza de eternidad (Américo Castro). De ahí que el motivo personal que inspira la obra se supera para convertirse en una melancólica meditación sobre el sentido de la vida.

Controversias al margen, sabido el conflicto que en su tiempo hubo entre defensores de las lecturas ceremoniales (↗ Menéndez Pelayo) y los recusadores de su valor ascético (Sánchez Ferlosio), lo cierto es que Manrique teje una sólida consideración sobre la muerte no por lo que supone, sino por su correlato con la figura del padre. El hombre es pasajero, mas no se recuerdan «cosas» en sí mismas, a pesar de que el poeta las enumere (galanes, infantes, músicas, edificios...), sino el «mundo», que es bien distinto. Y de es-

te mundo queda el padre en recuerdo de valor. Por tanto, para Manrique todo ese fluir como ríos que van a la mar, que es el morir, alcanza a su padre porque es tan caduco como ellos, mientras se erige en el valor respecto del resto de cosas, el garante de que ese mundo pasajero y advenedizo sea capaz de erigir modelos en la misma instancia de caducidad.

Muchos bienes y valores quedan volatizados en la rueda de la historia. El mundo evocado deja de ser realidad contable para hacerse eclipse universal hacia el omnímodo mar de la muerte, aljibe metafísico de la memoria. Sin duda, el poema tiene un sentido práctico definitorio: *Coplas que fizo don Jorge Manrique por la muerte de su padre don Rodrigo, Maestre de la Orden de Santiago y Condestable de Castilla* (Glossa Famossísima, Lisboa 1501). La voluntad del poeta es hacer una elegía del padre y desde ahí poder repasar el tiempo pasajero, la extinción de las cosas, el ir y venir de los deseos humanos, etc. Por tanto, si leemos el poema resaltando las siete primeras coplas, a partir de las cuales se explican las siguientes, hasta culminar en la XXV que abre el panegírico paterno, el verdadero sentido dado por Manrique queda oscurecido. Hay un proceso que va de lo abstracto-metafísico (estrofas I-VII) a lo genérico-histórico (estrofas VIII-XXIV), y que concluye en el particular-personal que es el verdadero epicedio del poema (estrofas XXV-XL).

A decir verdad, la intencionalidad de las *Coplas* es inversa a la dirección estrófica. El padre se muere, como el mundo, y de ahí se extraen las diversas consecuencias en el orden metafísico e histórico. Lo que sucede es que Jorge Manrique es todavía un hombre antiguo. En él reside la perceptible dialéctica entre el yo y la historia, una variación más del debate entre la Fortuna y la Providencia, donde el YO se yergue como sujeto operativo de la fama y la honra, basculando entre una concepción moderna del mundo y su sentido medieval. De este modo, sujeto y objeto constituyen las claves del pensamiento manriqueño. Pero, sobre todo, el reconocimiento de que en materia de filosofía moral, el curso ordenado de los acontecimientos («ordinem rerum») exige contemplar su sentido «ad finem» (Santo ↗ Tomás de Aquino, *In I. Ethicorum,* lect. I. 1-2). Y en el orden inmediato, la teleología más directa es que la vida es pasajera, y lo es porque camina hacia la muerte, donde el alma habrá de encontrarse con Dios..., en tanto es posible hablar del padre.

2. *Fortuna y padre*

Jorge Manrique no habla de la muerte en sí, a pesar de tantas lecturas en este sentido, sino de una muerte concreta. Luego por vía de analogía, y por ser meditación sabida para todos los órdenes del conocimiento, extrae su lección universal. No dudamos entonces de que Jorge Manrique medita más hondamente el vacío humanal que este tránsito suscita. El padre *ya no está,* viene a decirnos, lo que cuadraría con las palabras de (↗ Heidegger) en su *Sein und Zeit* (§ 50): «Su muerte es la posibilidad de no poder más "estar ahí"». Y el «ya no estar» del padre de Manrique es la conclusión del discurso, del que dimanan el resto de premisas.

Decía (Gabriel ↗ Marcel) en *Présence et inmortalité* (1959) que el acontecimiento de la muerte atañe a cada uno por su envergadura metafísica, pues algo *suyo* queda afectado en ella. Con todo, el verdadero problema de esta muerte poetizada es que puede uno quedar afectado por la desaparición del que «ya no está», y tejer un sin fin de reflexiones metafísicas mientras se llora al mundo «que sí está», que es en verdad lo *mío* mientras se vive. Nada sabemos de don Rodrigo en el orden de lo personal y lo afectivo, salvo lo que un catálogo vulgar de loas suele numerar en tales casos. Virtuoso, valiente, de grandes hechos, honrado y probo, digno y fiel, todas las consideraciones pueden ser aplicadas a cualquier claro varón de entonces. El encomio es tan convencional que de por sí no inspiraría ningún interés. Además, el propósito de Jorge Manrique es instaurar una contradicción interesada. Se ensalza al padre como estamento, honra, dignidad moral y renta, precisamente todo aquello que las estrofas I a VII condenaban, y las VIII a XXIV describían. Don Rodrigo es el más claro ejemplo de bienestar de vida, el mismo bienestar que previamente ha definido como caducidad e inconsistencia. Un dato: en la copla XV se contempla cómo lo pasado y lo próximo se dilu-

yen en la unidad del olvido («no curemos de saber / lo de aquel siglo pasado / qué fue de ello; / vengamos a lo de ayer, / que también es olvidado / como aquello»). La historia es siempre la misma, pues todos los hechos se igualan. Pero, ¿qué hechos?: «dejemos a los romanos, aunque oímos y leímos / sus historias, [...]» *(ibíd.),* los mismos romanos ilustres, emperadores y caudillos, que en las estrofas XXVII y XXVIII sirven de paradigmas del padre. ↗ Menéndez Pelayo las calificó de pedantescas.

Pero esta decepción del lector puede verse compensada si en vez de poner la atención en las últimas estrofas, la dirige a las XXIV primeras. Se ha dicho por ilustres estudiosos, uno de ellos el mismo Salinas en su obra *Jorge Manrique o tradición y originalidad* (Buenos Aires 1947), que el poema consta de tres vías: la *exhortativa,* que se inicia con el verso inicial; la *ilustrativa,* evocación de contemporáneos ajustados al canon del *Ubi sunt? (¿Qué ha quedado de ellos?)*; y, por último, *la elegíaca,* que exalta el tránsito del padre. Las dos primeras conforman el marco de inspiración para los buceadores de lo metafísico (tiempo, memoria, muerte, Fortuna, etc.). Pero analizadas con detenimiento, además de responder a recursos y tópicos de su época, demuestran cómo el alambique poético es capaz de envolver de trascendencia una trivialidad argumental. Jorge Manrique se limita a ornar el «no somos nadie» con generalizaciones de todo tipo. El mundo pasa no porque sufra enfermedad o violencia, sino porque forma parte de ese plan preestablecido en el que los ríos van a dar a la mar. Los hombres son como actores que desaparecen tras las bambalinas, sin personalidad definida, sin ese calado vital que exhiben los que sufren angustias o internas complejidades.

El carácter de tradición ya la conocemos; ¿y su originalidad? Tomadas en sus partes, ninguna. Unidas constituyen un hallazgo absoluto. Jorge Manrique es tal vez el primer gran alquimista de la poesía. Ni en el orden temático ni en el orden compositivo, Manrique es el mejor de los poetas de su tiempo, como tampoco de su dinastía. Pero la combinación de ideas, temas, personajes, enunciados, giros y palabras, todos ellos usuales, conforman una de las poesías cumbre de nuestra literatura. Si Manrique se hubiera limitado a glosar la muerte o simplemente parafrasear los motivos tradicionales de la meditación ascética, hubiera sido un poeta de nota marginal. El singular valor expresivo de las *Coplas* es que la palabra se muda en cosa con significación primera, diría Cernuda, además de la disposición de motivos ordinarios. Se suele reiterar como categoría esencial de su interpretación la trinidad de los senderos humanos. Por un lado la vida mundana («temporal perecedera»), por otro, la vida sobrenatural («vida tercera») y, en último lugar, la vida de fama, que es la inmortalidad del mundo («aunque esta vida de honor / tampoco no es eternal / ni verdadera; / mas, con todo, es muy mejor / que la otra temporal, / perecedera», *Coplas* XXXV). El mundo representaría la primera, dominada por la Fortuna, y el padre congregaría las dos restantes con una jerarquía intencionada. Pero esto, siendo verdadero –pues Jorge Manrique así lo dice–, es incompleto. Los bienes y valores del padre son los mismos, y por ello tan mundanos como los de sus contemporáneos. Todos son igualmente pasajeros, aunque la diferencia entre unos y otros es que los primeros se deshacen y los segundos constituyen el ideal de la buena obra, *por ser del padre.*

No son coplas sobre la muerte, sino sobre «la muerte de su padre don Rodrigo». Esto que parece, por conocido, completamente innecesario, constituye la pieza clave de la definitiva comprensión del enigma manriqueño. La razón que permite que los bienes y valores se recuperen frente a la existencia mundana no es por méritos de dignidad o sentido moral, sino porque son asumidos por el padre, nada más. Es el padre el que da sentido a las obras y no al revés. Jorge Manrique no responde a la vacuidad del mundo apremiando la huida, como tampoco con la exaltación formal de las virtudes, sino que lo confirma desde de la figura del padre. Un padre concreto con unas virtudes características, pero la extensión del elogio y su parangón con la *humanitas* de los clásicos lo eleva a paradigma. El padre ha pasado a ser el referente de la historia, el eje sobre el que gira todo en términos de consuelo hacia el pasado, no hacia el futuro. Don Rodrigo es la concreción histórica del arquetipo que vuelve su rostro hacia nosotros. Dios

hizo el mundo consistente y bueno, y el padre, como plomada de su obra, lo evidencia en la existencia. No es padre porque sea bueno, sino *que es bueno porque es padre*. Don Rodrigo Manrique muere a su hora (*Coplas* XXXIII). Su vida ha llegado a su plenitud, y la muerte, que viene de dentro, llama a su puerta. Nada de violencias ni angustias. Es la muerte conocida, la muerte del hombre tranquilo. Su presentación es incluso benevolente: no debe apesadumbrarse por el paso y le alienta en la confianza del galardón esperado.

Y naturalmente la antítesis del padre no es el mundo, sino la Fortuna que conduce a esos seres humanos a la inconsistencia, sean reyes o condestables, donceles o bellas damas, godos o romanos. La Fortuna descuaderna el tiempo y no deja ser lo que ese «mundo bueno» debía haber sido. No es el tiempo en sí de lo que habla Jorge Manrique, sino del tiempo desquiciado de la Fortuna frente al tiempo quieto del padre (*Coplas* X). En este estado caótico, el placer está sobre el deber, el engaño sobre la verdad, el cuerpo («la cautiva») sobre el alma («la señora»). Recordemos la estrofa VI: «Este mundo bueno fue / si bien usásemos de él». El mundo fue bueno (pasado), pero en el presente tras el pecado, lo único que queda es disponer de él con rectitud. Pues bien, en la Fortuna las cosas «aun primero que muramos / las perdemos» (*Coplas* VII).

Entiéndase que para Jorge Manrique el final de la vida bienaventurada es ser no una vida, sino una *figura*. Mundo y padre son recuerdos, pero la diferencia entre uno y otro, es que del primero sólo queda eso, el recuerdo de sus fortunas, mientras que del segundo, siendo «harto consuelo» (*Coplas* XL), «[...] la dio en el cielo / en su gloria» *(ibíd.)*. A la cuestión del *Ubi sunt* Manrique no responde directamente, porque no es su ocupación indagar el juicio sobrenatural del mundo, sino que alega el *Ita fuit* o *así fue* representado en su padre don Rodrigo encumbrado a figura y gloria en el presente del recuerdo. De los personajes que deambulan por las *Coplas* no dice que sean pecadores, sino que son pasajeros. Nuestro poeta va más allá de la reflexión sobre el mundo y la historia en cuanto pecado actual o habitual. La existencia del tiempo traduce el destierro del Paraíso, que aquí podría simbolizar el amor cortés, pero que en cada época demanda diversas representaciones.

La verdadera trama de su poesía es, una vez más, anhelar el Paraíso, reconocer que vivimos de cierta ilusión llevadera y, sobre todo, manifestar su imposibilidad de alcanzarlo en la historia. El padre es inmortal, y si se quiere, eterno..., porque es pasado, ya que lo único que poseemos es su evocación en el aliento de los recuerdos. Manrique no eleva al padre a garantía social ni hace de él un consuelo totémico frente a las decepciones y sufrimientos. Simplemente reconoce que por ser varón de éxito, es decir, persona a la que le ha salido bien la empresa de su vida (según definición de la *Ética a Eudemo* IV,14), es ya objeto poético de copla y elegía. Todo desfila hacia la muerte, sí, pero queda el éxito que fue *(Ita fuit)*, aun cuando sospechemos que cualquier otro Manrique haría lo mismo de todos aquellos que, exceptuando su padre, dieron cumplida cuenta como parte de los oficios, altezas y mañas mudables y engañosos. Simplemente, no a todos concede la voluble fortuna que rige el don poético la capacidad formidable de glosar la vida buena mientras los lectores creen que apunta a lo contrario. En eso Jorge Manrique era, sin duda, un genio.

BIBL. *Cancionero* (ed. J. M. Fradejas Rueda, Dueñas 2003); *Obra completa* (ed. J. Garza Castillo, Barcelona 1994); *Poesía completa* (ed. Miguel de Santiago, San Cugat del Vallés 2004); *Coplas a la muerte de su padre* (Intr., estudio y notas de C. Díaz Castañón, Madrid 1988). Cf. J. A. Castañón Díaz, *Cara y cruz de las* Coplas *de Jorge Manrique*: Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses 35 (Palencia 1975); M. Herrera Vázquez, *Las obras de Jorge Manrique: su transmisión y recepción en los siglos de oro*: Instituto Tello Téllez de Meneses (Palencia 2006); J. Martín Barrios, *Claves de las Coplas a la muerte de su padre de Jorge Manrique* (Madrid 1990); C. Martínez Esteruelas, *Cualquier tiempo pasado. Vida y melancolía de Jorge Manrique* (Madrid 1991); J. M. Ortega Cézar, *Jorge Manrique a través del tiempo* (Toledo 2007); P. Salinas, *Jorge Manrique o tradición y originalidad* (Barcelona 1981); N. E. Sánchez Arce, *Las glosas a las «Coplas» de Jorge Manrique* (Madrid 1956); A. Serrano de Haro, *Personalidad y destino de Jorge Manrique* (Madrid 1975).

F. Torres

Manser, Gallus M. (1866-1950)

Filósofo y teólogo católico suizo, de lengua alemana, de la Orden de Santo Domingo. Enseñó en Friburgo de Suiza y fue director de la revista *Divus Thomas.* Escribió sobre temas de *Derecho natural* (*Das Naturrecht in thomistischer Beleuchtung,* Friburgo de Suiza 1944). Pero su obra fundamental es *Das Wesen des Thomismus* (Friburgo de Suiza 1932: versión cast. *La esencia del tomismo,* Madrid 1947) y ha influido de manera intensa en el renacimiento del tomismo en la cultura filosófico-teológica del mundo hispano. Ella está vinculada al establecimiento de las Veinticuatro Tesis Tomistas, que constituyen el documento clave del neotomismo, apoyado por León XIII, en su encíclica *Æterni Patri* (1879), y por Pío X (1903-1914), como base de la enseñanza católica. Entre ellas están las tres siguientes, que comentamos siguiendo el espíritu de la obra de Manser:

1. *Potencia y acto*

Es la primera tesis tomista y define según Manser la visión tomista (aristotélica) de la realidad. «La potencia y el acto dividen el ser de tal suerte que todo cuanto es, o bien es acto puro, o bien es acto necesariamente compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos...» (núm. 1). Ésta es la base primera del hilemorfismo cristiano, que interpreta la realidad creada en forma de composición y movimiento, puro acto, sin material alguna.

2. *Demostración de la existencia de Dios*

Pertenece a la esencia del tomismo, según Manser, la aceptación del valor de la razón humana, que es capaz de llegar a Dios a través de las «vías» de Santo ↗ Tomás, por un ascenso que lleva del plano de los movimientos cósmicos y de la división de la realidad a la quietud absoluta y a la unidad divina. «Conocemos la existencia de Dios, no por intuición inmediata, ni por demostración a priori, sino a posteriori, es decir, por las criaturas, arguyendo de los efectos a las causas; partiendo de las cosas que se mueven sin tener en sí mismas un principio suficiente de movimiento, hasta llegar al necesario primer motor inmóvil; subiendo de los efectos causados y de las causas subordinadas, a la causa sin causa, o primera; deduciendo de los seres corruptibles, indiferentes para existir o no, la absoluta necesidad de un ser absolutamente necesario; a vista de las innumerables criaturas limitadas en el ser, vivir y entender, nos persuadimos de que no pueden ser ellas ni nada semejante sin lo primero y esencial, tenemos que llegar al ser esencial e infinito, viviente e inteligente en grado supremo; por fin, el orden sublime del Universo no puede concebirse racionalmente sin un Supremo Ordenador que enderece todas las cosas a su fin» (núm. 22).

3. *Dios, el ser puro*

A juicio de Manser, el tomismo es una ontología, como ha puesto de relieve la última de sus veinticuatro tesis. «Por la misma pureza de su ser se distingue Dios de todas las cosas finitas. De aquí se infiere, en primer lugar, que el mundo sólo por creación pudo proceder de Dios; además, que ninguna virtud creadora que alcanza y tiene por término de su acción el ser en cuanto ser, puede comunicarse ni por milagro a la naturaleza finita; y, por último, que ningún agente creado puede influir en el ser del efecto que se quiera» (núm. 24). Dios se identifica, en el fondo, con el ser en cuanto tal, sin división ni disminución. Todo el resto es mezcla, realidad derivada. Sólo Dios es Ser, Plenitud en sí.

Mansi, Giovanni Domenico (1692-1769)

Teólogo y editor católico italiano, de la Congregación de la Madre de Dios. Enseñó Teología Moral en Nápoles, hasta que fue nombrado teólogo del arzobispo de Lucca. Ese cargo le ofreció el tiempo y los medios para dedicarse a la historia de la Iglesia, de manera que pudo recoger y sistematizar una gran cantidad de materiales, que él tradujo y editó de un modo adecuado, de manera que sus obras siguen siendo todavía básicas para el estudio del magisterio de la Iglesia. Entre ellas destaca el *De Casibus et Excommunicationibus episcopis reservatis* (Lucca 1724-1739), que ha marcado la historia del derecho eclesiástico, y, sobre todo, el *Sanctorum conciliorum et decretorum collectio nova* (Lucca 1748-1752), donde ha recogido, con un método crí-

tico, las actas de los concilios y los datos básicos para el conocimiento de la historia del pensamiento cristiano y de la Iglesia. Esa obra se ha seguido completando y actualizando: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* I-XXXI (Florencia-Venecia 1759-1898, con reimpresión en Graz 1960-1961).

MANSON, Thomas Walter (1893-1958)

Exegeta y teólogo inglés, de la Iglesia presbiteriana. Estudió Lenguas Orientales, Filosofía y Teología en la Universidad de Cambridge y escribió siendo párroco su libro más famoso (*The Teaching of Jesus*, Londres 1931). Enseñó después Exégesis del Nuevo Testamento en la Universidad de Oxford (1932-1936) y sobre todo en la de Manchester, donde permaneció hasta su muerte (1936-1958). Su trabajo más famoso fue quizá el dedicado al Hijo del Hombre, entendido como personalidad corporativa que vincula en sí mismo (en su presencia y salvación mesiánica) el aspecto individual y comunitario de existencia humana. Ese tema reaparece en *The Sayings of Jesus* (Londres 1949) y también en *The Servant-Messiah. A Study of the Public Ministry of Jesus* (Londres 1953), donde se ha esforzado por destacar el trasfondo judío de la visión mesiánica de Jesús. Manson sigue siendo una de las referencias básicas para el estudio del mensaje de Jesús, cuya novedad no se encuentra en una doctrina especial, sino en una experiencia nueva de la cercanía del Padre, que vincula a todos los hombres en Cristo.

BIBL. Cf. también *A Companion to the Bible* (Edimburgo 1939); *God and the Nations* (Londres 1940); *On Paul and John. Some Selected Theological Themes* (Londres 1963).

MARCEL, Gabriel (1889-1973)

Escritor y filósofo católico francés, que destaca como personalista (por su manera de entender al hombre) y también como existencialista cristiano (por su forma de interpretar el despliegue y sentido de la vida). Su padre, un intelectual y político agnóstico, pero que valoraba el cristianismo, le introdujo en el mundo cultural. Tras un camino de búsqueda comprometida (vital e intelectual) se convirtió al cristianismo católico. Durante mucho tiempo, a partir de la guerra del 1939-1945, reunía en su casa a un círculo de intelectuales y pensadores con los que dialogaba sobre los diversos temas de la cultura y de la religión. Estaba convencido de la necesidad del diálogo, de manera que su filosofía se puede definir como un neosocratismo cristiano. En esa línea, él puso de relieve la importancia y valor de la persona, no sólo en sentido individual (existencial), sino también en sentido comunitario. Expresó su pensamiento no sólo en libros filosóficos, sino también en obras dramáticas y ensayos.

BIBL. *Aproximación al misterio del ser: Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico* (Madrid 1987); *Diario metafísico* (Madrid 1966); *Ser y tener* (Madrid 1995); *En busca de la verdad y la justicia* (Barcelona 1967); *Los hombres contra lo humano* (Madrid 2001).

MARCELO DE ANCIRA († 384)

Teólogo y obispo de Ancira (Asia Menor) y uno de los defensores de la fe de Nicea (año 325), en contra de los arrianos. Se opuso a ↗ Eusebio de Cesarea, que le acusó de seguir a ↗ Sabelio (defensor del monarquianismo). Fue depuesto y rehabilitado varias veces, de manera que resulta difícil precisar su postura, aunque es posible que, por su manera de oponerse al arrianismo, se acercara a las posturas de Sabelio, sosteniendo la unidad divina, de tal forma que en ella no pudieran darse las personas. A su juicio, el arrianismo (y un tipo de visión trinitaria de Dios) conducen, de formas distintas, a un tipo de politeísmo. En contra de eso, él afirma que el Logos es absolutamente consubstancial al Padre *(homoousios)*, de tal manera que no se puede decir que ha sido engendrado, ni que es persona distinta. Eso significa que no hubo Hijo de Dios antes de la encarnación. Sólo Jesús hombre (unido al Verbo) es «persona» distinta de Dios. La divinidad en sí misma es una Mónada. Ciertamente, sus posturas pueden entenderse en sentido ortodoxo, pero el Concilio ecuménico de Constantinopla (381) le condenó como hereje, diciendo que los Padres conciliares: «anatematizan toda herejía, y en particular la de los eunomianos o anomeos, la de los arrianos o eudoxianos, y la de los semiarrianos o pneu-

matómacos, la de los sabelianos, la de los marcelianos, de los fotinianos y de los apolinaristas» (DH 381). De esa manera él ha pasado como hereje en la tradición posterior de la Iglesia.

Marción de Sínope (ca. 85-160)

Pensador cristiano muy influyente. Parece haber sido hijo de un rico «obispo» del Ponto (en la zona oriental del mar Negro) y se trasladó a Roma, donde entregó sus bienes a la Iglesia y creó una especie de escuela de tipo radical, en las que destacaban los siguientes rasgos, que pueden vincularse a los ↗ gnósticos, conforme a la visión de ↗ Ireneo. a) El Dios del Antiguo Testamento no es el mismo del Nuevo Testamento, sino un Señor violento, vengativo y particularista, que debió ser superado por Jesús, que vino para revelar el auténtico rostro Dios, que es fuente de amor y de perdón universal. Por eso, Marción quiso establecer un canon o regla donde se incluyeran sólo aquellos libros inspirados en los que se recogía y explicaba la doctrina del Dios bueno. Lógicamente, debían excluirse todos los libros del Antiguo Testamento, lo mismo que aquellos del Nuevo Testamento que no dejaran clara la bondad de Dios. De esa forma, el canon quedaba reducido a los textos de san Pablo y al evangelio de Lucas. b) Marción defendía una ruptura radical entre el judaísmo y cristianismo, que así venían a ser considerados como dos religiones distintas y opuestas. A su juicio, el único cristianismo verdadero era el de Pablo, pues sólo él entendió la novedad y ruptura de Jesús y de su mensaje respecto al judaísmo. Eso significa que el Nuevo Testamento (el cristianismo) no es cumplimiento o plenitud del Antiguo, sino como su *Antítesis* (título de una de las obras no conservadas de Marción).

Marción expuso sus doctrinas y tuvo en principio buena acogida en Roma. Pero más tarde fue condenado (año 144 d.C.) y sus afirmaciones fueron rechazadas por la Gran Iglesia que después le atribuyó otras doctrinas de tipo gnóstico, que quizá él no había defendido. Sea como fuere, él vino a quedar como expresión de uno de los enemigos de la Iglesia, de manera que fue condenado una y otra vez como dualista (habría dos dioses: uno malo, del Antiguo Testamento, y uno bueno, de los cristianos). Pues bien, por contraste, la crisis vinculada a la condena de Marción, con el rechazo de su postura, ha llevado a la afirmación de la unidad del Antiguo y Nuevo Testamento y, sobre todo, a la formulación de un canon de Escrituras, que se irá precisando a lo largo de la segunda mitad del siglo II d.C.

La Iglesia de Roma expulsó a Marción y le devolvió los bienes que él había legado a la comunidad, prohibiéndole hablar en su nombre. A pesar de ello, de un modo más o menos velado, una parte del cristianismo posterior (y actual) tiene rasgos marcionitas, pues son muchos los cristianos que, en algún sentido, afirman que la única Escritura verdadera es el Nuevo Testamento, de manera que el Antiguo sólo tiene importancia en la medida en que ha sido asumido y transformado por el evangelio. Eso significa que de hecho el judaísmo (Antiguo Testamento) queda fuera de la Iglesia de Jesús, porque la única Alianza verdadera es la de Cristo. Desde esa base, muchos cristianos actuales parecen situarse más cerca de Marción que de la Gran Iglesia. En la línea de Marción, muchos cristianos actuales distinguen los libros del Antiguo Testamento, pensando en el fondo que algunos están ya caducos (como el Levítico y gran parte de la legislación del Pentateuco, con los libros históricos) y añadiendo que sólo seguirían teniendo valor para el cristianismo las profecías más «purificadas» y algunos textos de carácter poético o sapiencial (como algunos salmos y el Cantar de los Cantares). Ésta parece de hecho la postura implícita de una parte considerable de los cristianos.

Ciertamente, el conjunto de las iglesias cristianas (católicas, ortodoxas, protestantes) siguen condenando a Marción, pero, en el fondo, en parte, parecen suponer que lo que él afirmaba es históricamente cierto. El Antiguo Testamento sería sólo un recuerdo histórico, que se conserva en la Biblia como curiosidad y memoria de la prehistoria de la Iglesia, pero en sí mismo carece de valor. Sea como fuere, el tema de la superación del marcionismo y el diálogo del cristianismo con el judaísmo sigue siendo una de las tareas básicas del pensamiento cristiano actual. Es evidente que el rechazo o devaluación religiosa del Antiguo Testamento no se identifica sin más con un

tipo de antisemitismo, pero ambos gestos están vinculados. Aquellos grupos cristianos (católicos) que han rechazado externamente a Marción, pero que después han abandonado de hecho el Antiguo Testamento y han condenado e incluso perseguido a los judíos, pueden tomarse como marcionitas en el peor sentido de la palabra. Sigue siendo clásico sobre el tema el libro de A. von Harnack: *Das Evangelium vom fremden Gott* (Leipzig 1921).

MARCOS EVANGELISTA (s. I)

Es el primero de los evangelistas cuyo texto canónico conservamos. No conocemos su identidad ni su nombre, pues el de «Marcos» le ha sido puesto más tarde (en la segunda parte del s. II d.C.). Tuvo que ser un hombre (o mujer) de gran autoridad eclesial, un gran narrador, para escribir como él hizo esta biografía de Jesús, recreando tradiciones anteriores y vinculándolas con la teología básica de Pablo, en Roma o en el entorno sirio de Galilea.

Marcos se oponía a las pretensiones de una iglesia de Jerusalén, centrada en los parientes de Jesús, que al parecer querían colocarle bajo la autoridad de los escribas (cf. Mc 3,20-31). Él se oponía también a una visión sapiencial y moralista de la vida y mensaje de Jesús, como aquella que parecía estar en el fondo del documento con los Dichos (llamado Q o Quelle), destacando más bien la importancia de la «pasión» y muerte mesiánica de Jesús. Marcos rechazó igualmente una interpretación triunfalista de Jesús como «hombre divino», a quien algunos quisieron separar del camino de cruz y de la entrega hasta la muerte. En ese contexto se entiende su manera de presentar a ↗ Pedro, a quien conoce y acepta como discípulo privilegiado de Jesús, pero al que critica y corrige, pidiéndole, al fin (Mc 16,7-8), «que vaya a Galilea» tras la pascua para encontrar allí verdaderamente a Jesús y cumplir su tarea definitiva.

Marcos se opone también a las pretensiones eclesiales y teológicas de ↗ Santiago, quien, a su juicio, quería encerrar a Jesús en una visión ya superada de la Ley de Jerusalén (cf. Mc 3,21-35) y asume la misión universal de Pablo, fundándola en el camino de entrega mesiánica de Jesús. Él escribió su evangelio en un lugar donde se conocían y eran importantes las tradiciones galileas del evangelio (quizá al sur de Siria o en la Alta Galilea), en una iglesia donde se conocían y valoraban también las tradiciones de las comunidades helenistas y, de un modo especial, las de Pablo, que ponen de relieve la importancia de la muerte mesiánica de Jesús en Jerusalén.

La comunidad de Marcos mantenía (o había mantenido) unas relaciones ambiguas con el grupo de los Doce, y en especial con Pedro (y con los zebedeos), pensando que Pedro (o los que seguían su línea) no habían cumplido todavía la tarea que Jesús les había encomendado (cf. Mc 16,6-8). Por esta «biografía mesiánica» de Jesús, Marcos es quizá (con Pablo y Juan) el más importante de los pensadores cristianos, un pensador que escribe y expone su visión del evangelio de una forma narrativa no sistemática, pues sólo de forma narrativa se hace justicia al mensaje y a la vida de Jesús.

BIBL. Entre los comentarios a Marcos, cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* I-II (Salamanca 1986-1987); J. Markus, *Marcos 1-8* (Salamanca 2009); J. Mateos y F. Camacho, *El Evangelio de Marcos* I-IV (Córdoba 1993-2008); Mercedes Navarro, *Marcos* (Estella 2007); X. Pikaza, *Para leer el Evangelio de Marcos* (Estella 1998).

MARDONES, José María (1943-2006)

Sociólogo y filósofo católico español, formado en la Congregación de los Hermanos Maristas. Estudió en Deusto (Bilbao) y en Tubinga (Alemania). Ha sido profesor en la Universidad de Deusto-Bilbao y en la del País Vasco e investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Se especializó en la Teoría Crítica de la Escuela de Fráncfort y en los problemas de las relaciones entre religión y cultura, y estudió el impacto social del cristianismo, buscando un nuevo tipo de comprensión y transformación cristiana de la sociedad.

BIBL. *Dialéctica y Sociedad irracional. La Teoría Crítica de M. Horkheimer* (Bilbao 1979); *Teología e ideología* (Bilbao 1979); *Sociedad moderna y cristianismo* (Bilbao 1985); *Razón comunicativa y Teoría Crítica* (Bilbao 1985); *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (Santander 1988); *Postmodernidad y Neoconservadurismo* (Estella 1999); *Las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*

(Estella 1994); *Neoliberalismo y religión* (Estella 1998); *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (Barcelona 1998); *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión* (Santander 2003).

Maréchal, Joseph (1878-1944)

Filósofo católico belga, de la Compañía de Jesús; ha intentado vincular la tradición escolástica (tomismo) con la filosofía de ↗ Kant. Ha sido profesor de Historia de la Filosofía en Lovaina y su memoria está vinculada al estudio del despliegue y sentido de la metafísica occidental, de fondo cristiano, tendiendo un arco entre santo ↗ Tomás y Kant, que serían a su juicio los que mejor han planteado, en el fondo, el tema del conocimiento y del ser. Ha estudiado a los grandes filósofos de la modernidad y ese conocimiento le ha permitido descubrir el despliegue lógico del pensamiento, mostrando, al fin, el valor de la propuesta del tomismo, que ha de ser releído desde el desarrollo posterior de la metafísica occidental. A su juicio, Santo Tomás había - realizado en la Edad Media la gran síntesis entre el Uno y lo múltiple, entre la Idea cargada de realidad y los conceptos vacíos del nominalismo posterior. Sólo Kant ha vuelto a situar los temas en el lugar donde puede alcanzarse de nuevo la síntesis entre el idealismo absoluto y el puro materialismo de las ciencias abandonadas a sí mismas. Por eso, una relectura de Santo Tomás a partir de los planteamientos de Kant hace posible el despliegue del mejor pensamiento cristiano posible de la actualidad. Maréchal ha sido quizá el mayor de los neoescolásticos del siglo XX y su intento de vincular a Santo Tomás con Kant representa uno de los esfuerzos especulativos más importantes de la modernidad. Su intento de superar, desde un fondo tomista, la ruptura entre el fenómeno y noumeno kantiano sigue abriendo un camino para la filosofía y teología del siglo XXI. Sobre su base ha elaborado ↗ Rahner una parte considerable de su pensamiento.

Bibl. *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance* I-V (París 1923-1947; versión cast. *El punto de partida de la metafísica* I-V, Madrid 1957-1959); *Études sur la psychologie des mystiques* (París 1924-1937); *Précis d'histoire de la philosophie moderne* (Lovaina 1933).

María Magdalena (s. I)

Discípula de Jesús, la primera cristiana. No parece haber escrito ningún texto, pero parece haber sido la primera que ha formulado la experiencia de Jesús de forma pascual, de manera que en algún sentido ha sido la fundadora de la Iglesia. La llamaban Magdalena porque era de Magdala, ciudad de pescadores de la costa del mar de Galilea, y formó parte del círculo más íntimo de los discípulos de Jesús, que caminaba con Doce varones, para simbolizar a las tribus de Israel, pero que tenía otros amigos, varones y mujeres, quizá más importantes que los Doce. La tradición posterior ha pensado que había sido prostituta y que los males de los que Jesús le había liberado eran males de prostitución. Pero los evangelios no dicen nada de eso, a no ser que la identifiquemos con la mujer de Lc 7,37-39. De todas maneras, aunque hubiera sido prostituta, ello no sería deshonra en sentido cristiano, pues el mismo Jesús dijo a los sacerdotes y presbíteros de Jerusalén: «Las prostitutas os precederían en el Reino de los cielos» (cf. Mt 21,31-32). En realidad, sólo se le llama prostituta desde el siglo II, para destacar la misericordia de Jesús con ella y para rebajar su autoridad. En esa línea se ha dicho también que estuvo endemoniada (Lc 8,2-3), pero ese dato ha de tomarse en sentido simbólico: Magdalena sería un ejemplo de las mujeres curadas por Jesús. Celso (citado por Orígenes, *Contra Celso*, 2, 55), el más lúcido de los críticos anticristianos del siglo II, enfoca bien el tema cuando dice que Magdalena (¡a quien él presenta como una mujer histérica!) fue la fundadora del cristianismo. Ciertamente, lo fue, pero no por ser histérica, sino por ser una mujer clarividente, capaz de interpretar desde el amor luminoso la historia de la vida y el misterio de la persona de Jesús. La tradición cristiana se ha dividido en torno a María Magdalena. a) La línea más oficial ha destacado los aspectos devocionales, privados y penitenciales, de su figura, que ha quedado expulsada de la vida pública de la Iglesia, en contra del testimonio de Jn 20,1-18 y de Mc 16,9 (donde se dice que ella fue la primera que vio a Jesús resucitado). b) Pero otra tradición, atestiguada por algunos apócrifos, la ha presentado como signo de una Iglesia donde las mujeres han ejer-

cido las tareas fundamentales de predicación y presidencia de comunidades, de manera que las iglesias han venido a estar básicamente definidas por la presencia femenina, rompiendo así la división de espacios que marcaba la tradición romano-helenista (los varones en la vida pública, las mujeres en casa). No podemos acceder directamente al pensamiento de M. Magdalena, aunque es evidente que ella ha marcado de manera poderosa el pensamiento de la Iglesia primitiva. El evangelio que se le atribuye (cf. papiro Rylands 463, Oxyrhynchus 3525 y Berolinensis Gnosticus 8052, 1) parece del siglo II-III y se sitúa en una línea gnóstica posterior.

BIBL. Para un estudio del tema, cf. M. MacDonald, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica* (Estella 2004); E. Pagels, *Los Evangelios gnósticos* (Barcelona 1982); C. Bernabé, *María Magdalena. Tradiciones en el cristianismo primitivo* (Estella 1994). Jane Schaberg, *La resurrección de María Magdalena* (Estella 2008).

MARÍA, Madre de Jesús (s. I)

Para la tradición católica y ortodoxa, la primera «pensadora cristiana» (al lado de María Magdalena) ha sido precisamente la Madre de Jesús, tal como lo ha puesto de relieve el evangelio de Lucas. De ella se dice no sólo que aceptó el anunció del ángel, es decir, la Palabra de Dios (Lc 1,26-38), viniendo a presentarse así como «creyente» (cf. Lc 1,45), sino que fue la primera que reflexionó sobre el misterio de la encarnación de Dios, es decir, sobre el misterio cristiano: «María conservaba todas estas cosas meditándolas en su corazón» (Lc 2,19). Éste es el principio de todo pensamiento cristiano, en la línea del «credo ut intelligam» de ↗ Anselmo. María «cree» (acepta el misterio) y medita (profundiza en su sentido), desde el corazón, que es en contexto semita el lugar de la verdadera sabiduría (se piensa con el corazón, más que con el puro razonamiento mental).

Conforme al relato de Lc 1,26-38, María había consentido con su *fiat* a todo lo que pudiera acontecer en su camino de madre mesiánica, pero ahora se añade que ella debe ir descubriendo el sentido de aquello que sucede. Dios no la desea ciega y muda, de un modo pasivo, sino como persona capaz de pensar y responder, de un modo activo. Estamos ante un *pensamiento recreador*: María meditaba (o comparaba: *symballousa*) todas estas cosas en su corazón, que es el lugar del más hondo razonar humano. Alguien pudiera haber supuesto que ella era una persona sometida (sumisa al marido, al orden social y al mismo Dios), pero aquí se supone que responde como una *mujer pensante*. Conforme al relato, en este momento de la historia cristiana, ella es la única que conoce lo que «pasa» (aquello que todos los demás hombres y mujeres ignoran); así aparece como interioridad humana convertida en pensamiento. Sólo así, porque acoge y piensa, porque quiere conocer y conoce, puede presentarse como primera pensadora cristiana. Cuando más tarde se ha dicho en algunas iglesias que la mujer calle y pregunte al marido (cf. glosa de 1 Cor 13,33-34), se está utilizando un argumento que es contrario al que Lucas aplica aquí a María al presentarla como primera pensadora cristiana. Sólo por ser *mujer pensante* ella ha podido presentarse como signo y principio de todo pensamiento cristiano. En el principio del gran drama cristiano no se puede buscar un pensamiento de varón, sino el pensamiento de la vida, que está simbolizado y expresado en una mujer.

En esa línea insiste un pasaje posterior del mismo Lucas, que sitúa a los «padres» de Jesús (José y María) ante la novedad profética del niño, que permanece en el templo de Jerusalén, ocupándose de «las cosas de su Padre». «Ellos (sus padres) no entendieron la palabra que les decía... Y ella (su madre) acogía/conservaba todas estas cosas en su corazón» (Lc 2,50b y 51b). Vuelve de esa forma el tema de la ignorancia y de la apertura a un tipo de conocimiento superior (como en 2,19). Ahora se dice que *ellos* (padre y madre) no entendían, pues lo que Jesús realiza (al ocuparse de las cosas de su Padre Dios) desborda el nivel del puro pensamiento humano. De José no se dice más. Pero de María se añade que *guardaba estas palabras en su corazón*, convirtiéndolas en principio de comprensión y acción creyente dentro de la Iglesia. Éste es el principio del pensamiento cristiano, que se funda en un tipo de experiencia superior (la encarnación de Dios), descubriéndola como fuente de un pensamiento más hondo. En esa línea se situará ↗ María Mag-

dalena en el comienzo de la experiencia pascual. En ese línea, las dos marías, la Magdalena y la Madre de Jesús, están para la Iglesia en el principio de todo pensamiento cristiano. Sobre ese tema ha dicho lo esencial A. Serra, *Sapienza e contemplazione di Maria secondo Luca 2, 19.51a* (Marianum, Roma 1982).

Mariana, Juan de (1536-1624)

Historiador y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Estudió en Alcalá y enseñó en Roma y París. En su libro *De rege et regis institutione* (Toledo 1599), que es un tratado de filosofía y teología política, defiende, en determinadas circunstancias, el tiranicio, poniendo el bien común por encima del poder de la monarquía; en esa línea distinguía entre el verdadero rey, que está al servicio del pueblo, y el tirano que lo oprime. Su obra más famosa son los veinte libros de la *Historiae de rebus Hispaniae* (Toledo 1582). El mismo Mariana tradujo la obra al castellano, con el título de *Historia general de España*. En ella mezcla los datos históricos con leyendas y reflexiones de tipo filosófico-religioso, ofreciendo en el fondo un ideal de vida política cristiana. Escribió también un libro de siete tratados (*Tractatus septem*, Colonia 1609), donde expone y resuelve algunas de las cuestiones candentes de la teología, la historia y la economía de su tiempo. Éstos son los títulos de esos tratados*: 1. De adventu Iacobi Apostoli Maioris in Hispaniam* (sobre la tradición de la presencia de Santiago en España); *2. Pro editione Vulgatae* (sobre la mejor edición de la tradución «vulgata» latina de la Biblia). *3. De Spectaculis* (sobre la moralidad y oportunidad de los diversos entrenimientos). *4. De monetae mutatione* (sobre los cambios monetarios). *5. De die mortis Christi* (sobre el día de la muerte de Cristo). *6. De annis Arabum cum nostris comparatis* (comparación entre la cronología musulmana y la cristiana). *7. De morte et immortalitate* (visión de la muerte y su relación con la inmortalidad). En estas y otras obras, el P. Mariana rechaza y condena las grandes injusticias sociales y propone un programa audaz de comunismo universal, que debe ser impulsado por las autoridades políticas. Defiende así una especie de socialismo de Estado, dirigido a la producción y consumo común de bienes, regulando para ello la vida social y la agricultura. En esa línea, fundándose en la Biblia y en Aristóteles, dispone que en cada ciudad y en cada pueblo se nombre un magistrado especial encargado de dirigir y sancionar el desarrollo de la agricultura para bien común, superando de algún modo la propiedad privada.

Marías, Julián (1914-2005)

Ensayista y filósofo católico español, discípulo de ↗ Ortega y Gasset, que fue condenado porque algunos autores tradicionales, como ↗ Ramírez, pensaron que era contrario al tomismo y porque tenía las ideas poco claras en su visión de Dios y de la filosofía eterna No obtuvo por ello una cátedra de filosofía en ninguna universidad española, en tiempos del franquismo, teniendo que limitarse a enseñar en diversos centros de América. Tras el Vaticano II y la caída del antiguo régimen político de España, las cosas cambiaron, tanto desde el punto de vista religioso como político. El año 1982 fue nombrado miembro del Consejo Internacional Pontificio para la Cultura, colaborando activamente con diversas instituciones católicas, que antes le habían rechazado. El año 1996 se le concedió el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades «por su nítida y dilatada trayectoria intelectual». Esos reconocimientos llegaron tarde, aunque sirvieron para ratificar el itinerario intelectual y personal de un hombre que dedicó su larga vida al desarrollo de un pensamiento humanista, muy vinculado al cristianismo.

Bibl. *La filosofía del Padre Gratry. La restauración de la Metafísica en el problema de Dios y de la persona* (Madrid 1941); *San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía* (Madrid 1944); *Idea de la Metafísica* (Buenos Aires 1954); *Imagen de la India e Israel: una resurrección* (Madrid 1973); *Problemas del cristianismo* (Madrid 1979); *La felicidad humana* (Madrid 1989); *Persona* (Madrid 1996); *Tratado sobre la convivencia* (Barcelona 2000).

Marie de la Trinité (1903-1980)

Religiosa católica francesa, de la Congregación de las Dominicas misioneras. Se llamaba Paula de Mulatier y

se descubrió llamada y elegida por Dios, y fue recibiendo una serie de revelaciones, que ella elaboró de un modo progresivo en unos *Carnets* o Cuadernos (de más de 3.000 páginas), en los que fue recogiendo lo que Dios mismo le iba diciendo. De 1955 hasta 1969 actuó como psicoterapeuta, para retirarse después a un tipo de vida eremítica. Su obra ha sido traducida y comentada en parte por H. Urs von ↗ Balthasar, que estaba convencido de la importancia de su mensaje para el mundo (*Im Schoss des Vaters,* Einsiedeln 1988). Ha comenzado a realizarse edición original de sus obras, con los siguientes títulos: *Le petit livre des Grâces* (Orbey 2002); «*Consens à n'être rien*». *Carnets 1936-1942* (Orbey 2002); *Entre dans ma Gloire*». *Carnets 1942-1946* (Orbey 2003), etc. El más significativo es el *Petit livre des Grâces,* donde se recogen las «grandes gracias de Dios que han marcado su vida».

La primera y más importante de esas «gracias» es la del 11 de agosto de 1929, cuando ella todavía no era religiosa. Estando en oración, una noche, en la capilla, tumbada sobre el suelo, desolada, se siente inmersa *en el Seno de Dios,* y de esa forma descubre al Dios que constituye el principio y sentido de su esencia. Ésta ha sido la experiencia desencadenante de su madurez cristiana, el principio de su vocación espiritual y misionera: Dios la ha introducido en su propio dinamismo creador y ella se sabe habitada en Dios; ya no ve a Dios desde las cosas, sino que descubre a las cosas y a los hombres desde Dios, con los ojos de Dios. El resto de su vida se encuentra de algún modo inscrito y contenido en la raíz de esa experiencia, que ella ha descrito con gran sobriedad, pero con inmensa precisión, descubriéndose inmersa en la gloria de Dios y dejando que él se exprese totalmente y así viva en su misma vida humana. Más que una experiencia de comunión dialogal en que el ser humano (ella) puede situarse ante Dios y conversar con él, en libertad y autonomía, María de la Trinidad ha desarrollado una experiencia en la que parece que sólo importa Dios. Utilizando una terminología clásica, ella se sitúa más en la perspectiva de la «premoción» de ↗ Báñez y de la tradición tomista que en la perspectiva del «concurso» entre Dios y el hombre, más propio de la tradición jesuítica. Ciertamente, para ella, Dios es todo amor, pero un amor de inhabitación total, más que de comunión y de diálogo personal. Es como si el ser humano tuviera que negarse él en todo, para que Dios lo fuera Todo, de manera que al final parece que sólo importa lo divino. En esa línea, la mística de María de la Trinidad nos sitúa cerca de un tipo de gnosis espiritualista, que puede compararse con un tipo de hinduismo o de sufismo islámico.

MARINA, José Antonio (n. 1930)

Pensador español, ensayista y escritor, que se acerca a los problemas básicos de la vida, desde una perspectiva cristiana, aunque no confesional en sentido estricto. Tiene gran influjo en la cultura española del momento actual.

BIBL. Entre sus libros, publicados básicamente en Anagrama, Barcelona, destacan por su relación con el pensamiento cristiano los siguientes: *Dictamen sobre Dios* (2002), donde analiza el estado de la cuestión sobre Dios desde la filosofía y la teología actual; *Por qué soy cristiano* (2005), donde expone sus razones para aceptar el cristianismo, como principio inspirador del pensamiento de la vida, sin compromisos institucionales. También son significativos, por su relación con temas cristianos: *Aprender a convivir* (2006); *La familia en el proceso educativo* (2006); *La pasión del poder. Teoría y práctica de la dominación* (2008).
WEB: www.joseantoniomarina.net

MARINELLI VACCA, Lucrezia (1571-1653)

Escritora católica italiana, natural de Venecia. Nació en una familia de gran cultura y pudo estudiar Literatura y Filosofía. Se casó con G. Vacca y parece haber tenido dos hijos, pero su memoria está vinculada a sus escritos de tipo espiritual o sagrado (vidas de santos) y por su polémica a favor de la superioridad de las mujeres. Se la considera como una de las primeras feministas de la historia de Occidente, desde una perspectiva cristiana.

BIBL. Su obra más famosa se titula *La nobiltà et l'eccellenza delle donne, co' difetti et mancamenti de gli huomini* (Venecia 1591). Entre sus obras hagiográficas, cf. *Vita del serafico e glorioso S. Francesco* (Venecia 1597); *Vita di Santa Giustina* (Florencia 1606); *Dei gesti eroici e della vita religiosa della serafica Caterina da Siena* (Venecia

1624). Fue devota de la Virgen María, a la que considera el signo más alto de la grandeza femenina y humana, como muestra en *La vita di Maria vergine, imperatrice dell'Universo* (Venecia 1602).

Marín-Sola, Francisco (1873-1932)

Teólogo y religioso español, de la Orden de Santo Domingo. Estudió en Manila y en Friburgo (Suiza), enseñando también en ambos lugares (Friburgo y Manila). Ha sido uno de los mayores teólogos especulativos de su tiempo. Asume como base el tomismo, pero elabora con gran libertad algunas de las cuestiones teológicas más candentes, entre ellas el tema del despliegue del dogma cristiano. Su obra más significativa se titula precisamente *La evolución homogénea del dogma católico* I-II (Valencia 1932), que se ha convertido en libro de referencia obligada sobre el tema. Marín-Sola defiende la existencia de un raciocinio teológico, que tiene como principios los artículos de la fe o las verdades formalmente reveladas, explícita o implícitamente, añadiendo que a partir de esos principios interviene la razón discursiva, para deducir lo que está virtualmente contenido en los principios. Las verdaderas conclusiones teológicas (para poder ser definidas como dogmas) tienen que hallarse contenidas en los principios revelados con una implicitud metafísico-inclusiva. Eso significa que la premisa revelada del argumento teológico debe contener la razón metafísica de la conclusión. Al lado de esa vía racional, hay en la teología otro tipo de vía afectiva y vital, que ha sido más estudiada por otro gran dominico (↗ Arintero). La vivencia de las verdades sobrenaturales, enriquecidas por las virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo, permiten «deducir» un tipo de verdades de fe, como se ha visto sobre todo en los Dogmas Marianos, definidos por la Iglesia. El P. Marín-Sola intervino también en el estudio de la cuestión «de auxiliis» con una obra clave, titulada: *Concordia tomista entre la moción divina y la libertad creada* (obra manuscrita en tres volúmenes).

Marion, Jean-Luc (n. 1946)

Filósofo y teólogo católico francés. Ha estudiado en la universidad de Nanterre y en la Sorbona. En el campo teológico ha recibido el influjo de autores como Louis ↗ Bouyer, Jean Daniélou, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar. En la actualidad es profesor de Filosofía de la Religión en la Universidad de Chicago y en París IV (Sorbona). Está vinculado a la fenomenología y ha reflexionado de un modo especial sobre Descartes, a cuyo pensamiento ha dedicado varios de sus libros: *Sur l'ontologie grise de Descartes* (París 1975; versión cast. *Sobre la ontología gris de Descartes*, Madrid 2008); *Sur la théologie blanche de Descartes* (París 1981) y *Sur le prisme métaphysique de Descartes* (París 1986). Desde un punto de vista cristiano, su aportación fundamental viene dada por haber puesto de relieve el valor del don, cosa que ha hecho partiendo del filósofo judío Derrida, especialmente en un libro titulado *Étant donné: essai d'une phénoménologie de la donation* (versión cast. *Siendo dado: Ensayo sobre una fenomenología de la donación*, Madrid 2008).

Marion es filósofo y católico, pero no quiere elaborar una filosofía «católica» en cuanto tal, sino una filosofía que puede dialogar desde el cristianismo con todos los hombres, por encima de sus creencias particulares. En esa línea se sitúan sus obras más significativas para el pensamiento cristiano: *Dieu sans l'être* (París 1982), *Prolégomènes à la charité* (versión cast. *Prolegómenos a la caridad*, Madrid 1993) y *Le phénomène érotique* (versión cast. *El fenómeno erótico*, Buenos Aires 2005). Quizá su obra más significativa es *L'Idole et la Distance* (1977; versión cast. *El ídolo y la distancia,* Salamanca 1999), obra clásica, que se vincula por un lado a la experiencia posmoderna de la crisis de toda ontología, pero que se abre, por otro lado, a la novedad radical del judeocristianismo. En el fondo de ella está la crítica de Nietzsche contra todos los ídolos, lo mismo que la espera metafísica de Heidegger y la aportación poética de Hölderlin. Pero su motivo más significativo es el intento de vincular la trascendencia bíblica (vétero-testamentaria) con la simbología jerárquica de Dionisio Areopagita, de manera que podamos llegar de nuevo (¡más allá del ser!) al principio donde Biblia y helenismo parecen encontrarse. En el lugar donde el ídolo se quiebra, ante la distancia abismal e indecible de lo divino, vuelve a ser posi-

ble el icono, no sólo como signo religioso, propio de la liturgia de la Iglesia de Oriente, sino también como signo epistemológico, vinculado al conocimiento específico de Dios.

MARITAIN, Jacques (1882-1973)

Diplomático y filósofo francés. Nació en una familia protestante. Se casó con Raïssa Oumançoff, judía de origen ruso. Ambos se bautizan en la Iglesia católica (el 1906), realizando desde entonces una intensa labor de pensamiento y de testimonio cristiano. Asumió el pensamiento de Santo ↗ Tomás de Aquino, revisando y recreando desde esa raíz la obra de los tres «reformadores» modernos (Lutero, Descartes y Rousseau), para iniciar desde ellos y con ellos (por encima de ellos) una intensa labor religiosa, filosófica y política. Tanto él como su esposa se declaran «antimodernos», no para rechazar la modernidad en cuanto tal, sino para desbordarla desde dentro. En los años anteriores a la guerra del 1939-1945, Maritain reunía en su casa a los mejores intelectuales del momento, para planear con ellos la posibilidad de un pensamiento personalista, liberal, democrático y profundamente cristiano, en la línea de un humanismo integral, inspirado en el cristianismo, en contra de los fascismos y de un tipo de marxismo que niega la libertad del ser humano.

Participa en la Resistencia francesa en contra del fascismo, busca la colaboración entre cristianos y defensores de la libertad para la creación de un orden humano basado en la justicia. Colabora como delegado de Francia, en la redacción de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de las Naciones Unidas, viniendo a presentarse desde entonces como el representante más significativo de un pensamiento político de fondo católico y tendencia liberal, abierto al diálogo con otras formas de entender la vida, en clave democrática. Asumió con cierta dificultad los cambios del Concilio Vaticano II, muchas de cuyas ideas sociales él mismo había preparado con sus escritos. Le costó aceptar algunos de los cambios que llegaron tras el Concilio (1962-1965), escribiendo al poco tiempo un libro comprometido y paradójico, titulado *Le Paysan de la Garonne* (*París* 1967; versión cast. *El campesino de la Garona,* Bilbao 1968), en el que se opone a una serie de reformas de la nueva Iglesia. De esa manera, su vida ha quedado como testimonio del mejor pensamiento político cristiano (católico) del siglo XX y como signo de las ambigüedades de la reforma de la Iglesia, vista desde una perspectiva que muchos juzgan conservadora.

BIBL. Las obras completas de J. Maritain y de su esposa han sido publicadas en: *Oeuvres complètes de Jacques et Raïssa Maritain* I-XV (París 1982ss). Entre las traducidas al castellano, además de la ya citada, cf. *Cuaderno de Notas* (Bilbao 1967); *Aproximaciones a Dios* (Madrid 1994); *Los derechos del hombre y la ley natural: cristianismo y democracia* (Madrid 2001); *El hombre y el Estado* (Madrid 1997); *El humanismo integral* (Madrid 2002); *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau* (Madrid 2006); *Reflexiones sobre la persona humana* (Madrid 2007).

MARKHAM, Ian S. (n. 1962)

Historiador, moralista teólogo y editor británico, de confesión anglicana (episcopaliana). Ha enseñado en diversas universidades de Gran Bretaña y de Estados Unidos, donde realiza también un trabajo pastoral. Estudió en la Universidad de Exeter y en la de Cambridge, donde se especializó en temas de moral y de vida cristiana. Es decano-presidente del Virginia Theological Seminary y Canónigo de la Catedral Metropolitana de Washington. Es quizá el más conocido de los publicistas religiosos de la actualidad, en lengua inglesa. Sus libros exponen las grandes cuestiones candentes de la actualidad, desde una perspectiva moral, de diálogo de religiones y de estudio del pensamiento cristiano.

BIBL. *Truth and the Reality of God* (Edimburgo 1998); *A World Religions Reader* (Oxford 2000); *Do Morals Matter. A Guide to Contemporary Religious Ethics* (Oxford 2006); *A Theology of Engagement* (Oxford 2003); *Encountering Religion: An Introduction to the Religions of the World* (Oxford 2001); *Understanding Christian Doctrine* (Oxford 2007); *Plurality and Christian Ethics* (Cambridge 1994); *Globalization, Ethics and Islam* (Ashgate 2005). Su obra más significativa para este diccionario es *The Blackwell Companion to the Theologians* I-II (Oxford 2009), que es hasta el momento la mayor enciclopedia de teólogos y pensadores cristianos.

Marmion, Columba (1858-1923)

Pensador católico, de origen irlandés; monje y abad en el monasterio benedictino de Maredsous (Bélgica). Ha sido uno de los escritores espirituales más importantes de la primera mitad del siglo XX. Sus tres obras sobre Cristo, tituladas *Le Christ vie de l'âme* (1914); *Le Christ dans ses mystéres* (1919) y *Le Christ idéal du moine* (1922) constituyen el mejor compendio de teología y espiritualidad monástica de los tiempos modernos. El P. Marmion ha recuperado, en forma de experiencia espiritual, para todos los cristianos, los ideales teológicos y las prácticas litúrgicas de los monjes antiguos. Su teología ha servido de inspiración para el movimiento litúrgico católico.

Bibl. *Jesucristo, vida del alma* (Barcelona 1964); *Jesucristo en sus misterios* (Barcelona 1959) y *Jesucristo, ideal del monje* (Barcelona 1960). Sobre su vida y teología: R. Thibaut, *Un Maestro de la vida espiritual* (Buenos Aires 1946).

Marsilio de Padua (1275-1342)

Jurista, filósofo y teólogo del norte de Italia. Estudio en París, de cuya universidad fue rector. Su obra más significativa, titulada *Defensor pacis* (*Defensor de la paz*, 1324), constituye la primera gran reflexión sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la política. En contra de la mayoría de los teólogos medievales, que entendían el Estado como una institución subordinada a la Iglesia, Marsilio lo concibe como entidad autónoma, con sus propios fundamentos y fines. El Estado no deriva (ni depende) de unos principios religiosos, sino de la necesidad de organizar la vida social, desde una perspectiva simplemente humana. A su juicio, la fuente directa de la autoridad y de las leyes no era Dios, sino la misma sociedad. Siguiendo en esa línea, él vino a sostener que la autoridad básica es de tipo cívico-social y que su principal depositario es el pueblo, que se la entrega al emperador, como a su representante. Esta visión ha marcado una fuerte ruptura respecto a los esquemas jerárquicos anteriores (de tipo romano o platónico, judío o feudal), en los que se decía que el poder viene de arriba o se identifica en realidad con lo divino.

Conforme a la nueva visión de Marsilio, el poder viene de abajo, de manera que lo tiene y lo concede el pueblo, confiándolo al emperador (al Estado). Según eso, políticamente, sólo existe un poder de base (el civil) del que la Iglesia (como parte de ese mismo Estado) participa, pero en un segundo momento eso supone que la *plenitudo potestatis* pertenece al Estado (representado por el Emperador), que tiene poder sobre los cristianos, quienes, en la medida en que son miembros del Estado, han de acatar sus leyes civiles. Por eso, no se puede hablar de una autoridad específicamente cristiana, pues la Iglesia no recibe su poder de un modo directo, por revelación inmediata de Dios, desde la cumbre de la jerarquía (como querían los papas). En contra de eso, en la línea del argumento anterior, Marsilio supuso que la Iglesia jerárquica, situándose al interior del Estado, recibe su autoridad por delegación de los ciudadanos (que se suponen cristianos) reunidos en concilio.

Es muy posible que las proposiciones de Marsilio de Padua fueran en algún sentido hirientes, que estuvieran poco matizadas, sobre todo en lo referente a la falta de autonomía de la autoridad religiosa (cosa que deberá matizarse). Pero la condena de Marsilio por parte del papa Juan XXII, en el año 1327 (cf. Denz-H. 941-946), fue por lo menos ambigua. En vez de revisar críticamente el sentido del poder eclesiástico, desde la perspectiva del evangelio, el Papa se limitó a rechazar las proposiciones de Marsilio, cerrando así el paso a una visión social y religiosa distinta del poder.

Bibl. Edición moderna de su obra: *Defensor pacis* (Cambridge 1928); *El defensor de la paz* (Madrid 1989); *Sobre el poder del imperio y del Papa: el defensor menor: la transferencia del imperio* (Madrid 2005).

Martí, Ramón († 1284)

Religioso catalán de la Orden de Santo Domingo, destinado por un Capítulo de su Orden (Toledo 1250) para estudiar hebreo y árabe y refutar los «errones» de los judíos y musulmanes. Dirigió la escuela de Hebreo de Barcelona (desde 1281) y tuvo como discípulo a Arnaldo de ↗ Vilanova. Trabajó por un tiempo como misionero, en España y en Túnez, bajo el mandato de R. de ↗ Peñafort, y fue encargado de examinar los libros judíos (sobre todo el

Talmud), para «eliminar» los pasajes anticristianos». El resultado de ese examen fue la afirmación de que el Talmud apenas contenía pasajes ofensivos contra los cristianos, de forma que no debía ser quemado en su totalidad.

BIBL. Entre sus obras están las siguientes: a) Una *Refutación del Corán* (*Summa contra Alcoranum*), que no se ha conservado. b) Una *Explanatio Symboli Apostolorum*, o exposición de la fe cristiana, publicada en Anuari del Institut d'Estudis Catalans (Barcelona 1910, 443-496). c) Una obra sobre la «dureza de los judíos», escrita en 1267 y editada por A. Robles, *Capistrum Iudaeorum* (Corpus Islamo-Christianum; series Latina 3, Wurzburgo 1990-1993). d) Su aportación más importantes es la *Pugio Fidei* (Defensa de la fe), que ha tenido mucha influencia en las controversias de los cristianos con los judíos y musulmanes; ella trata de la omnisciencia de Dios, de la creación, de la inmortalidad del alma, de la resurrección de los muertos, y quiere refutar la «falsedad» del judaísmo, «mostrando» que los mismos rabinos judíos antiguos admitían que Jesús es Hijo de Dios, el Mesías esperado. Edición moderna en el CSIC (Madrid 1989).

MARTÍN DE BRAGA (515-579)

Monje, teólogo y obispo, de origen panónico. Recibió una sólida formación teológica. Hacia el año 550 se instaló en la Gallaecia romana (actual Galicia de noroeste de España y norte de Portugal), donde se habían asentado los suevos. Fue uno de los reformadores del cristianismo galaico y uno de los creadores de su monacato. Fundó diversos monasterios por la zona y, en especial, el de Dumio, junto a Braga, de donde fue abad y obispo (por eso se le llama también Martín de Dumio). Después fue consagrado obispo de Braga y metropolita de Gallaecia, misionando por todas las tierras de su diócesis. Una de sus obras *(De correctione rusticorum)*, dirigida al obispo de Astorga, describe la situación cultural y religiosa de la población, lo que nos permite valorar las condiciones de vida y pensamiento de la región. Recogió y organizó también diversos cánones sinodales de las iglesias de Oriente y los aplicó para organizar la vida de la Iglesia galaica. Tradujo del griego una colección de Apotegmas o dichos de los Padres del Desierto *(Sententiae patrum Aegyptiorum)*. Combatió la «herejía» de ↗ Prisciliano y dirigió el II Concilio de Braga (572). Se le venera como santo. Martín es uno de los escritores que han recogido y legado a las nuevas generaciones la doctrina de la Iglesia antigua y así se le puede tomar como superviviente de una civilización que desaparecía y como precursor de una etapa que está comenzando (la Edad Media).

BIBL. C. W. Barlow ha publicado sus obras completas: *Martini episcopi Bracarensis opera omnia* (New Haven 1950), donde se contienen: *Sententiae patrum Aegyptiorum*; *Formula vitae honestae*; *De ira*; *Pro repellanda iactantia*; *De superbia*; *Exhortatio humilitatis*; *Epistula ad Bonifacium de trina mersione*; *De correctione rusticorum*; *Inscriptiones in basilica et in refectorio*; *Capitula Martini*; *Excerptum de canonibus*; *Officium et missa in honorem St. Martini Ep. Turonensis.*

MARTÍN DESCALZO, José Luis
(1930-1991)

Escritor y sacerdote católico español, quizá el más destacado de los «periodistas» religiosos hispanos del siglo XX. Estudió Teología en Roma y trabajó en *El Norte de Castilla*, en *ABC* y en *Blanco y Negro*, siendo cronista del Concilio Vaticano II. Como poeta, autor dramático y novelista obtuvo numerosos premios: el Nadal de novela (1956), el Ínsula de poesía (1952), el González Ruano de periodismo (1977).

BIBL. Sus obras religiosas más importante han sido publicadas por Sígueme (Salamanca), en numerosas ediciones; entre ellas: *Un cura se confiesa*, 1955; *La frontera de Dios*, 1956; *Un periodista en el Concilio*, 1963-1966; *La hoguera feliz*, 1962; *Siempre es Viernes santo*, 1963; *La Iglesia, nuestra hija*, 1972; Razones para la esperanza, 1984; *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, 1986-1987; *Apócrifo de María*, 1990; *Diálogos de pasión*, 1991; *Razones desde la otra orilla,* 1991. Cf. también *Testamento del pájaro solitario* (Estella 1991). Martín Descanso ha sido un hombre abierto al desafío del mundo y ha sabido captar el gozo y la tarea de la realidad, desde su profundo amor a Cristo. Sigue siendo uno de los puntos de referencia del pensamiento cristiano en lengua castellana.

MARTÍN VELASCO, Juan (n. 1934)

Teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad de Lovaina, donde se ha especializado en filosofía y fenomenología de la religión, realizando después una intensa labor de diálogo filosófico, teológico y religioso en el mundo cultural hispano, desde el Instituto de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca (campus de

Madrid) y desde la misma diócesis de Madrid, donde ha ocupado puestos de responsabilidad durante mucho tiempo. Martín Velasco es ante todo un *filósofo de la religión* y ha querido situarse en los límites de la racionalidad discursiva, elaborando su pensamiento allí donde la razón se trasciende a sí misma, no para renegar de su racionalidad o perderse en el juego de las mil verdades parciales, sino para descubrir que la racionalidad se asienta y ratifica a sí misma allí donde se supera (en este caso en línea religiosa). Por eso, siendo filósofo, es teólogo, dejando que la misma religión se exprese, para reflexionar después sobre su estatuto racional y su sentido. Así lo mostraron sus dos primeras obras, su tesis doctoral (*Hacia una filosofía de la religión cristiana: la obra de H. Duméry,* Madrid 1973) y su *Fenomenología de la religión*, en colaboración con J. ↗ Gómez Caffarena, *Filosofía de la religión* (Madrid 1973). Desde entonces, a lo largo de más de treinta y cinco años de investigación y reflexión ejemplar, Martín Velasco ha elaborado una obra ejemplar sobre la presencia de lo divino y sobre los cambios de lo sagrado en nuestro mundo contemporáneo. Quiero dividirla de un modo introductorio en tres apartados:

1. *El encuentro de Dios con el hombre en Jesucristo*

Con sobriedad y delicadeza, Martín Velasco ha presentado los rasgos esenciales del cristianismo, como experiencia de encuentro con Dios, por medio de Jesús. Él no ha desarrollado una teología especulativa sobre el Dios cristiano (en su identidad trinitaria), sino que ha hecho algo anterior: ha descrito con sobriedad y precisión la experiencia cristiana de Dios:

> «Jesús no sólo anuncia a Dios, sino que a través de su persona, de su historia, de su vida, muerte y resurrección, se hace realidad para los hombres esa promesa de la comunidad (de Dios) con el hombre que había originado la experiencia religiosa de Israel... Ahí culmina el encuentro del hombre con Dios que tiene lugar en Jesucristo. Pero su realización pasa por el conjunto de la vida. El cristiano que hace suya la vida de Jesús y en él se encuentra con Dios, asumirá desde ese encuentro su existencia con un estilo peculiar que da lugar a la "vida cristiana"... Ese estilo de vida baña toda la existencia en el clima de la confianza y la libertad interior que confiere el saberse acompañado por la presencia del Dios de la vida y por la reconciliación consigo mismo que esa presencia comporta. Este estilo de vida manifiesta el encuentro con Dios, que es amor, en el amor efectivo por todos los hermanos... Con este realismo... se expresa en el cristianismo la relación religiosa. Y todo tiene su centro en la convicción fundamental, en la vivencia de que en Jesucristo el hombre se ha encontrado en relación viva y personal con el Dios vivo» (*El encuentro con Dios*, Madrid 1976, 56-59).

Dos son los rasgos que definen esta visión del Dios cristiano. a) Su vinculación a Jesús: los cristianos saben que Dios se les manifiesta de un modo especial por medio de Jesús, a quien ellos acogen, ante todo, como revelador de Dios y guía religioso. b) Su carácter personal: El Dios cristiano es, ante todo, un Dios de «encuentro», es decir, de comunicación entre personas. La identidad del cristianismo no consiste en el sometimiento (sumisión a un Dios que sobrecoge), ni en la asimilación a lo divino (en una línea más cercana a las experiencias orientales), sino en la capacidad de abrir un encuentro personal con Dios, que se expande y se expresa en forma de encuentro con los otros hombres, según el evangelio.

2. *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*

Martín Velasco ha sido y sigue siendo un fino analista de nuestra situación. Por un lado destaca el carácter propio del cristianismo, como religión del encuentro personal del hombre con Dios, por medio de Jesús. Pero, al mismo tiempo, él piensa que, en el momento actual, el despliegue de la religión cristiana resulta inseparable de la problemática social y cultural de la modernidad; en esa línea, el despliegue cristiano ha de situarse en el contexto del diálogo ecuménico con las restantes religiones. Por eso, a su juicio, no basta con analizar el origen y sentido básico del cristianismo, sino que él añade que debemos situar el cristianismo en el contexto del mundo moderno

con sus dos rasgos más característicos. a) El desarrollo de una razón ilustrada, que se expresa en la ciencia y en el dominio técnico del mundo. b) El encuentro de las diversas religiones y culturas, dentro de un mundo que se está unificando.

Martín Velasco piensa que la religión (y en particular la cristiana) sigue estando llena de promesas; más aún, él piensa que se abre ante los cristianos un futuro prometedor, pero con la condición de que ellos desarrollen una experiencia de Trascendencia (apertura al misterio), desde la perspectiva de la sociedad actual, en ejercicio de encuentro entre las religiones. No hace falta que el cristianismo se organice mejor como institución, sino que profundice su experiencia de Misterio, en diálogo con las diferentes tradiciones culturales, dentro de un mundo donde el hombre ha llegado a la madurez técnica e ilustrada (con los valores que ello implica, pero también con el riesgo de perder su propia identidad).

La misma unidad trascendente del misterio se expresa en una diversidad de mediaciones religiosas del mismo Misterio, que los monoteístas llamamos Dios; por eso, la «verdad» del cristianismo sólo puede afirmarse allí donde se reciben también, en respeto y diálogo, otras mediaciones religiosas, tanto monoteístas (judaísmo, islam), como místicas y «gnósticas» (Tao, budismo, hinduismo...). Y todo ello ha de situarse en el contexto de una humanidad «ilustrada», que se ha descubierto capaz de pensar y de organizar su vida de un modo técnico. De esa manera, por afirmar la trascendencia del Dios cristiano y su revelación en Jesús, M. Velasco ha podido superar no sólo es exclusivismo, sino el mismo inclusivismo religioso, abriendo un campo de diálogo entre los creyentes de las diversas religiones:

> «El pluralismo de la sociedad moderna, tanto desde el punto de vista racial y cultural como del religioso, ha adquirido últimamente dos rasgos característicos: el acceso a la conciencia planetaria y el valor de las identidades culturales. Gracias a los flujos migratorios y a los intercambios de todo tipo, las sociedades avanzadas están resultando pluri-raciales, pluriculturales y pluri-religiosas. Además, los humanos nos reconocemos habitantes del mismo planeta, viajeros, como quien dice, de la misma nave espacial, enfrentados con los mismos problemas que, sólo si se los gestiona globalmente, se podrán solucionar. *El pluri-centrismo* va a comportar transformaciones importantes en las religiones tradicionales que no siempre estamos suficientemente preparados ni para percibir ni para afrontar. Algunas son ya perceptibles.
>
> En mayor o menor medida todas las *religiones universales* se plantearon en la época premoderna la relación con los pueblos ajenos a la propia religión y cultura en términos exclusivistas. Para ellas, la salvación pasaba por la propia religión. De ahí la *misión,* orientada a convertir a los extraños en miembros de la propia religión. Tras la aparición del pluralismo, las religiones, en general, han sustituido el exclusivismo por la postura inclusivista: los miembros de otras religiones representarían caminos preparatorios que deberían conducir a la aceptación de la salvación contenida en el propio sistema religioso y en el que encontrarían plenamente desarrollados los valores sólo germinalmente incluidos en su religiosidad.
>
> En el clima de comprensión y *diálogo interreligioso* que ha introducido la actual situación de pluricentrismo resulta más difícil mantener las posturas tanto exclusistas como inclusivistas. Aun al margen de las problemáticas orientaciones de la llamada *teología pluralista de las religiones,* pueden predecirse cambios importantes en la comprensión de la pretensión de universalidad de las religiones y del sentido de la misión. Las conclusiones de las ciencias de las religiones y las evidencias que impone la actual situación socio-cultural ayudan a vislumbrar esos cambios. No es posible atribuir carácter universal y absoluto al cuerpo de mediaciones –por definición histórica y culturalmente condicionadas– que constituye cada religión. Por consiguiente, la universalidad no puede plantearse en el nivel de las mediaciones, sino sólo en el de la Realidad Trascendente, a la que el sujeto religioso tiende a través de ellas» (cf. *Selecciones de Teología* 150 [1999] 127ss].

3. *Experiencia mística y reflexión filosófica*

Martín Velasco es quizá (con R. ↗ Panikkar) el mayor experto hispano en

temas místicos y de diálogo de religiones. Se ha esforzado por conocer y presentar las religiones de un modo histórico y antropológico, como pensador de gran finura y sensibilidad eclesial, desarrollando la teología desde el umbral de la experiencia religiosa, explicitada en el nivel de fenomenología, y de esa forma ha abierto un camino en el pensamiento hispano. Martín Velasco ha querido elegir el símbolo del encuentro como categoría central para la comprensión del fenómeno religioso. Eso le ha permitido abrir un espacio de diálogo no reductivo (no simplificador, ni unilateral) entre el cristianismo y las grandes tradiciones religiosas. No tiene que negar el cristianismo para asumir y desarrollar la experiencia de las religiones. No tiene que negar las religiones para confesar el cristianismo. Así lo dice en uno de los lugares centrales de una de sus obras ya clásicas:

> «La relación teologal cristiana (o la confianza absoluta), la fidelidad a la alianza judía, la sumisión incondicional (Islam) musulmana, la "realización" de la identificación Atman-Brahman en el vedanta advaita, la bhakti de las corrientes hindúes más «personalistas», el nirvana o extinción del sujeto en el budismo theravada y la sabiduría contenida en el taoísmo chino, es decir, las grandes formas de realización de la relación religiosa me parecen coincidir en un doble movimiento de trascendimiento de sí mismo, de descentramiento radical del sujeto, que le otorga el recentramiento (la salvación) en el más allá absoluto de sí mismo para el que el hombre está hecho, por el que siente una nostalgia y un anhelo irreprimible, pero con el que no puede coincidir por su propio esfuerzo y al que lo mejor de sí mismo le invita a consentir» (*El encuentro con Dios,* p. 8).

En esa línea, siendo especialista de la mística, Martín Velasco es filósofo y teólogo de la religión. De la filosofía ilustrada proviene y en ella se mantiene, como hombre que admite la razón moderna con todas sus consecuencias, pero superando el riesgo de absolutizarla en sí misma, avanzando hasta el lugar donde el pensamiento se trasciende a sí mismo, no para renegar de la razón o perderse en el juego de las mil verdades parciales, sino para descubrir que ella se asienta y ratifica a sí misma en el momento en que trasciende. Por eso, siendo filósofo, Martín Velasco es teólogo de la religión, pues deja que ella misma se exprese como experiencia de misterio que puede y debe ser pensada.

Toda su obra ha sido un ejercicio de diálogo, en el que, manteniendo la especificidad de lo cristiano (encuentro con Dios en clave de encarnación) y de cada una de las grandes religiones, no sólo deja, sino que quiere que esas religiones mantengan su propia identidad. Significativamente, para Martín Velasco, desde la perspectiva cristiana, el diálogo religioso se abre, por un lado, hacia el judaísmo (y el Islam) en el principio de la tradición bíblica, y, por otro, hacia las grandes tradiciones del oriente, expertas en silencio en miles de discursos siempre insuficientes ante el misterio trascendente. En ese contexto ha situado su reflexión sobre la mística, que él entiende como elemento unificador de las religiones:

> «El hombre tiene una dimensión de trascendencia que le pertenece por su propia condición, y esa dimensión, incluso cuando no se ejercita religiosamente, suscita en muchas personas experiencias de trascendencia, por ejemplo en la relación con la naturaleza, en sus aspectos más llamativos e impresionantes, cuando el sujeto se ejerce éticamente o cuando el hombre desarrolla la experiencia estética.
>
> De esa forma, hay infinidad de relatos sobre experiencias de trascendencia que, psicológicamente hablando, tienen semejanzas con la experiencia mística aunque su contenido sea diferente. Si se estudia la mística a lo largo de los siglos, se observa que, siendo la presencia de experiencias místicas en las religiones una constante desde siempre, sus formas concretas difieren según las circunstancias culturales en las que se mueven los místicos. Por eso no tiene nada de extraño que el místico de hoy cobre un perfil peculiar, dadas las transformaciones culturales que se han producido y los cambios tan grandes que vive nuestra actual sociedad.
>
> Entre muchos rasgos, yo subrayaría que el místico de nuestros días no lo es a través de experiencias extraordinarias que se acompañen de fenómenos también extraordinarios. Va-

mos caminando hacia formas de mística realizadas en el interior de la vida más cotidiana, algo que en realidad no es tan nuevo, porque ya los profetas vivían la experiencia de Dios en relación con los acontecimientos de la vida diaria, lo mismo que Santa Teresa, que decía incluso que «Dios también anda entre los pucheros».

En cualquier caso, hoy son muchos los autores sobre mística que insisten en que tal vez la forma de experiencia de Dios más frecuente en nuestros días sea aquella que tiene lugar no en momentos privilegiados, sino en el discurrir de la vida diaria. Xavier Zubiri decía que realizar la experiencia de Dios no es entrar en contacto directo con un Dios que esté frente a mí, sino más bien vivir todo lo que uno vive a la luz de Dios y a la sombra de su presencia, es decir, vivir divinamente más que entrar en una relación directa con un Dios con quien esa persona se encuentre sólo en momentos determinados. Bastantes de los místicos de nuestros días van en esta dirección». (cf. http://www.mercaba.org/Enciclopedia/M/martin_velasco_juan.htm)

BIBL. *Hacia una filosofía de la religión cristiana* (Madrid 1970); *Introducción a la fenomenología de la religión* (Madrid 1973); *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión* (Madrid 1976); *La religión en nuestro mundo* (Salamanca 1978); *La experiencia cristiana de Dios* (Madrid 1997); *El malestar religioso de la cultura* (Salamanca 1998); *Increencia y evangelización: del diálogo al testimonio* (Madrid 1988); *El fenómeno místico: estudio comparado* (Madrid 1999); *La transmisión de la fe en la sociedad contemporánea* (Santander 2000); *Pluralismo cultural, pluralismo religioso y educación cristiana* (Madrid 2003); *La experiencia mística: estudio interdisciplinar* (Madrid 2004); *Mística y humanismo* (Madrid 2007). Visión general de su obra en varios, *Homenaje a Juan Martín Velasco* (Estella 2005).

MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo (n. 1943)

Teólogo católico español de la Orden de los Dominicos. Ha estudiado en Madrid y en Roma; ha enseñado en el Instituto de Teología de Caracas y en la Universidad Pontificia de Salamanca (sede de Madrid). Se ha interesado básicamente por temas de eclesiología, insistiendo en las exigencias básicas de la inculturación, desde una perspectiva de libertad y de apertura al mundo. Su teología ha insistido en la necesidad de un diálogo comprometido con la realidad, respetando la autonomía creadora de los diversos grupos cristianos y superando así un tipo de imposición dogmática que parece extenderse desde la jerarquía eclesial católica. Quizá por eso no ha conseguido el «nihil obstat» para ser catedrático de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde sigue siendo profesor contratado y sin estabilidad.

BIBL. *Las mujeres en la Iglesia* (Caracas 1990); *Iglesia sacerdotal e Iglesia profética* (Salamanca 1992); *Refundar la vida religiosa* (Madrid 1994); *Teología fundamental: Dar razón de la fe cristiana* (Salamanca 1997); *La frontera actual de la vida religiosa* (Madrid 2002).

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, Joaquín (n. 1966)

Crítico literario y teólogo católico español. Ha estudiado Teología en la Universidad de Comillas-Madrid y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada en la Universidad de Alicante. Se ha especializado en la teoría del lenguaje y ha trabajado como cooperante cristiano en México, donde ha preparado una gramática y un diccionario de la lengua mixteca en el área dialectal de Rancho Nuevo-Metlatónoc, Guerrero, México; ha comenzado la traducción de la Biblia al mixteco (evangelios de Marcos y Lucas), con un catecismo bíblico bilingüe, adaptado para niños. Es también especialista en Educación para la Solidaridad y el Desarrollo, desde una perspectiva práctica y de fundamentación cristiana. Ha escrito también unos libros de poemas: *Canaán* (1993-2008), *El jardín prohibido y otros romances* (2006-2008) y dos novelas *The Spanish Rebellion Against War* (2009) y *Memoria del fin del mundo* (Informe sobre la Montaña mixteca, 2009). Tiene un blog personal donde expone su visión literaria y religiosa del mundo (http://blogs.periodistadigital.com/romances.php). Su obra más importante es *El aprendizaje narrado: El desarrollo humano de Jesús* (tesis doctoral en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada, Universidad de Alicante), en la que desarrolla una visión completa del proceso de despliegue (aprendizaje) de Jesús y de los lectores el evangelio de Marcos.

BIBL. *El evangelio del aprendizaje: La vida de Jesús, según Marcos* (Biblioteca virtual Cer-

vantes 2009) y *La revolución interior: Memoria crítica del pueblo de Dios* (en curso de publicación). Ambas obras, con *El canon de la vida: Raíces del desarrollo humano* (que también está en curso de publicación) ofrecen el mejor modelo actual de interpretación del evangelio de Jesús y de la vida cristiana.

Martínez Camino, Juan Antonio (n. 1953)

Teólogo y obispo católico español, jesuita, doctor en Teología por Sankt Georgen de Fráncfort (1990), con una tesis sobre *El problema de la teología natural en W. Pannenberg y E. Jüngel*, publicada con el título: *Recibir la libertad: dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad. Pannenberg y Jüngel* (Madrid 1991). Del año 1991 al 2001 fue Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Comillas (Madrid) y del 1993 hasta el 2001 fue Director del Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe. El año 2001 fue llamado a la Universidad Gregoriana de Roma, pero pidió un año de excedencia e hizo una prueba como postulante en un monasterio trapense; tras ello, el 2003 fue nombrado profesor numerario de la Facultad de Teología San Dámaso, de Madrid, y Secretario General y Portavoz de la Conferencia Episcopal Española, siendo, al mismo tiempo, consiliario del Instituto Secular Cruzadas de Santa María. Desde el 2007 es obispo auxiliar de la archidiócesis de Madrid, con sede titular de Bigastro (Cehegín). Mons. M. Camino es un pensador sistemático, especializado en la teología de ↗ Pannenberg, y ha preparado la edición castellana de su *Teología Sistemática* I-III (Madrid 1991ss). Al mismo tiempo, es un hombre implicado en la vida de la Iglesia española, en la que actúa no sólo como portavoz, sino también como teólogo oficial, dentro de una línea de gran fidelidad al magisterio, conforme a los principios de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Bibl. De un modo consecuente, algunas de sus obras son presentaciones o comentarios de los textos oficiales del magisterio: *El catecismo posconciliar* (Madrid 1993, en colaboración con O. González de Cardedal); *Libertad de verdad: sobre la Veritas Splendor* (Madrid 1995); *El Dios visible: Deus caritas est y la teología de Joseph Ratzinger* (Madrid 2006); *¿Qué pasa por fabricar hombres? Clonación, reproducción artificial y antropología cristiana* (Bilbao 2002); *El libro de Jesucristo* (Valencia 2006, con E. Bueno y E. Llamas). Como recuerdo de su paso por el monasterio trapense, cf. *Teología breve al filo de los días* (Salamanca 2002) y *Mi Rafael, el beato Rafael Arnaiz, según el P. Teófilo Sandoval, su confesor, intérprete y editor* (Bilbao 2003).

Martínez de Osma, Pedro (s. xv)

Teólogo español, profesor de la Universidad de Salamanca, donde se le conocía como *Magister Uxomensis*, el Maestro de Osma (ciudad de Castilla). Escribió una obra titulada *De Confessione*, sobre la confesión, que se ha perdido. Se conserva, sin embargo, un tratado titulado *Quodlibetum,* donde recoge sus tesis principales, en torno a la confesión privada (auricular), con las implicaciones que tenía en el tema del poder de la Iglesia (y en especial de la Iglesia romana). Algunos le han tomado como precursor de las doctrinas luteranas sobre la penitencia, el perdón y las indulgencias. Varias de sus proposiciones fueron condenadas por el papa Sixto IV el año 1379:

> «(1) La confesión de los pecados en especie, está averiguado que es realmente por estatuto de la Iglesia universal, no de derecho divino. (2) Los pecados mortales en cuanto a la culpa y a la pena del otro mundo, se borran sin la confesión, por la sola contrición del corazón. (3) En cambio, los malos pensamientos se perdonan por el mero desagrado. (4) No se exige necesariamente que la confesión sea secreta. (5) No se debe absolver a los penitentes antes de cumplir la penitencia. (6-7) El Romano Pontífice no puede perdonar la pena del purgatorio ni dispensar sobre lo que estatuye la Iglesia universal. (8) También el sacramento de la penitencia, en cuanto a la colación de la gracia, es de naturaleza, y no de institución del Nuevo o del Antiguo Testamento» (DH 1411-1419).

El Maestro de Osma presentaba, según eso, unas proposiciones que implicaban un cambio en la concepción de los poderes de la Iglesia (y en especial del Papa), que estaba asumiendo toda la autoridad desde la perspectiva de su poder judicial sobre el pecador (por su capacidad de perdonar). Como ha puesto de relieve H. von ↗ Campenhausen, el auténtico poder de la Iglesia se ha establecido y se ha ratificado sobre este campo del poder judicial, que

es al fin el que determina los otros poderes (legislativo y ejecutivo). Esas proposiciones del Maestro de Osma, condenadas por el Vaticano, han de situarse dentro de una larga disputa sobre el poder judicial de la Iglesia, que se ha expresado con mucha fuerza en la Reforma luterana y que, según muchos, sigue pendiente todavía de una solución dentro del conjunto de las iglesias.

MARTÍNEZ FRESNEDA, Francisco (n. 1946)

Teólogo católico español, franciscano. Profesor en el Estudio Teológico de Murcia. Ha escrito *La Gracia de Cristo en la Summa Halensis* (Murcia 1980); *La Gracia y la Ciencia de Cristo* (Murcia 1997); *Manual de filosofía franciscana* (en colaboración con J. A. Merino, Madrid 2004). Es uno de los grandes conocedores y actualizadores del pensamiento franciscano, y también el promotor y director de la revista *Carthaginensia* y de una colección de obras teológicas, que se vienen publicando en el Estudio Franciscano de Murcia, sobre temas diversos de actualización teológica. Su obra más importante es *Jesús de Nazaret* (Murcia 2007), un trabajo ejemplar que vincula los rasgos básicos de la historia de Jesús con su doctrina y su proyección teológica. Es la mejor cristología fundamental que existe actualmente en lengua castellana. Más que el Jesús histórico (aunque sin negarlo ni manipularlo) busca al Cristo interior, actualizado en la vida de los creyentes por medio del Espíritu, en una línea de experiencia cristiana de raíces franciscanas, abierta a la comunión de las iglesias.

MARTINI, Carlo María (n. 1927)

Crítico bíblico, teólogo y obispo católico, de la Compañía de Jesús. Fue profesor del Instituto Bíblico de Roma, donde no sólo enseñó Crítica Textual (su asignatura), sino que ofreció a los que nos honramos de haber sido sus alumnos un acceso inteligente y crítico al conjunto de la Sagrada Escritura, haciéndonos leer y valorar directamente los diversos manuscritos y textos más antiguos de la Biblia. Fue (y sigue siendo) uno de los especialistas máximos en crítica textual del Nuevo Testamento (que él ha estudiado de un modo intenso, a partir del manuscrito B, o Vaticano). Su obra más significativa es la preparación y edición, con otros colaboradores, del texto estándar del Nuevo Testamento (*The Greek New Testament,* Stuttgart 1966), con reediciones y adaptaciones posteriores, que han servido de base para la traducción de la Biblia a casi todos los idiomas. Sólo por eso merece el máximo respeto en el campo de los estudios bíblicos, por encima de la diversidad de confesiones cristianas. En 1979 fue nombrado arzobispo de Milán y luego cardenal. Es quizá el obispo católico más respetado en la actualidad, por su conocimiento de los problemas humanos y por el diálogo que ha venido manteniendo con intelectuales y científicos de Italia y de otros países. Se le tiene como un pensador liberal, abierto a los problemas sociales y eclesiales del momento actual, pero sus posturas son profundamente evangélicas y podrían servir para una auténtica reforma de la Iglesia católica y de la cristiandad, si fueran más escuchadas. Ha publicado cientos de obras de divulgación y de testimonio cristiano. Muchas de ellas están traducidas a más de cincuenta idiomas.

BIBL. *Abrahán, nuestro Padre* (Madrid 1996); *El absurdo de Auschwitz y el misterio de la cruz* (Estella 2000); *La audacia de la esperanza* (Estella 2005); *Coloquios nocturnos en Jerusalén* (Madrid 2008).

MARX, Karl (1818-1883)

Pensador agnóstico, de origen judío, pero no practicante, que fue bautizado para integrarse mejor en un entorno político y cultural donde se exigía que los funcionarios del Estado prusiano fueran cristianos. Asumió e invirtió el pensamiento de ↗ Hegel, en clave materialista, siguiendo a ↗ Feuerbach e interpretando a Dios como creación ideológica de unos hombres y mujeres que se encuentran dominados por la injusticia de un sistema opresor. Dios no existe en sí, sino que es la proyección de un pensamiento que se ha desligado de la historia concreta de trabajo real, de producción y distribución de bienes, que forman la verdad del hombre. Estrictamente hablando, Marx no analiza los argumentos que prueban o no prueban la existencia de Dios, como habían hecho Kant y Hegel, sino que da por zanjado el problema, asumiendo la propuesta crítica de Feuer-

bach: Dios (y en su expresión más alta el Dios cristiano) es una proyección de las necesidades y desajustes de unos hombres divididos, separados de su esencia real. Por eso, lo que importa de verdad no es ocuparse de Dios, sino resolver los problemas reales de la economía y de la vida concreta, pues lo que antes se llamaba Dios cristiano se identifica ahora con el mismo poder y sentido de la historia humana. A pesar de ello, su forma de situar la religión resulta fundamental para entender el pensamiento cristiano de la modernidad.

1. *Lucha económica y reconciliación interhumana*

En otro tiempo se pensó que la posesión y distribución de honores y bienes materiales reflejaba un orden de Dios (que a unos había hecho ricos, a otros pobres; a unos nobles, a otros plebeyos). Marx ha protestado contra esa suposición, queriendo reconstruir un orden económico y social igualitario, partiendo de unas bases de trabajo compartido y comunicación económica (comunismo), desde la perspectiva de los excluidos (proletarios), que, a su juicio, son y han de ser los protagonistas de la historia. De esa forma, oponiéndose externamente al Dios de las sociedades e iglesias establecidas, Marx ha podido recuperar de hecho un tema bíblico y cristiano: los pobres y excluidos son el centro de la realidad. Esta propuesta de Marx tiene, sin duda, muchos defectos, pero ella recoge elementos valiosos de la tradición bíblica y así puede y debe integrarse dentro de una visión panorámica del pensamiento cristiano.

a) *Religión y opresión social.* Marx ha interpretado la dialéctica de ↗ Hegel (amo-esclavo) desde una perspectiva económica, mostrando que la historia humana no avanza sólo a través de un proceso de razón o juego de conciencias (de la idea), sino también, y sobre todo, por mediaciones económicas: El reconocimiento mutuo y el diálogo social se encarnan y reflejan en el proceso del trabajo y producción, del reparto y consumo de bienes materiales. El cristianismo convencional había entendido la historia como obra de Dios, abierta a una redención escatológica. Hegel la entiende como proceso racional de ruptura y reconciliación entre conciencias. Marx la valora desde una perspectiva económica: A su juicio, el reconocimiento mutuo resulta necesario y se expresa y realiza a través del trabajo, producción y distribución de bienes de consumo, que ahora dividen a los hombres; pero al final, cuando llegue el tiempo de reconciliación o comunismo, esos bienes aparecerán en su verdad como medio de comunicación entre personas.

La historia se define como lucha por la producción y posesión de bienes de consumo, que no son algo externo para el hombre (como el idealismo ambiental suponía), sino su propia esencia. Nos hallamos encarnados en una materia económica, de manera que la esencia de la historia es el trabajo y la producción y comunicación de bienes. El pensamiento dominante (religión y filosofía) han ocultado ese sentido de la historia, ocupándose de elaborar una verdad espiritual o mental y dejando el dominio real de la vida en manos de los privilegiados del sistema. Sólo un retorno a la base económica de la vida, fundada en la justicia (que es la comunicación igualitaria de bienes) permitirá que los hombres y mujeres puedan encontrarse a sí mismos, comunicándose de un modo transparente, sin necesidad de opresión ni engaño.

Marx piensa que el Dios de la tradición bíblica sancionaba el orden existente, presentándose como una proyección del poder de los triunfadores y como un consuelo irreal para los oprimidos, a los que pedía en este mundo sacrificios, prometiéndoles después la vida eterna. Pues bien, en nombre de la verdad real del hombre, él se ha elevado en contra de ese Dios, afirmando que sólo su negación (su rechazo) hará posible la liberación de la historia.

Lo que a su juicio importa no es defender a Dios (teo-dicea), sino defender a los hombres (anthropo-dicea). Ciertamente, él no cree en un Dios separado (con entidad en sí), pero, como buen ilustrado, sigue creyendo en la reconciliación final de los hombres, que se alcanzará a través de la igualdad económica. La astucia de la historia, que de formas distintas habían defendido Kant y Hegel, se ha venido expresando a través del enfrentamiento de una humanidad, dividida en clases (libres y esclavos, señores y siervos,

burguesía y proletariado), a causa de la desigual e injusta producción y distribución de bienes materiales. Pues bien, esa misma *astucia* conducirá a los hombres a un comunismo final, que será el cumplimiento de la historia verdadera, que sólo podrá realizarse cuando renuncien a Dios y vivan por sí mismos.

b) *Judíos y cristianos.* Muchos antiguos pensaban que las clases sociales expresan la voluntad de Dios, que había creado de esa forma a los hombres, divididos en grupos. Marx supone que ellas han nacido de la lucha económica de la historia y que serán superadas por la misma historia. Las oposiciones sociales de la humanidad actual han nacido de la división económica: Los *capitalistas* se apropian de la plusvalía de otros (y se adueñan así de su vida, porque trabajo es vida); los *proletarios* tienen que vender su trabajo (y en el fondo venderse a sí mismos) a precio de mercado.

Religión, filosofía y política han ratificado esa división de clases. Pues bien, en contra de eso, debemos afirmar que la forma de vida de la humanidad actual no es signo de Providencia (Biblia), ni lugar donde se desarrollan los intereses generales del conjunto de los hombres (Kant), ni signo de una simple oposición de conciencias (Hegel), sino expresión y efecto de un conflicto económico entre vencedores-capitalistas y proletarios-vencidos. Marx supone que ese conflicto se expresa en su tiempo (s. XIX) como Guerra Última entre capitalismo mundial y proletariado, pues está llegando el *fin de la vieja historia,* que ha sido tiempo de opresión y divisiones. En este contexto resulta importante su visión del judaísmo, que él interpreta en términos puramente económicos:

> «¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta. ¿Cuál es el culto secular practicado por el judío? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero. Pues bien, la emancipación de la usura y del dinero, es decir, del judaísmo práctico, real, sería la auto-emancipación de nuestra época. Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible el judío. Su conciencia religiosa se despejaría como un vapor turbio que flotara en la atmósfera real de la sociedad».

Estas famosas palabras de crítica, escritas en su opúsculo antisemita *Zur Judenfrage* (*Sobre la cuestión judía*, 1844), definen y describen su interpretación de un tipo de posible judaísmo, entendido de un modo simplista desde la propiedad económica (la banca y la usura). Marx no trata aquí del buen judío honrado, temeroso de Dios, portador de una utopía final de reconciliación mesiánica, sino de un tipo de judaísmo vinculado a la banca, que tiene al dinero como Dios y que se enriquece sin producir bienes de consumo ni compartirlos.

Es evidente que, a su juicio, ese tipo de judaísmo «capitalista» (centrado en la «adoración» del Dios-Dinero) tiene que ser superado, de manera que no existan ya judíos. Pero es evidente que esta crítica se aplica, de igual forma, contra un cristianismo que aprueba y ratifica también el sistema del capitalismo y la usura (con la «adoración» del capital y la división de clases). Lo que Marx dice de la conciencia religiosa judía lo puede decir y lo dice también de la conciencia cristiana: en el momento en que los llamados cristianos de la actualidad compartan sus bienes y vivan de un modo transparente, vinculados entre sí de un modo directo, «la atmósfera cristiana se disipará como un vapor turbio» que impedía el descubrimiento de la realidad.

Se cumplirá de esa manera lo que ha sido la utopía «profética» de reconciliación que está en el fondo de cierto mensaje profético de la Biblia, pero de una forma no religiosa. Judaísmo y cristianismo, como religiones, desaparecerán o, mejor dicho, están ya desapareciendo. Marx radicaliza así la utopía de liberación o Quiliasmo que Kant y Hegel habían vinculados a los procesos sociales y racionales, afirmando que el mismo despliegue económico que, en un momento anterior, había conducido a la división y lucha de clases, se está invirtiendo ya y conduce a la reconciliación universal. La misma lucha económica conducirá primero a la victoria de los oprimidos (dictadura del proletariado) y después a la abolición de las imposiciones económicas y de todas las proyecciones religiosas. Desaparecerán los judíos como tales, y lo mismo los cristianos.

2. *Limitaciones del marxismo*

Marx entiende la historia desde la utopía judeocristiana del reino de Dios, que se une al optimismo racional de la Ilustración, convencido del carácter absoluto y, en el fondo, sagrado de la humanidad. Es como un profeta bíblico, en la línea de Amós o Isaías, pero sin Dios. A su juicio, las contradicciones de la historia son más económicas que espirituales, son más sociales que religiosas. Por eso, él ha pensado que no se puede ni debe criticar al cristianismo en un nivel de pensamiento, pues el pensamiento cristiano (lo mismo que el judío) es pura ideología. Cuando llegue la transformación económica y social de la humanidad, desaparecerá sin más el pensamiento cristiano.

a) *Promesa marxista. El fin del pensamiento cristiano.* Marx suponía que la historia de los últimos siglos ha estado dominada por el capitalismo (formada ante todo por judíos y cristianos), es decir, por una clase opresora pero creativa que ha perfeccionado los medios de producción, ha creado la industria y ha convertido el mundo en un mercado de distribución y consumo de bienes materiales, transformando el dinero en *dios*, mediación universal de la sociedad. Por vez primera, todos los hombres y mujeres de la tierra están unidos bajo una misma economía, que es global pero injusta, al servicio de unos privilegiados.

Pues bien, una vez que han visto que el «dios» judeocristiano no es más que «dinero» (capital), los proletarios que son ya ateos prácticos, pues en realidad no creen ya en Dios sino en el hombre, tomarán el poder globalizado del capitalismo y lo pondrán al servicio de todos los hombres, de manera que desaparecerá la superestructura ideológica (religiosa) del judeocristianismo. Será necesaria una breve dictadura del proletariado (es decir, de la mayoría oprimida), para destruir el capital y convertir el mercado y la religión anterior (que era principio de opresión e imposición clasista) en experiencia gozosa de producción y distribución de bienes y de vida. Ciertamente, ese cambio exigirá violencia, pero será violencia sanadora, para la pacificación universal.

Así se expresará la astucia de la materia (razón universal), superando los intereses antagónicos (Kant), y triunfará para siempre el interés único de la humanidad reconciliada, de manera que el hombre será «dios» para el hombre. De esa manera surgirá la humanidad sin imposiciones sacrales ni jerarquías sociales que impidan el encuentro inmediato y gratuito entre los miembros de una humanidad sin Dios superior, ni Capital externo, en pura transparencia humana. Tras la vieja sociedad de ocultación y lucha, engaño y opresión, vendrá el hombre liberado, donde el libre desarrollo de cada uno estará unido al libre y gozoso (igualitario) desarrollo y goce de todos.

Las clases sociales desaparecerán, cesará la guerra y los hombres organizarán la producción y consumo de bienes de un modo espontáneo y gratuito, de manera que el Estado (y el Dios de los judíos y cristianos, con su pensamiento de opresión) irá al lugar que le corresponde, al museo de antigüedades, junto a la rueca y el hacha de bronce (cf. F. Engels, *El origen de la familia, propiedad privada y Estado,* Madrid 1970, 45-47, 217). Podrá expresarse así la vida, sobre bases de producción y reparto de bienes, y el hombre será lo que debía haber sido al principio, experiencia de gratuidad y gozo, creador de sí mismo, en equilibrio con la naturaleza, sin más Dios que la humanidad, encontrándose a sí mismo, después de haber estado perdido por siglos y siglos.

b) *Aportación y limitaciones de Marx.* Los marxistas han supuesto que Marx fue el primero que formuló las leyes de la historia, como Euclides las de geometría y Newton las de física. Sin duda, él ha ofrecido aportaciones valiosas, tanto en plano positivo (ha destacado la importancia ontológica de la economía), como negativo: Ha realizado los análisis más finos de la divinización (fetichismo) del capital y de la idolatría del mercado económico, entendido ya como Iglesia universal. Ciertamente, las soluciones económicas de Marx se pueden discutir, lo mismo que el valor concreto de algunas de sus críticas religiosas. Pero, en un sentido básico, su diagnóstico sigue siendo certero, tanto en plano religioso como económico.

Pues bien, en este contexto, podemos recordar que, en el fondo, Marx ha vuelto a decirnos algo que, en sentido prefilosófico, sabían ya los antiguos

judíos, igual que los cristianos, cuando interpretaban su fe en Dios (religión) como fuente de reconciliación económica y social. En esa línea, Marx puede ayudarnos a recordar que el Dios cristiano había sido sacralizado en Occidente, de un modo político, y dividido en varias facciones, como principio de poder, de manera que la sociedad (llamada cristiana) se ha desangrado en luchas religiosas (guerras de religión de los siglos XVI y XVII) y en opresiones sociales.

En esa línea, Marx puede ayudarnos a superar el espiritualismo dualista y los riesgos ideológicos de la modernidad, para volver al evangelio. Pues bien, a pesar de ello, no ha resuelto los problemas básicos de la historia, ni la dinámica de poder de un sistema que termina esclavizando a los hombres. Por otra parte, los marxismos históricos, aplicados a la economía y política, han fracasado de hecho. Éstos son, a mi entender, algunos de sus defectos: 1) *Hipertrofia económica*. Lo que debía haber sido una corrección del panlogismo hegeliano y del dualismo platónico ha tendido a convertirse por Marx en inversión y reducción materialista. Ciertamente, Marx tiene razón al afirmar que el hombre y su historia son más que dialéctica racional y lucha de conciencias (Hegel); pero no la tiene cuando quiere reducir al hombre a pura economía, olvidando otros factores de su desarrollo personal y de su identidad social. 2) *Rechazo religioso*. Marx ha interpretado la religión como ideología de dominio para los opresores y de evasión para los oprimidos. Pero de esa forma ha mutilado la religión, recortando y/o negando no sólo la dimensión de sacralidad del hombre, sino también otros valores culturales y afectivos, de libertad y gracia, de comunión en el misterio. El pensamiento y la experiencia religiosa de judíos y cristianos incluye otros valores de libertad, creatividad y amor que Marx no ha sabido valorar. 3) *Violencia y metódica*. Marx supone que sólo con violencia se supera la violencia previa y se alcanza la paz escatológica y por eso defiende un tiempo de dictadura del buen proletariado. Ese esquema me parece falso: Una violencia no se puede superar con otra; la paz no se logra por la lucha, ni la negación con nuevas negaciones de tipo paralelo (en línea de talión), sino con la presencia de una gratuidad más alta. Sólo el despliegue de un principio superior de amor y no violencia activa (gratuidad) logrará que la historia sea camino y meta de comunión pacificada. 4) *Absolutización del sistema*. Marx interpreta la historia desde el todo social, pero ignora el valor de cada persona. Ciertamente, él quiere liberar a los pobres y expulsados (proletarios) de la sociedad actual, oprimidos de hecho dentro del sistema capitalista. Pero ellos le interesan desde la perspectiva del todo, más que como personas concretas y reales. Pues bien, el judaísmo clásico había puesto de relieve la importancia de las personas concretas minusvaloradas (huérfanos, viudas y extranjeros), lo mismo que el evangelio, donde se recoge el compromiso de Jesús a favor de leprosos, cojos, mancos, ciegos, etc. Sin la valoración de esas personas concretas, el cambio del sistema resulta secundario.

c) *Marx, un tema abierto*. En la línea anterior, Marx acaba siendo violento e ingenuo, pues cree que el hombre puede reconciliarse a través de una transformación económica impuesta por la fuerza. Ciertamente, él parece portador de unos valores utópicos judíos y cristianos (aunque no lo reconozca). Pero las mediaciones políticas y económicas que emplea resultan unilaterales y, al fin, equivocadas. Marx suponía que el cambio del sistema económico (realizado por la fuerza) hará que cambien los restantes aspectos de la vida, de modo que pasemos del nivel de la necesidad al de la libertad, del egoísmo a la solidaridad, de la tristeza al gozo, de la opresión al juego, etc. Pero, tomada al pie de la letra, esa suposición resulta mágica, pues confunde los planos de la vida. Los cambios económicos sin más (sólo por sí mismos) no engendran más libertad ni más solidaridad, sino que pueden conducir a nuevas opresiones, como sucedió en el comunismo soviético y como sigue sucediendo, en otra línea (económicamente más desarrollada), en el capitalismo que actualmente domina sobre el mundo, quizá por su mayor acercamiento al egoísmo y a la libertad de acción de los particulares.

Es evidente que en el plano económico pueden y deben introducirse cambios radicales, asumiendo algunos aspectos de la propuesta de Marx; pero ellos son insuficientes para resolver el

misterio del hombre, que habita también (y sobre todo) en un nivel de libertad personal y gratuidad, de fidelidad al pasado y de utopía de comunicación igualitaria. Para cambiar el sistema hay que recrear al hombre y eso no se consigue sólo por planificación social. Un cambio económico impuesto por la fuerza es dictadura y es origen de nuevas dictaduras.

El error de la aplicación del sistema de Marx no estuvo en criticar el capital, ni en destacar el valor de la economía, sino en haber cerrado al hombre en una especie de «caja de fuerza», en un sistema económico impuesto, a través de unos cambios dirigidos de hecho por un aparato social (un partido, un estado), dentro de una humanidad que sigue dominada por intereses y egoísmo. Es básico el cambio económico, en un nivel de infraestructura, pero es aún más importante el despliegue de un espacio de reconocimiento y encuentro humano abierto a todos, en dimensión de gratuidad y admiración, de libertad y gozo para la vida compartida. Esa libertad y gracia no pueden esperar para el futuro, sino que deben cultivarse desde ahora en este campo mixto de la historia, uniendo infra- y supra-estructura, planificación del sistema y autonomía creadora de hombres y grupos. Para caminar en esa línea no basta la revolución marxista, sino que sigue siendo importante el ideal y camino del pensamiento cristiano (y judío).

BIBL. Las obras de Marx (y especialmente *El Capital*) siguen siendo traducidas y publicadas en diversas editoriales. Textos básicos en K. Marx y F. Engels, *Sobre la religión* (Salamanca 1974). Estudios sobre el tema: J. Y. Calvez, *El pensamiento de. Marx* (Madrid 1960); X. Pikaza, *Evangelio de Jesús y praxis marxista* (Madrid 1977); W. Post, *La crítica de la religión en Marx* (Barcelona 1972); A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx* (Madrid 1977); O. Todisco (ed.), *Marx e la Religione* (Roma 1976).

MASIÁ CLAVEL, Juan (n. 1941)

Teólogo y antropológico católico español, de la Compañía de Jesús, especializado en bioética y en diálogo de religiones. Ha residido veinticinco años en Japón, donde ha sido director del Departamento de Bioética de la Vida en la Universidad Sofía y profesor de su Facultad de Teología, actuando como consiliario de la Asociación de Médicos Católicos y como colaborador en comisiones de bioética de la Conferencia Episcopal japonesa. Desde 1988 ha dirigido la Cátedra de Bioética de la misma universidad, pasando después (año 2004) a la Universidad de Comillas en Madrid, donde ha dirigido la cátedra y departamento de Bioética. El año 2006 ha sido cesado como director de la cátedra y como profesor de la universidad, por su forma de plantear y enseñar las cuestiones de bioética, en un campo donde el Magisterio de la Iglesia católica se muestra especialmente sensible en su forma de entender e interpretar los temas de la moral sexual y de la «defensa» de la vida. La polémica se desencadenó por su libro *Tertulias de Bioética*, donde abordaba, con un tono coloquial, pero profundo e incisivo, las consecuencias antropológicas y religiosas que derivan de los cambios sociales y de la nueva visión teológica, que brota de un estudio más hondo de las fuentes cristianas, para la vida y la sexualidad de los creyentes.

Sabiendo que sus posturas pueden suscitar rechazo en ciertos medios eclesiales, decía que «por fidelidad a la Iglesia, por sentirnos Iglesia y sentirnos en la Iglesia, nos vemos obligados, no sólo a sentir con la Iglesia sino, en algunas ocasiones, a disentir en la Iglesia, a disentir razonable y responsablemente dentro de ella». Conforme a la visión del P. Masiá, las actitudes básicas en el campo de la bioética han de ser la admiración ante el misterio de la vida, la gratitud ante Dios y la responsabilidad madura de los creyentes, que deben encontrar respuestas nuevas ante los nuevos retos de la ciencia actual. A su juicio, no se trata de condenar, ni de mantener posturas estereotipadas, sino de *dialogar y discernir,* ante los nuevos retos planteados por temas como el trasplante de órganos, la eugenesia, la ecología y la ecoética. Masiá tiene el convencimiento de que el Magisterio católico debe ser mucho más receptivo y dialogante en cuestiones controvertidas como la regulación de la fertilidad, la experimentación y obtención de células madre para medicina regenerativa, la interrupción del embarazo o la orientación sexual. Todo eso ha de hacerlo por fidelidad al evangelio. La respuesta de la Jerarquía eclesiástica (de España y del Vaticano) fue obligar a la

Compañía de Jesús a cesar y expulsar de la universidad al P. Masiá, como destacaba el Provincial de España (20 de marzo de 2006, catholic.net).

BIBL. J. Masiá ha publicado en japonés varias obras, cuyos títulos en castellano son: *Estudios sobre Unamuno y Ortega*, *Temas de bioética*, *Teología de la liberación*, *Anatomía de la moral*, *El futuro de la vida* y *Filosofía de la vida*. Entre sus publicaciones en castellano: *Lecturas de Paul Ricoeur* (Madrid 1998), *Bioética y Antropología* (Madrid 2004); *Budistas y cristianos: más allá del diálogo* (Santander 1997); *Caminos sapienciales de Oriente* (Bilbao 2002); *Fragilidad en esperanza: enfoques de antropología* (Bilbao 2004); *La gratitud responsable: vida, sabiduría y ética* (Bilbao 2004); *El otro Oriente: más allá del diálogo* (Santander 2006); *Tertulias de bioética: manejar la vida, cuidar a las personas* (Madrid 2006).
WEB: www.juanmasia.net

MATE, Manuel Reyes (n. 1942)

Filósofo español, de origen cristiano, dedicado a la investigación de la dimensión política de la razón, de la historia y de la religión. Estudió en Madrid, París y Roma, y es doctor en Teología y Filosofía (universidades de Münster y Autónoma de Madrid). Ha sido religioso dominico y sacerdote, siendo discípulo de J. B. ↗ Metz, con quien elaboró su tesis doctoral sobre *El ateísmo, un problema político* (Salamanca 1973), que ha marcado su pensamiento posterior, en la línea de una filosofía y teología de la memoria de los vencidos y excluidos, en fuerte conexión con el pensamiento judío de la modernidad. Trabajó en la Editorial Sígueme y ha sido director del Gabinete Técnico del Ministerio de Educación y Ciencia, de 1982 a 1986, y ha impulsado la creación del Instituto de Filosofía del CSIC, de cuyo patronato fue presidente desde 1987 hasta 1990. Dirige un proyecto de *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (con 30 volúmenes publicados, desde 1987, en Madrid). Ha promovido también un proyecto de *Filosofía después del holocausto,* con la intención de «rescatar la memoria» de las víctimas, elaborando en esa línea una teoría anamnética de la justicia. Es investigador del CSIC.

BIBL. *Marx-Engels. Sobre la religión* (con H. Assmann, Salamanca 1974); *Cristianos por el socialismo* (con A. Fierro, Estella 1975); *El desafío socialista* (Salamanca 1975); *Mística y política* (Estella 1990); *La razón de los vencidos* (Barcelona 1991); *Memoria de Occidente* (Barcelona 1997); *De Atenas a Jerusalén* (Madrid 2000); *La filosofía después del holocausto* (Barcelona 2002); *Auschwitz. Actualidad moral y política* (Madrid 2003); *A contraluz de las ideas políticamente correctas* (Barcelona 2005); *Medianoche en la historia* (Madrid 2006); *Nuevas teologías políticas: Pablo de Tarso en la construcción de Occidente* (con J. A. Zamora, Barcelona 2006); *El perdón, virtud política: en torno a Primo Levi* (Barcelona 2008).

MATEO EVANGELISTA (s. I)

Se conoce con ese nombre al autor del primero de los evangelios conservados en el canon del Nuevo Testamento. Pero ese nombre (Mateo) es posterior (de la segunda mitad del s. II), de manera que no sabemos cómo se llamaba el autor de este evangelio. Sea quien fuere, él ha retomado en otra perspectiva la narración de ↗ Marcos, completándola con elementos del Q (un documento con dichos de Jesús) y con sus propias aportaciones, desde la nueva situación de su comunidad, en Antioquía, en la Alta Galilea o en la Baja Siria (donde habría escrito antes Marcos). Mateo ha querido unir más estrechamente dos grandes tradiciones, la de ↗ Santiago (fidelidad a la ley judía) y la de ↗ Pablo (apertura universal del evangelio), recreando para ello la figura de ↗ Pedro, a quien, sin separarle del resto de los discípulos (los Doce), concede la función determinante de interpretar desde Jesús la Ley judía, para iniciar de esa manera una misión universal cristiana, presentándole así como piedra base de la Iglesia y portador de las llaves del Reino (cf. Mt 16,16-19).

Mateo no es tan buen narrador como Marcos, pero es un pensador más sistemático y así puede integrar en la narración anterior las palabras más judías de Jesús (que provienen probablemente de la tradición de ↗ Santiago, el hermano de Jesús). Él parece escribir en el momento en que su comunidad, de origen judeocristiano, está culminando el proceso de interpretación e integración de las tradiciones de Q y de Santiago dentro de una visión mesiánica y universal de la muerte y de la pascua de Jesús (en la línea de ↗ Pablo y de Marcos). En ese sentido, su texto puede y debe compararse, de un modo sorprendente, con la carta de ↗ Santiago.

No ha negado la Ley de Israel, sino que la ha situado en un plano más alto. Lo mismo ha hecho con el testimonio sapiencial y apocalíptico del documento Q, que ha integrado dentro de una narración de la vida de Jesús inspirada en Marcos. De esa manera ha compuesto un texto sintético, de gran hondura doctrinal, que ha modelado todo el pensamiento posterior de la Iglesia, sobre todo desde una perspectiva moral y eclesial. Marcos, Pablo y Juan han podido ser pensadores más profundos que él, pero Mateo ha sido el que más ha influido en la vida de la Gran Iglesia, en general, hasta el día de hoy.

BIBL. Entre las obras sobre Mateo, cf. W. D. Davies y D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. Matthew* I-III (ICC, Edimburgo 1988-1997); P. Bonnard, *El evangelio según san Mateo* (Madrid 1976); I. Goma, *El evangelio según san Mateo* I-II (Barcelona 1980); U. Luz, *El evangelio según san Mateo* I-IV (Salamanca 2001-2006); X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños (Mt 25,31-46)* (Salamanca 1984).

MATEO-SECO, Lucas (n. 1936)

Sacerdote y teólogo católico del Opus Dei. Nació en Sevilla, se licenció en Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (1959) y se doctoró en el «Angelicum» de Roma (1967). Ha sido profesor de Patrología (1967-1975) y de Teología Dogmática (1975-1979) en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Ha sido director de la revista *Scripta Theologica* (Facultad de Teología) y de la colección *Scripta de María*, del Instituto Mariológico del Santuario de Torreciudad, desde 2002. Ha ofrecido cursos en diversas universidades de América Latina, en la línea teológica del Opus Dei.

BIBL. *La escatología en la doctrina de San Juan de la Cruz* (Pamplona 1977); *San Vicente de Lerins. Tratado en defensa de la antigüedad y universalidad de la fe católica* (Pamplona 1977); *Lutero: La libertad esclava* (Madrid 1978); *Estudios sobre la cristología de San Gregorio de Nisa* (Pamplona 1978); *El misterio de Jesucristo. Lecciones de cristología y de soteriología* (Pamplona 1991, en colaboración); *Sacerdotes en el Opus Dei. Secularidad, vocación y ministerio* (Pamplona 1994); *Diccionario de San Gregorio de Nisa* (Burgos 2006).

MATEOS, Juan (1917-2003)

Exegeta y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Estudió Medicina en Madrid, y Liturgia, Teología y Sagrada Escritura en Roma. Fue profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana y del Instituto Oriental y Bíblico de Roma. Su obra más conocida ha sido la traducción de la Biblia (*Nueva Biblia Española,* Madrid 1973, en colaboración con L. ↗ Alonso Schökel). Ha publicado varios libros de introducción a la exégesis, que han servido de instrumentos de trabajo para generaciones de teólogos: *El aspecto verbal en el Nuevo Testamento* (Madrid 1977); *Método de análisis semántico aplicado al Nuevo Testamento* (Madrid 1989). Pero sus libros fundamentales han sido los comentarios, literarios, simbólicos y teológicos, al evangelio de Juan (*El evangelio de Juan. Análisis lingüístico y comentario exegético* I-II, Madrid 1976, en colaboración con J. Barreto) y al de Marcos (*El Evangelio de Marcos. Análisis lingüístico y comentario exegético,* I-IV, Córdoba 2000-2008, en colaboración con F. Camacho). Ha publicado también otros libros, entre los que destacan *El hijo del Hombre* (Córdoba 1996) y *El horizonte humano: la propuesta de Jesús* (Córdoba 1988), ambos en colaboración con F. Camacho, quien ha sido por mucho tiempo su colaborador y amigo. En todos estos libros, J. Mateos y sus colaboradores han vinculado la fidelidad literaria y la reflexión teológica con una fina sensibilidad ante los problemas del hombre actual. Les han podido acusar, al mismo tiempo, de espiritualistas (por destacar el aspecto simbólico-religioso de los textos) y de revolucionarios (por poner de relieve la implicaciones liberadoras de los evangelios y de la figura de Jesús). Pero ellos han sido y siguen siendo los mejores representantes de la exégesis y teología bíblica del momento actual, en lengua castellana.

MATILDE DE HACKEBORN (o de Helfta) (1241-1299)

Religiosa y mística alemana de la Orden Benedictina. Nació en el castillo de Helfta (Sajonia) y a los siete años ingresó en el monasterio de Rodardsdorf, donde tenía una hermana que pocos años después sería elegida abadesa (en 1251, cuando Matilde sólo tenía diez años). El año 1258 la comunidad se trasladó a Helfta, que vino a convertirse en un gran centro de cultura y es-

piritualidad. Matilde recibió la mejor formación posible (en literatura, historia y teología), actuando después como maestra de las niñas que acudían al monasterio para formarse y también como maestra de novicias y de jóvenes profesas. Entre sus alumnas preferidas se encuentra Gertrudis de ↗ Helfta. Al morir su hermana abadesa (el año 1291), la nueva abadesa, Sofía de Querfurt, conociendo la sabiduría y las dotes de Matilde, mandó a las religiosas, y en especial a Gertrudis, que recogieran sus enseñanzas, que se contienen en el *Libro de la Gracia Especial*, que consta de siete partes: las dos primeras recogen las experiencias místicas de Matilde en relación con las fiestas litúrgicas; la tercera y cuarta reúnen sus enseñanzas sobre la salvación y las virtudes; la quinta trata de las almas de los difuntos; la sexta recoge la vida de Gertrudis y la última describe sus últimos días y su muerte. Entre los aspectos más importantes del libro está lo referente a la Liturgia de las Horas, a la Lectio Divina y, sobre todo, al Corazón de Jesús, que es para ella el símbolo más alto del amor divino.

BIBL. *Libro de la gracia especial* (Burgos 2007).

MATILDE DE MAGDEBURGO (1207-1282)

Mujer de honda experiencia y libertad cristiana, natural de Magdeburgo (Alemania). Era mal vista por la Jerarquía eclesiástica, que la asocia con las beguinas, a las que se juzga peligrosas por su autonomía espiritual. Tuvo que buscar refugio en el convento de Helfta (donde encuentra a Matilde de ↗ Hackeborn y a Gertrudis), con las que comparte un tipo de experiencia. Su libro básico, escrito en alemán, con el título *Fließende Licht der Gottheit (La luz que fluye de la divinidad)* es uno de los testimonios más impresionantes de despliegue imaginativo del misterio cristiano. Sus visiones del Dios que todo lo llena con su vida, su experiencia del amor de Jesús, vivido en cercanía radical, y su forma de entender la gracia de la salvación y el riesgo de la condena (visiones del infierno) han influido en el arte y en la espiritualidad de la Edad Media, sobre todo a través de una traducción latina. Lo más importante del libro es su experiencia de un Jesús humano, herido de amor misericordioso.

BIBL. Ediciones alemanas: *Das fließende Licht der Gottheit* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1995 y Fráncfort 2003; en castellano: *La luz divina que ilumina los corazones*, Burgos 2004).

MAURRAS, Charles (1868-1952)

Político y escritor católico francés, fundador e ideólogo de la Action Française (Acción Francesa). Se apoyó en principios católicos de tipo tradicionalista, aunque fue agnóstico a lo largo de gran parte de su vida (para volver al catolicismo oficial antes de su muerte). Pensaba que Francia había perdido su grandeza en la Revolución del 1778 y que era preciso volver a la verdadera monarquía, que había sido capaz de crear y de impulsar en otro tiempo la nación francesa, sobre bases católicas. Se apoyó en la Iglesia católica porque, a su juicio, estaba íntimamente ligada a la historia de Francia y porque su estructura jerárquica y su élite clerical eran la imagen perfecta de su sociedad bien estructurada, sobre bases eternas. Esa exaltación de la Iglesia jerárquica le hizo enfrentarse al evangelio en sí mismo, pues él rechazaba el proyecto social y religioso de Jesús (abierto a los excluidos del sistema), de manera que se ha podido afirmar que era católico, pero no cristiano, apareciendo además como enemigo de los judíos. Así se manifestó con ocasión del *affaire Dreyfus* (un oficial judío, condenado falsamente por supuesto espionaje en el año 1894), en el que Maurras vino a presentarse como defensor acérrimo de los intereses de Francia, vinculados a un fuerte antisemitismo.

Su visión de un «catolicismo político» al servicio de la identidad nacional, de tipo conservador, ha influido poderosamente en el pensamiento político de muchos intelectuales monárquicos, no sólo en Francia, sino también en España e Italia. El año 1926, el papa Pío XI introdujo varios libros de Maurras en el Índice de libros prohibidos, pero la condena fue levantada por el mismo Papa el año 1938, de manera que Maurras ha seguido influyendo en un tipo de derecha eclesial y política de Europa.

BIBL. *La Réforme sociale* (1886); *Trois idées politiques. Chateaubriand, Michelet, Sainte-Beuve* (1898); *Libéralisme et libertés, démocratie et peuple* (1906); *La politique religieuse* (1912); *L'Étang de Berre* (1915); *L'Action*

Française et le Vatican (1927); *Pour la défense nationale* I-III (1931); *Méditation sur la politique de Jeanne d'Arc* (1931); *Louis XIV et la France. Essai sur la grandeur qui dure* (1935); *Nos raisons contre la république pour la monarchie* (1937); *Vers l'Espagne de Franco* (1943).

MÁXIMO EL CONFESOR (580-662)

Monje y teólogo bizantino. Se opuso a las herejías mono-teletas y de los mono-energetas, propias de algunos que decían que Cristo sólo tenía una voluntad y una acción divina (pues la humana queda integrada y anulada en la divina). Defendió por tanto la plena humanidad de Jesús, siendo perseguido por el emperador bizantino, para quien en Cristo sólo había una voluntad, que es la divina. Por eso le cortaron la mano derecha y la lengua. Sus escritos son muy influyentes y contienen comentarios bíblicos, explicaciones patrísticas y tratados dogmáticos (titulados en la traducción latina *Capita theologica et oeconomica, Opuscula theologica et polemica*). Su obra más significativa ha sido, sin embargo, su tratado de ascética y mística *(Centurias sobre la caridad, Liber asceticus)*, donde él aparece como hesicasta o defensor de una espiritualidad de la pacificación interior (en la línea de Evagrio ↗ Póntico). En su *Mistagogia* vincula la ascesis monástica con la celebración litúrgica, centrando la vida cristiana en la Eucaristía. En este contexto se entiende su defensa de la voluntad y acción humana de Jesús, en contra de aquellos que en el fondo la negaban (por supuesta piedad). De esa manera ha vinculado la experiencia mística y monástica de la tradición oriental con el descubrimiento y despliegue de la humanidad de Jesús. Sólo un Cristo hombre puede ser salvador de los hombres.

BIBL. Sus obras han sido publicadas en PG 90-91. En castellano, *Tratados espirituales* (Madrid 1997); *Meditaciones sobre la Agonía de Jesús* (Madrid 1990). Sobre su teología, cf. H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique* (París 1947).

MAZZUCCO, Clementina (n. 1950)

Investigadora y teóloga católica italiana. Profesora de la Universidad de Turín, en el Departamento de Filología, Lingüística y Tradición Clásica. Ha estudiado de un modo especial la presencia de la mujer en la primera literatura cristiana, poniendo de relieve el impulso igualitario del principio del cristianismo, que después quedó soterrado bajo una institución de poder masculino. De esa forma nos permite conocer la vida real (el pensamiento práctico) de las mujeres en los principios de la Iglsia. Los títulos de sus libros principales marcan la línea de su investigación: *L'amicizia tra uomo e donna nei primi 13 secoli del cristianesimo* (Turín 1999); *E fu fatta maschio. La donna nel cristianesimo primitivo* (Florencia 1989). Ha escrito también un comentario de Marcos (*Lettura del Vangelo di Marco*, Turín 1999), donde pone de relieve la necesidad de pasar de una lectura triunfalista de Jesús a una visión kerigmática de su compromiso liberador, al servicio de hombres y mujeres.

BIBL. Cf. también *Ireneo,* «"Demonstratio apostolica", capp. 9-10 e l'"Apocalisse" di Giovanni», *Civiltà Classica e Cristiana* 4 (1983) 87-141; «L'arresto di Gesù nel Vangelo di Marco (Mc 14,43-52)», *Rivista Biblica* 35 (1987) 257-282; «La pace come unità della Chiesa e le sue metafore in Ottato di Milevi», *Civiltà Classica e Cristiana* 12 (1991) 173-211; «Matrimonio e verginità nei Padri tra IV e V secolo: prospettive femminili», en U. Mattioli (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico* (Génova 1992); «Dignità del matrimonio e della famiglia nella riflessione patristica», en M. Naldini (ed.), *Matrimonio e famiglia. Testimonianze dei primi secoli* (Florencia 1996); «La donna e il cristianesimo nei primi tre secoli», *Theotokos* 9 (2001) 29-59.

MBITI, John Samuel (n. 1931)

Pensador y teólogo anglicano, natural de Kenia, representante de la teología africana, que quiere recrear la tradición cristiana desde la perspectiva cultural, social y religiosa del África subsahariana. Ha trabajado a favor de la unidad de las iglesias y ha sido profesor de la Universidad de Berna (Suiza), colaborando en la pastoral del entorno calvinista. Es partidario de una inculturación cristiana que puede interpretarse como una in-religionación (es decir, una inmersión del cristianismo en la religión de fondo de la cualtura africana, básicamente la de tipo bantú). Uno de los elementos básicos de su pensamiento es la importancia que ha dado a la tradición, como elemento vivo que se encarna en el pueblo creyente (en cada una de las familias y

grupos étnicos) y no sólo en algunos miembros de la jerarquía. Mientras no se encarnen en la tradición viva y no sean portadores de su propia palabra, vinculada a Jesús (signo de Dios, antepasado más significativo del grupo), los cristianos serán extraños en África. Unidos a Jesús, ellos deben realizar el gran viaje cósmico que les lleva desde el presente a un pasado, que sigue siendo el punto de referencia básico de la vida. A su juicio, más que en libros y en textos escritos, la tradición y la vida religiosa se encarnan en la palabra compartida de los grupos sociales, sepan o no leer, pues para muchos de ellos la «escritura» resulta un tema algo secundario. En esta perspectiva, el tiempo, que no se entiende sin más de un modo cíclico (en línea de eterno retorno griego), ni tampoco en una línea escatológica, como suponen algunos textos de la Biblia, sino como expresión del despliegue de la vida cósmica y de la tradición de los antepasados.

Bibl. *Concepts of God in Africa* (Nueva York 1970); *African Religions and Philosophy* (Nueva York 1970). En castellano: *Entre Dios y el tiempo. Religiones tradicionales africanas* (Madrid 1990).

McFague, Sallie (n. 1933)

Teóloga feminista norteamericana, de tradición protestante, interesada por los símbolos básicos del conocimiento de Dios. Estudió en la Universidad de Yale y ha recibido el influjo de Karl ↗ Barth y, sobre todo, de Richard ↗ Niebuhr, de quien ha valorado especialmente el carácter «imaginario» del conocimiento teológico.

Bibl. *Speaking in Parables: A Study in Metaphor and Theology* (Filadelfia 1975); *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language* (Filadelfia 1982); *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age* (Filadelfia 1987); *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis 1993); *Super, Natural Christians: How we should love nature* (Londres 1997); *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril (Searching for a New Framework)* (Minneapolis 2000); *A New Climate for Theology: God, the World and Global Warming* (Minneapolis 2008). Su obra más significativa se tradujo al castellano (*Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear,* Sal Terrae, Santander 1987). Éstas son sus ideas principales: a) El cosmos ha de entenderse simbólicamente como cuerpo de Dios, en línea materna y femenina: cuerpo gestante y generoso, abierto como un don para los hombres y mujeres. b) La experiencia cristiana, centrada en Jesús, tiene un carácter fraterno y ecológico: Jesús es el signo privilegiado de la gran «madre divina». En ese sentido, Dios no está fuera, sino dentro de la misma creación, expresándose como Espíritu de Vida. c) En esa línea, resulta difícil hablar de un Dios omnisciente y omnipotente, fuera del mundo. Sin duda, Dios es trascendente (y en un sentido se le puede llamar «padre»), pero no fuera, sino dentro de la misma creación. d) La experiencia religiosa se traduce, por tanto, en forma de cuidado por la vida, en todas sus dimensiones, en diálogo con las diversas tradiciones espirituales de la historia humana.

MacIntyre, Alasdair Chalmers
(n. 1929)

Filósofo escocés, de origen protestante. Estudió en las universidades de Londres (Queen Mary), Manchester y Oxford y comenzó enseñando en las universidades de Leeds y Oxford. Más tarde (1969) se trasladó a Estados Unidos, donde ha enseñado Filosofía en diversas universidades (Notre Dame, Yale y Duke). Después se convirtió al catolicismo, como muestra en *Whose Justice, Which Rationality?* (Notre Dame 1988), y así ha podido valorar mejor un tipo de tradición moral que está vinculada al tomismo-aristotélico, poniendo de relieve la importancia de las virtudes, entendidas de una manera teleológica, superando así un puro utilitarismo. A su juicio, la síntesis que ↗ Tomás de Aquino ha realizado entre el personalismo de ↗ Agustín y la ética de Aristóteles sigue ofreciendo uno de los mejores modelos de comportamiento humano.

Bibl. *Marxism: An Interpretation* (Londres 1953); *Difficulties in Christian Belief* (Londres 1959); *The Religious Significance of Atheism* (con P. ↗ Ricoeur, Nueva York 1969); *After Virtue* (Notre Dame 1981, 32007); *Whose Justice? Which Rationality* (Notre Dame Press 1988); *Marxism and Christianity* (Londres 1995); *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago 1999); *Selected Essays* I-II (Cambridge 2006). Casi todas esas obras han sido traducidas al castellano, ejerciendo un gran influjo: *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (Barcelona 2001); *Historia de la ética* (Barcelona 2006); *Marxismo y cristianismo* (Granada 2007); *Primeros principios, fines últimos y cuestiones filosóficas contemporáneas* (Madrid 2003); *Tras la virtud* (Barcelona 2004).

MEDINA, Bartolomé (1528-1580)

Teólogo y moralista católico español, de la Orden de los Dominicos. Estudió en la Universidad de Salamanca, siendo condiscípulo de ↗ Báñez y discípulo de M. ↗ Cano y D. de Soto, para ser después profesor de la misma universidad donde regentó la Cátedra de Prima. Escribió unos comentarios a la Summa de Santo Tomás y se le ha tomado como uno de los primeros defensores de la teoría moral del probabilismo, según el cual un cristiano (y un ser humano) puede seguir en conciencia una opinión probable, aunque exista otra que parece aún más probable en plano objetivo. Ésta será la opinión común de los jesuitas del siglo XVI-XVII (y en algún sentido la de san ↗ Alfonso de Ligorio), en contra de la tendencia más rigorista de los jansenistas, que exigían que se siguiera la opinión más segura (incluso la más dura). El probabilismo, rechazado por otros autores dominicos, que han querido imponer siempre la opinión más segura, ha dejado un ancho margen a la libertad de los creyentes, a quienes ha creído capaces de optar por una opinión discutible, siempre que ella no sea radicalmente contraria a los principios de la moral cristiana.

BIBL. *Expositio sive scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis* (a la I-II, qq.1-114 y a la III parte, qq. 1-59) (Salamanca 1577-1578); *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia sive Summa de casos de conciencia* (Salamanca 1580; en latín en Venecia 1601).

MEIER, John Paul (n. 1942)

Sacerdote y teólogo católico norteamericano, nacido en Nueva York. Estudió en la Universidad Gregoriana y en el Instituto Bíblico de Roma. Ha sido presidente de la Catholic Biblical Association y profesor de la Universidad Católica de Washington y de la de Notre Dame. Ha escrito varios libros sobre Jesús y el Nuevo Testamento: *Law and History in Matthew's Gospel* (Roma 1976); *The Vision of Matthew: Christ, Church and Morality in the First Gospel* (Nueva York 1979); *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (en colaboración con R. E. ↗ Brown, Filadelfia 1983). Es autor de la investigación más documentada y extensa sobre la vida de Jesús: *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus* I-IV (Nueva York 1991-2009; versión castellana: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Estella 1998-2010). Meier presenta a Jesús como pretendiente mesiánico, maestro sabio y carismático asesinado, a lo largo de una obra enciclopédica, escrita de forma clara, atractiva y apasionada que constituye, posiblemente, el mejor trabajo histórico actual sobre la historia de Jesús. Meier ha desarrollado una visión multiforme de Jesús, a quien presenta, por otra parte, como la figura más rica y variada del judaísmo de su tiempo, desde una perspectiva histórica y no dogmática. Su trabajo seguirá marcando el pensamiento cristiano de los próximos decenios. Así resume Meier su visión de Jesús:

> «Simplemente, como dato fáctico, podemos decir: ningún judío individual de los que podamos identificar, que viviera en Palestina, en aquel tiempo de cambio de era, ha encarnado en sí mismo y, ciertamente, en una carrera que sólo ha durado unos pocos años, esta variedad de funciones: 1) Predicador itinerante, 2) profeta escatológico, 3) heraldo del Reino de Dios, 4) hacedor de milagros (así se le suponía), 5) maestro e intérprete de la Ley de Moisés, 6) maestro de sabiduría y tejedor de parábolas y aforismos, 7) gurú personal y líder de una banda itinerante de discípulos, varones y mujeres, 8) profeta judío de Galilea, que terminó siendo crucificado en Jerusalén por el prefecto romano, a causa de su pretensión de ser Rey de los Judíos. 9) Hijo de David...» (cf. Doris Donnelly [ed.], *Jesús: Un coloquio en Tierra Santa*, Estella 2004, 107-108).

MELANCHTON, Philipp (1487-1560)

Humanista y reformador religioso alemán, uno de los principales seguidores de Lutero. Estudió en Heidelberg y Tubinga, y fue profesor de Griego en la Universidad de Wittenberg. En 1521 escribió los *Lugares comunes de la Teología*, a favor de la Reforma, y acompañó o sustituyó a Lutero en muchas de las discusiones entre católicos y protestantes. Era de tendencia moderada, partidario de un entendimiento básico con el catolicismo o, al menos, entre las diversas tendencias protestantes. Conservó por largo tiempo mu-

chas ceremonias católicas, por considerarlas *adiaphora* (indiferentes), temas por los que no debía lucharse.

BIBL. Escribió numerosas obras, que siguen sirviendo de referencia para el protestantismo luterano; la mayor parte de ellas están contenidas en el *Corpus Reformatorum* 1-28 (Fráncfort del Meno 1963).

MELLO, Anthony de (1931-1987)

Teólogo y pensador católico, de la Compañía de Jesús, originario de la India. Nació en Bombay y realizó sus estudios sacerdotales en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús, en Pune. Estudió también Filosofía en España (San Cugat) y Psicología en Estados Unidos, donde conoció los métodos de Carl Rogers (magisterio no directivo), que le ayudaron a realizar una intensa labor espiritual, siguiendo los principios de ↗ Ignacio de Loyola (ejercicios espirituales) y las tradiciones de la India. Asumió también algunos elemento del Movimiento Carismático, pero se dejó enriquecer, sobre todo, por los métodos propios de la tradición religiosa de la India (centrados en el Sadhana), escribiendo algunos de los libros de espiritualidad y de experiencia cristiana más significativos del siglo XX.

1. *Cristo fuera de la Iglesia. Una teología en «historias»*

Tony de Mello ha promovido de un modo práctico más que teórico el diálogo del cristianismo con la espiritualidad de Oriente (hinduismo y budismo), enriqueciendo con su obra la vida de millones de cristianos que han leído y siguen leyendo sus libros, en los que descubren una fuente de inspiración para el diálogo y el crecimiento en amor y libertad. Sus obras siguen siendo un punto de referencia básico para el diálogo interreligioso. Entre ellas: *Sadhana* (Santander 1993); *Autoliberación interior* (Buenos Aires 1988); *¿Quién puede hacer que amanezca?* (Santander 1985); *La oración de la Rana* I-II (Santander 1988); *Obra completa* (Santander 1997). T. de Mello ha escrito una teología en «historias», es decir, en relatos de carácter parabólico en los que ha querido poner de relieve la capacidad sorprendente de la experiencia religiosa, de fondo cristiano, pero abierta de un modo universal, en el espacio de lo humano. Entre las «parábolas» de T. de Mello quiero citar una donde muestra que Cristo no está encerrado en la Iglesia.

> «El sacerdote anunció que el domingo siguiente vendría a la iglesia el mismísimo Jesucristo en persona y, lógicamente, la gente acudió en tropel a verlo. Todo el mundo esperaba que predicara, pero él, cuando fue presentado, se limitó a sonreír y dijo: Hola. Todos, y en especial el sacerdote, le ofrecieron su casa para que pasara aquella noche, pero él rehusó cortésmente todas las invitaciones y dijo que pasaría la noche en la iglesia. Y todos pensaron que era muy apropiado. A la mañana siguiente, a primera hora, salió de allí antes de que abrieran las puertas de la iglesia. Y cuando llegaron el sacerdote y el pueblo, descubrieron horrorizados que su iglesia había sido profanada: las paredes estaban llenas de "pintadas" con la palabra *¡cuidado!* No había sido respetado un solo lugar de la iglesia: puertas y ventanas, columnas y púlpito, el altar y hasta la Biblia que descansaba sobre el atril. En todas partes, *¡cuidado!*, pintado con letras grandes o con letras pequeñas, con lapicero o con pluma, y en todos los colores imaginables. Dondequiera que uno mirara, podía ver la misma palabra: *¡cuidado, cuidado, cuidado, cuidado, cuidado, cuidado...!* Ofensivo, irritante. Desconcertante, fascinante, aterrador: ¿de qué se suponía que había que tener cuidado? No se decía de qué, tan sólo se decía: ¡Cuidado!
>
> El primer impulso de la gente fue borrar todo rastro de aquella profanación, de aquel sacrilegio. Y si no lo hicieron, fue únicamente por la posibilidad de que aquello hubiera sido obra del propio Jesús. Y aquella misteriosa palabra, *¡cuidado!*, comenzó, a partir de entonces, a surtir efecto en los feligreses cada vez que acudían a la iglesia. Comenzaron a tener cuidado con las Escrituras, y consiguieron servirse de ellas sin caer en el fanatismo. Comenzaron a tener cuidado con los 7 sacramentos, y lograron santificarse sin incurrir en la superstición. El sacerdote comenzó a tener cuidado con su poder sobre los fieles, y aprendió a ayudarles sin necesidad de controlarlos. Y todo el mundo comenzó a tener cuidado con esa forma de religión que convierte a los incautos en santurrones. Comenzaron a tener cuidado con la legisla-

ción eclesiástica, y aprendieron a observar la ley sin dejar de ser compasivos con los débiles. Comenzaron a tener cuidado con la oración, y ésta dejó de ser un impedimento para adquirir confianza en sí mismos. Comenzaron incluso a tener cuidado con sus ideas sobre Dios, y aprendieron a reconocer su presencia fuera de los estrechos límites de su iglesia. Actualmente, la palabra en cuestión, que entonces fue motivo de escándalo, aparece inscrita en la parte superior de la entrada de la iglesia, y si pasas por allí de noche, puedes leerla en un enorme rótulo de luces de neón multicolores» (tomada de *El Canto de la Rana*).

2. *Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe*

Un año después de la muerte inesperada de T. de Mello, su obra recibió una *Notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, firmada por el cardenal ↗ Ratzinger, que paradójicamente, según muchos, ratifica la importancia que ella ha tenido y la conveniencia de profundizar en ella. Los que conocimos directa o indirectamente a T. de Mello pudimos apreciar su honda humanidad y su sincero camino de encuentro con Dios, desde una vertiente cristiana, en sintonía con otras tradiciones religiosas, en apertura universal. Dicho eso, quiero recoger casi íntegra la notificación y la subdivido en siete puntos, que nos sitúan ante los temas básicos de su pensamiento, que se ha convertido en lugar de referencia para millones de cristianos.

«El Padre Jesuita de la India, Anthony de Mello, es muy conocido debido a sus numerosas publicaciones, las cuales, traducidas a diversas lenguas, han alcanzado una notable difusión en muchos países, aunque no siempre se trate de textos autorizados por él... Pero ya en ciertos pasajes de estas primeras obras, y cada vez más en sus publicaciones sucesivas, se advierte un alejamiento progresivo de los contenidos esenciales de la fe cristiana. 1. El Autor sustituye la revelación acontecida en Cristo con una intuición de Dios sin forma ni imágenes, hasta llegar a hablar de Dios como de un vacío puro. Para ver a Dios haría solamente falta mirar directamente el mundo. Nada podría decirse sobre Dios; lo único que podemos saber de Él es que es incognoscible. Ponerse el problema de su existencia sería ya un sinsentido. 2. Este apofatismo radical lleva también a negar que la Biblia contenga afirmaciones válidas sobre Dios. Las palabras de la Escritura serían indicaciones que deberían servir solamente para alcanzar el silencio. En otros pasajes el juicio sobre los libros sagrados de las religiones en general, sin excluir la misma Biblia, es todavía más severo: éstos impedirían que las personas sigan su sentido común, convirtiéndolas en obtusas y crueles. 3. Las religiones, incluido el Cristianismo, serían uno de los principales obstáculos para el descubrimiento de la verdad. Esta verdad, por otra parte, no es definida nunca por el Autor en sus contenidos precisos. Pensar que el Dios de la propia religión sea el único, sería simplemente fanatismo. Dios es considerado como una realidad cósmica, vaga y omnipresente. Su carácter personal es ignorado y en práctica negado. 4. El P. de Mello muestra estima por Jesús, del cual se declara «discípulo». Pero lo considera un maestro al lado de los demás. La única diferencia con el resto de los hombres es que Jesús era «despierto» y plenamente libre, mientras los otros no. Jesús no es reconocido como el Hijo de Dios, sino simplemente como aquel que nos enseña que todos los hombres son hijos de Dios. 5. También las afirmaciones sobre el destino definitivo del hombre provocan perplejidad. En cierto momento se habla de una «disolución» en el Dios impersonal, como la sal en el agua. En diversas ocasiones se declara también irrelevante la cuestión del destino después de la muerte. Debería interesar solamente la vida presente. 6. En cuanto a ésta, puesto que el mal es solamente ignorancia, no existirían reglas objetivas de moralidad. El bien y el mal serían solamente valoraciones mentales impuestas a la realidad. 7. En coherencia con lo expuesto hasta ahora, se puede comprender cómo, según el Autor, cualquier credo o profesión de fe en Dios o en Cristo impedirían el acceso personal a la verdad. La Iglesia, haciendo de la palabra de Dios en la Escritura un ídolo, habría terminado por expulsar a Dios del templo. En consecuencia, la Iglesia habría perdido la autoridad para enseñar en nombre de Cristo.

> Con la presente Notificación, esta Congregación, a fin de tutelar el bien de los fieles, considera obligado declarar que las posiciones arriba expuestas son incompatibles con la fe católica y pueden causar grave daño. (El Sumo Pontífice Juan Pablo II ha aprobado la presente Notificación, en Roma, 24 de junio de 1998)» (www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19980624_demello_sp.html).

Es evidente que esta Notificación no ha sido bien recibida por muchos seguidores, amigos y conocedores de la obra de T. de Mello, que pensamos que su obra no se puede condensar, ni condenar, de esa manera. En contra de la Notificación de Ratzinger, el pensamiento y la obra de T. de Mello pueden y deben entenderse de un modo positivo, como un intento de iluminación cristiana, en diálogo con otras religiones y culturas, en fidelidad a Jesús, al servicio del hombre necesitado de la segunda mitad del siglo XX.

MELONI, Xavier (n. 1962)

Teólogo y maestro espiritual catalán, de origen italiano. Pertenece a la Compañía de Jesús, es profesor de la Facultad de Teología de Barcelona, es miembro del Centre Cristianisme i Justícia, de EIDES (Escola Ignasiana d'Espiritualitat) y del equipo del Centro de Espiritualidad de la Cueva de San Ignacio, en Manresa, Cataluña. Enseña Historia de las Religiones, pero, sobre todo, es un especialista en el diálogo práctico entre creyentes y en la maduración espiritual. Más que la estructura dogmática de cada una de las religiones le importa su textura vital, aquello en lo que todas convergen desde sus propias diferencias. Una religión que excluye a las demás deja de ser verdadera, pues ya no es experiencia de verdad abierta al misterio.

1. *La tentación de Absoluto*

> «Las religiones, polarizadas por su búsqueda del Absoluto, están contaminadas por el instinto de apropiación de ese Absoluto hacia el que aspiran. En cuanto elaboraciones humanas, contienen elementos de poder y dominio de los que ninguna religión es inmune. En nombre de los principios más sagrados, se han cometido y se cometen aberraciones que quedan justificadas por esa avidez ciega de Absoluto. La vocación universalista de las religiones está permanentemente amenazada de convertirse en totalitarismo: cuando, en lugar de ofrecerse como oportunidad para todos, se convierte en una compulsión de dominio sobre los otros. No hace falta recordar episodios tan lamentables de nuestro pasado como las Cruzadas, la Inquisición, la expulsión de la península de musulmanes y judíos; más recientemente, los fundamentalismos político-religiosos del Islam. Forman parte del mismo fenómeno los regímenes totalitaristas de la "religión marxista"».

2. *Trinidad. El carácter distintivo del cristianismo*

> «La Iglesia Primitiva necesitó cuatro siglos para ir elaborando su comprensión de Jesucristo a partir de una reflexión orante. Y lo hizo con la terminología de su época, tomada de la filosofía griega. Poco a poco se fue precisando la formulación del *Dios Trinitario*, queriendo expresar que el Misterio de Dios revelado en Jesús se manifiesta como una Comunión de relaciones entre un Núcleo Original y personal que crea sin cesar –lo que llamamos *Padre*–, un receptáculo, un cuenco, que acoge ese verterse infinito –lo que llamados *Hijo*–, y una incandescencia de esa relación que fluye entre los dos, expandiéndose hacia «fuera» de sí mismos –lo que llamamos *Espíritu*–. El conflicto entre la particularidad histórica de Jesús de Nazaret y la universalidad atemporal de Cristo se pone de manifiesto al confrontarse con el mensaje de otras religiones. Al mismo tiempo, se llegó a una formulación paradójica: que en la persona de Jesús se había encarnado la plenitud de Dios a través del Logos, dándose plenamente en él la conjunción de la naturaleza humana y la naturaleza divina. Dicho de otro modo, en Cristo Jesús se da el encuentro de dos donaciones, de dos despojos radicales (*kénosis*, Flp 2,7): el divino y el humano. Ambos se hacen Uno porque ambos se vacían para dejar paso al otro. Lo que en la Cruz parece una aniquilación, se revela como la máxima plenitud: la Vida auténtica, la Humanidad Nueva comienza en la Cruz, donde lo divino (eje vertical) se une con lo humano (eje horizontal) en un

punto de encuentro que es un Vacío hecho de Luz. Ello llevó a decir a Máximo el Confesor (ss. VI-VII) que todas las cosas están atravesadas por la cruz, en cuanto están redimidas de su encerramiento sobre sí mismas. Y ello se ha dado «de una vez por todas» y para toda la Humanidad, no sólo para una cultura o un pueblo determinados. Cristo resucitado es el Hombre nuevo (1 Cor 15,45; Rom 5,14), a través del cual todas las cosas se reconcilian con Dios (Col 1,20). El dinamismo misionero está contenido en la experiencia fundante del Cristianismo: la comunicación a todos los pueblos de la Buena Nueva de la encarnación, muerte y resurrección del Verbo de Dios en un ser humano, para que, a través de él, la humanidad se transforme en Dios. Como dice el adagio patrístico, Dios se hizo hombre para que el hombre se hiciera Dios».

3. *Cristo y el Espíritu*

«Cristo es la Forma acabada de Dios, su Imagen plena, mientras que el Espíritu es el dinamismo que conforma la Historia hacia esa Forma crística que late en todas las formas. Con todo, desde esta perspectiva, cabe plantearse si la acción *(oikonomía)* del Verbo se restringe al acontecimiento encarnatorio de Jesús de Nazaret. Que se haya dado plenamente en él no significa que se agote en él. Es decir, no es impertinente preguntarse si hay una dimensión no-encarnada del Hijo –el *Logos asarkos*– que perdura después de su encarnación en Jesús. El retirarse simbólico de la Ascensión significa que, en cierto modo, la presencia histórico-concreta de Jesucristo debe ser trascendida: "Conviene que yo me vaya, porque si no me voy, el Defensor no vendrá a vosotros" (Jn 16,7). El Defensor es el Espíritu Santo, el otro brazo del Padre, según la expresión de san Ireneo. Es importante caer en la cuenta de que Cristo significa el Ungido, "Aquel que ha recibido el Espíritu". Es decir, que en el mismo término Jesucristo se está mencionando conjuntamente la acción y la presencia del Hijo y del Espíritu. Un Espíritu que actúa en el mundo antes de la encarnación del Verbo y sigue actuando después. Es el Espíritu Creador que sobrevoló sobre el Caos primigenio (Gn 1,2), dando forma a las Aguas informes. Cristo es la Forma acabada de Dios, su Imagen plena (Jn 1,18; 14,9), mientras que el Espíritu es el dinamismo que conforma la Historia hacia esa Forma crística que late en todas las formas. En la tradición mística, se concibe un engendramiento no único sino sucesivo del Verbo, a través de la plena obertura a la acción del Espíritu. Así dice el Maestro Eckhart: "El Padre engendra a su Hijo sin cesar. Y yo digo más aún: el Padre me engendra en tanto que Hijo suyo y el mismo Hijo (...). Todo lo que Dios realiza es Uno, por lo cual, Él me engendra en tanto que su Hijo, sin diferencia alguna" (*El fruto de la nada: Sermones, Tratados y otros escritos*, Madrid 1998, 54). Esta interpretación de la acción del Espíritu deja un campo muy abierto a otras manifestaciones del Verbo. No en vano el Maestro Eckhart es una de las referencias-puente con las religiones de Oriente. Tal posibilidad de interpretaciones se ha puesto de relieve a propósito del encuentro interreligioso».

BIBL. *Los caminos del corazón. El conocimiento espiritual en la «Filocalia»* (Santander 1995); *Compendio breve de ejercicios espirituales: compuesto por un monje de Montserrat entre 1510-1555* (Madrid 2006); *Relaciones humanas y relaciones con Dios: el yo y el tú trascendidos* (Madrid 2007); *Vislumbres de lo real* (Barcelona 2007); *El no lugar del encuentro religioso* (Madrid 2008). Una de sus obras más significativas es *El Uno en lo Múltiple. Aproximación a la diversidad y unidad de las religiones* (Santander 2004), de donde provienen las ideas que aquí presentamos.

MENAPACE, Mamerto (n. 1942)

Monje y escritor católico argentino, del Monasterio de Los Toldos, donde es abad desde el año 1980. Realiza una intensa labor cultural, como dirigente del monasterio y como guía espiritual de miles de personas, que siguen sus libros, centrados en temas de espiritualidad y maduración cristiana. Es especialista en parábolas y relatos breves, que sirven para evocar la novedad del evangelio.

BIBL. Sus libros han sido editados básicamente en la editorial Patria Grande (Buenos Aires) y reeditados en Sígueme (Salamanca, España). Entre ellos: *Fieles a la vida* (1977); *Las exigencias del amor* (1987); *El paso y la espera: rumiando la vida* (1992), *Peregrinos del Espíritu* (1996), *Hoy como Ayer y Siempre. Doce reflexiones sobre Cristo* (2001), *Puro cuento. Vida de monjes* (2007).

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino
(1856-1912)

Erudito, filólogo, historiador y pensador católico español. Estudió en Barcelona, Madrid y Valladolid. Se opuso al pensamiento liberal dominante en la universidad, defendiendo un cristianismo tradicional, neocatólico, aunque nunca abandonó su primera ideología liberal, que retomó antes de su muerte, sin abandonar el catolicismo. Consagró su vida al estudio de la cultura española, que a su juicio estaba centrada en el cristianismo católico. Escribió algunas obras que siguen siendo una referencia obligada para conocer la historia de la cultura española: *La ciencia en España* (1876), en la que defiende la existencia de una tradición científica española; *Historia de las ideas estéticas en España* I-V (1883-1891), donde analiza y compendia las diversas visiones de la estética en la tradición cultural española; *Historia de la poesía castellana en la Edad Media*, como la tituló al reimprimirla en 1911. Escribió también un estudio sobre *Orígenes de la novela* I-III (1905-1910). Su obra más significativa desde el punto de vista religioso es la *Historia de los heterodoxos españoles* I-III (1880-1882), en la que estudia y analiza la vida y obra de (prácticamente) todos los pensadores y escritores conocidos que fueron perseguidos y/o condenados por la tradición ortodoxa dominante. Menéndez y Pelayo asume la visión tradicional católica, desde una perspectiva que puede ser discutida. Pero su estudio de los temas y autores sigue siendo fundamental para el conocimiento de la tradición cristiana y así lo he tomado como una de las bases de este Diccionario, desde la perspectiva del catolicismo.

BIBL. Hay una edición completa de las obras de Menéndez y Pelayo, realizada por el CSIC, en 65 volúmenes (Madrid 1940ss). La *Historia de los Heterodoxos Españoles* ha sido editada en dos volúmenes por la BAC, Madrid 2002 (con más de cuatro mil páginas de texto).

MERCIER, Désiré Félicien (1851-1926)

Sacerdote católico belga, profesor y rector de la Universidad de Lovaina. Había estudiado en Lovaina y en París. Fue uno de los impulsores de la renovación del tomismo (del neotomismo) y en el año 1899 fundó el Instituto de Filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, intentando vincular la filosofía kantiana a la tomista, en la línea de un realismo crítico. Para ello creó en 1906 la *Revue Néoscholastique*. Fue promovido cardenal en 1907.

BIBL. *Los orígenes de la psicología contemporánea* (Madrid 1901); *Ontología* (Madrid 1903); *La filosofía en el siglo XIX* (Madrid 1904); *Tratado elemental de filosofía para uso de las clases* (Barcelona 1917); *Curso de Filosofía: Lógica* (Madrid 1942); *Curso de filosofía: Metafísica general u ontología* (Madrid 1935); *Curso de filosofía: Criteriología general o tratado de la certeza* (Madrid 1936); *Curso de filosofía: Psicología* (Madrid 1940). Cf. J. Zaragüeta, *El concepto católico de la vida según el cardenal Mercier* (Madrid 1930); E. Baeuduin, *Le Cardinal Mercier* (Tournai 1966).

MERSCH, Émile (1890-1940)

Teólogo católico jesuita, de origen belga, que enseñó Filosofía en Namur, desde el año 1920 hasta el 1935. Quiso crear una síntesis teológica, que estuviera centrada en el símbolo básico del «cuerpo místico de Cristo». Estaba comprometido en la elaboración de su programa teológico cuando falleció, de manera prematura y trágica, en Lens, al norte de Francia, como consecuencia de un ataque aéreo, en plena guerra mundial (el 23 de mayo de 1940). En la base de su teología está su libro de historia, titulado *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historiqu*e I-II (Lovaina 1933). A partir de ese libro escribió un tratado de moral, que se fundaba precisamente en la unión de los hombres con Cristo (*Morale et Corps mystique*, I-II, Bruselas 1937) y otro de teología dogmática, publicado tras su muerte (*La Théologie du Corps mystique* I-II, Lovaina 1946). Todos los que hemos estudiado teología a principios de la segunda mitad del siglo XX hemos descubierto el sentido de la Iglesia y su misterio, en relación con Cristo, a partir de las obras de Mersch, cuya temprana muerte seguimos lamentando.

BIBL. *Cuerpo místico y moral* (Bilbao 1963).

MERTON, Thomas (1915-1968)

Escritor católico y monje cisterciense de Estados Unidos, aunque nacido en Francia. Es uno de los pensadores y místicos más influyentes del siglo XX. Estudió y se doctoró en la Universidad de Columbia, USA, con una tesis sobre

W. ↗ Blake, convirtiéndose al catolicismo (el año 1938). Ingresó en el monasterio del Císter/Trapa de Getsemaní en Kentucky, ordenándose sacerdote. Allí tuvo como discípulo a E. ↗ Cardenal y dedicó su vida a la contemplación y al apoyo de causas sociales como el pacifismo y el antirracismo. Ha interpretado el cristianismo como proceso de búsqueda interior, en libertad para el amor y la comunicación. Ha sido de los promotores del diálogo entre religiones, muriendo en Tailandia, de accidente, mientras asistía a un congreso entre cristianos y budistas. Su obra más conocida, *La montaña de los siete círculos* (Barcelona 2008, original de 1948), ofrece su autobiografía espiritual y se ha convertido en un libro de referencia del pensamiento cristiano del siglo XX, siendo traducida a más de treinta lenguas.

BIBL. Cf. además *Orar con los salmos* (Bilbao 2008); *Nuevas semillas de contemplación* (Santander 2008).

MESSNER, Reinhard (n. 1960)

Teólogo y liturgista austríaco, ha estudiado en el Instituto Bíblico de Roma y es profesor del Departamento de Estudios Bíblicos y de Teología Histórica en la Universidad de Innsbruck (Austria). El primero de sus libros era un estudio de historia de la liturgia y se titulaba *Die Messreform Martin Luthers und die Eucharistie der Alten Kirche: Ein Beitrag zu einer Systematischen Liturgiewissenschaft* (Innsbruck 1989). Pasados diez años, ese estudio fue censurado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, en una Notificación firmada por Joseph Ratzinger (30 de diciembre de 1999), donde se le acusaba de algunos temas de fondo de su obra. 1) Messner tendería a fundarse sólo en la Escritura, donde se recogerían todas las tradiciones apostólicas, de manera que las tradiciones posteriores de la Iglesia deberían interpretarse siempre a la luz de ella. Esto supone, según la Congregación, una reducción de la doctrina y tradición cristiana, que va en contra del Concilio de Trento y del Vaticano II *(Dei verbum)*. En esa línea, Messner supondría que, en caso de conflicto, la tradición debe ser reinterpretada siempre desde la Escritura. A juicio de la Congregación, al actuar de esa manera, Messner niega el auténtico servicio del Magisterio de la Iglesia. 2) Messner afirmaría que no podemos reconstruir históricamente la forma eucarística de la Última Cena de Jesús, de manera que tenemos que apoyarnos en la tradición antigua de la Iglesia, en la que habrían existido (según H. ↗ Lietzmann) dos normas o modos de celebración. Pues bien, al actuar así, según la Congregación para la Doctrina de la Fe, Messner ha puesto en riesgo no sólo el conocimiento de la forma primitiva de la eucaristía, sino la continuidad entre la eucaristía actual y la del principio de la Iglesia. 3) Messner supondría, por otro lado, que hubo una especie de corte o ruptura entre el cristianismo primitivo (que fue de tipo carismático y profético, determinado por la espera escatológica) y el cristianismo posterior, de tipo «proto-católico», de manera que la «cena del Señor» se transforma en Misa, en el sentido sacral y sacrificial. Pues bien, la Congregación para la Doctrina de la Fe le ha contestado diciendo que pone en riesgo la identidad y continuidad de la Iglesia católica.

En contra de esos «fallos» de Messner, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha elevado una serie de correctivos, entre los cuales pueden citarse los siguientes. a) La Tradición es fundamental para el conocimiento de la Escritura. Las tradiciones pueden mudar en lo accidental, pero la Tradición es vinculante para la Iglesia. b) La teología es importante para la interpretación de la Escritura, pero ella debe estar vinculada al Magisterio viviente de la Iglesia; sólo el Magisterio puede determinar si una afirmación teológica es conforme a la Palabra de Dios. c) La liturgia tiene que estar y está siempre de acuerdo con la norma de fe de la tradición de la Iglesia, en contra de lo que Messner ha supuesto, al afirmar que algunas tradiciones litúrgicas se oponen (o se han opuesto) al mensaje originario de Jesús. Oponiéndose, por tanto, a Messner, habría que afirmar que en la Última Cena Jesús se ha ofrecido de un modo eucarístico a sus discípulos y al conjunto de la Iglesia. d) El ministerio ordenado, en sus tres grados –obispo, presbítero, diácono–, responde a la voluntad instituyente del Señor.

Éstos son los temas debatidos, en los que la Congregación para la Doctrina de la Fe ha impuesto un correctivo

a la teología e investigación histórica de Messner. Pero el problema de fondo continúa y son muchos los teólogos que piensan que el Vaticano no ha dicho en este campo la última palabra. Las cuestiones debatidas por R. Messner, que no ha dejado de ser profesor de la Facultad de Teología de Innsbruck, siguen siendo básicas y se deben seguir discutiendo en el debate teológico actual.

BIBL. Cf. también *Feiern der Umkehr und Versöhnung* (Ratisbona 1992); *Einführung in die Liturgiewissenschaft* (Viena 2001); *Die Osterfeier in der alten Kirche* (Münster 2003); *Haec Sacrosancta Synodus: Konzils- und Kirchengeschichtliche Beitrage* (Ratisbona 2006).

MESSORI, Vittorio (n. 1941)

Periodista y escritor católico italiano, convertido al cristianismo (catolicismo) tras una educación laica y anticatólica. Se licenció en Ciencias Políticas en la Universidad de Turín y trabaja profesionalmente como periodista, vinculado a diversos medios (*La Stampa*, *Corriere Della Sera*, *Avvenire*). Se ha especializado en trabajos sensacionalistas sobre temas básicos del origen del cristianismo y de la Iglesia actual. Mantiene una actitud de tipo tradicional y a veces muy apologético. Sus afirmaciones suelen estar contrastadas, pero no siempre tienen una base científica suficiente. Escribe de forma atractiva y sus libros están encontrando millones de lectores. Es uno de los autores católicos más leídos de nuestro tiempo.

BIBL. *Algunas razones para creer* (Madrid 2000); *Apostar por la muerte: la propuesta cristiana ¿ilusión o esperanza?* (Madrid 1995); *Los desafíos del católico* (Barcelona 1997); *Dicen que ha resucitado: una investigación sobre el sepulcro vacío* (Madrid 2003); *Hipótesis sobre Jesús* (Bilbao 1978); *Informe sobre la fe* (Madrid 2005); *¿Padeció bajo Poncio Pilato?* (Madrid 1998).
WEB: www.vittoriomessori.it

MESTERS, Carlos (n. 1931)

Biblista y pensador católico brasileño, de origen holandés, de la Orden del Carmen. Nació en los Países Bajos, donde entró religioso, y a los diecisiete años fue enviado como «misionero» al Brasil, país del que se siente hoy ciudadano. Vivió en su propia carne los sufrimientos del pueblo, en manos de la pobreza y de las diversas dictaduras militares, y pensó que la respuesta debía venir con la cultura. Con ese fin, valiéndose de la experiencia de las comunidades populares y de los grupos de lectura bíblica que surgieron en Brasil entre 1965 y 1980, ha creado un «método» y camino de estudio de la Biblia (de un modo personal y en grupos) que está enriqueciendo la vida de millones de personas. Mesters es uno de los exegetas más conocidos de la actualidad, a nivel de pueblo, un hombre que sabe ofrecer los temas y textos de la Biblia, de manera que todos puedan asumirlos y vivirlos, de un modo comprensible y comprometido.

BIBL. Entre sus obras, que ofrecen una visión de conjunto de la Biblia, leída de forma cristiana, cf. *Abrahán y Sara* (Madrid 1988); *Con nosotros está y no le conocemos: encuentros con la Biblia* (Estella 1999); *Dios, dónde estás?: una introducción práctica a la Biblia* (Estella 1996); *Lectura orante de la Biblia* (Estella 1997); *Con Jesús, ¿si o no?* (Estella 1998); *Las parábolas de Jesús* (Estella 2005); *En camino con Jesús: lectura del Evangelio de Marcos* (Estella 1997); *Misericordia quiero y no sacrificios: encuentros bíblicos sobre el Evangelio de Mateo* (Estella 2001); *Querido Teófilo: encuentros bíblicos sobre el Evangelio de Lucas* (Estella 2000); *La formación del pueblo de Dios* (Estella 1997); *El sueño del pueblo de Dios: las comunidades y el movimiento apocalíptico* (Estella 2001); *Un cielo nuevo y una tierra nueva* (Estella 2006).

METZ, Johann Baptist (n. 1928)

Filósofo y teólogo católico alemán. Ha sido discípulo de K. ↗ Rahner y ha enseñado Teología Fundamental en la Universidad de Münster, desde 1963 hasta su jubilación en 1993; después ha seguido impartiendo clases de Filosofía de la Religión en la Universidad de Viena. Ha seguido en la línea del pensamiento de Rahner de una forma creadora, en diálogo con la cultura y, en especial, con la problemática social de nuestro tiempo. Ha sido el impulsor de una nueva «teología política» y ha publicado una serie de obras que se han traducido a casi todos los idiomas importantes, viniendo a convertirse en textos influyentes (R. ↗ Mate) de un pensamiento cristiano abierto al «mundo», entendido en sentido antropológico y social, desde la perspectiva de la opresión. Ha procurado escuchar la voz de las víctimas, dialogando así con el judaísmo perseguido y escuchando la voz

de todos los oprimidos y expulsados, en una línea que se acerca, desde otra perspectiva, a los principios de la teología de la liberación. Metz se sitúa en el centro de la modernidad, aceptando los valores de la razón comunicativa, pero destaca la singularidad de la religión y del Dios (judeo)cristiano, que recoge la memoria de aquellos que han sido expulsados de la historia, condenados por el juicio del sistema, es decir, por aquellos que no pueden elevar su voz en un diálogo racional abierto, porque esa voz ha sido silenciada.

A su entender, una razón que se dice neutral sin serlo (y aunque lo fuera en plano teórico) resulta insuficiente. La vida humana no surge y crece desde la neutralidad racional, sino desde la parcialidad del amor de Dios «que crea a los que no existían y que resucita a los que han muerto», conforme a una experiencia judía recogida por Pablo en Rom 3,17. Para que la justicia sea justa y la razón racional, ella ha de fundarse en el Dios de la gracia, que suscita vida y que recoge a los asesinados de la historia. Metz puede compararse así con Kant, pero con una diferencia: Kant postulaba la existencia de Dios desde la perspectiva del «honrado» burgués que cumple la voz del imperativo y sabe que la justicia no se cumple en este mundo (apelando también al cumplimiento de los propios intereses). Metz, en cambio, apela a Dios desde el dolor y muerte de aquellos que han sido crucificados como Jesús, sin hallar una respuesta dentro de la historia.

BIBL. *Teología del mundo* (Salamanca 1970); *Antropocentrismo cristiano* (Salamanca 1972); *Teología del mundo* (Salamanca 1972); *La fe en la historia y en la sociedad* (Madrid 1979); *Por una cultura de la memoria* (Barcelona 1999); *Esperar a pesar de todo* (Madrid 1996); *El clamor de la tierra: el problema dramático de la teodicea* (en colaboración, Estella 1996); *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista* (Santander 2007).

MEYENDORFF, Jean (1926-1992)

Teólogo y sacerdote ortodoxo, de origen ruso. Estudió en el Instituto de San Sergio de París y en la Sorbona. Ha sido profesor de Historia Bizantina en la Universidad de Fordham (Estados Unidos) y rector del Seminario Ortodoxo de St Vladimir en Crestwood, Nueva York. Ha estudiado y traducido las obras de Gregorio ↗ Palamás, cuya espiritualidad y teología ha querido actualizar. Ha publicado obras en ruso, francés, alemán e inglés.

BIBL. *Saint Grégoire Palamás et la mystique orthodoxe* (París 1958); *Introduction à l'étude de Saint Grégoire Palamás* (París 1959); *Die orthodoxe Kirche gestern und heute* (Salzburgo 1963); *Le Christ dans la théologie Byzantine* (París 1969); *Initiation à la théologie byzantine. Histoire et doctrine* (París 1975). Ha sido quizá el mayor representante de la tradición ortodoxa dentro de la cultura de Occidente. En castellano: *La Iglesia ortodoxa ayer y hoy* (Bilbao 1969); *Teología bizantina: corrientes históricas y temas doctrinales* (Madrid 2003).

MIGNE, Jacques-Paul (1800-1875)

Pensador católico francés, especializado en la edición de algunas de las colecciones de pensamiento religioso más importantes de todos los tiempos. Ordenado sacerdote en Orleans, debió renunciar al ministerio y, desde 1833, trabajó en París como periodista, fundando varios periódicos y revistas, abriendo una gran oficina con editorial, imprenta, encuadernación y comercio de libros. Editó y publicó, con un grupo de colaboradores, muchas obras históricas y teológicas que son fundamentales para el pensamiento cristiano: *Theologiae cursus completus* (28 volúmenes, París 1839-1945); *Scripturae Sanctae cursus completus* (28 volúmenes, París 1840-1845; *Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés* (99 volúmenes, París 1844-1866); *Encyclopédie théologique* (52 vols., París 1844-1852); *Nouvelle encyclopédie théologique* (53 vols., París 1851-1859); *Troisième et dernière encyclopédie théologique* (66 vols., París 1855-1966). Pero su obra más significativa, la que ha vinculado su nombre a la historia del pensamiento cristianos es su doble «Migne», es decir, los dos cursos de Patrología, griega y latina, que siguen siendo de referencia obligada para historiadores y teólogos cristianos: *Patrologiae cursus completus. Series latina* (París 1844-1855), sigla PL o ML, que abarca desde Tertuliano hasta Inocencio III, en el 1216, y consta de 217 volúmenes con 4 de índices; *Patrologiae cursus completus. Series greca* (París 1857-1866), sigla PG o MG, que abarca desde Clemente Romano hasta el Con-

cilio de Florencia, año 1439. No todas las ediciones de los textos de las patrologías son igualmente críticas, pero siguen siendo fundamentales para el conocimiento de muchos pensadores cristianos.

BIBL. A. G. Hamman, *J.-P. Migne. Le retour aux pères de l'Église* (París 1975).

MÍGUEZ BONINO, José (n. 1924)

Teólogo protestante argentino. Estudió en la Facultad Evangélica de Buenos Aires (ISEDET) y en el Union Theological Seminary de Nueva York. Ha sido profesor del ISEDET. De tradición metodista, ha recibido el influjo de K. ↗ Barth y R. Bultmann, acogiendo y desarrollando también las experiencias y tareas que derivan de los movimientos de liberación en América Latina. Le ha interesado sobre todo la presencia del Reino de Dios en la historia, desde la perspectiva de la vida personal y social de los creyentes, en una situación de pobreza y opresión generalizada. Ha insistido en la acción del Espíritu Santo, dentro de una línea pentecostal, destacando la exigencia de enfrentarse a las imposiciones de un mundo racionalista (capitalista) que se cierra en sí mismo.

BIBL. *Hombre y Dios en el siglo XVI* (Buenos Aires 1948); *Integración humana y unidad cristiana* (Puerto Rico 1969); *La fe en busca de eficacia: una interpretación de la reelección teológica latinoamericana de liberación* (Salamanca 1977); *Jesús, ni vencido ni monarca celestial. Imágenes de Jesucristo en América Latina* (Buenos Aires 1977).

MILANI, Lorenzo (1923-1967)

Sacerdote católico y pedagogo italiano. Trabajó de párroco en una pequeña aldea pobre (Barbiana), donde desarrolló un método pedagógico, de tipo integral, procurando que los mismos alumnos fueran gestores de su educación, en condiciones de igualdad, superando los clasismos imperantes en la educación oficial (incluso en la católica). Su proyecto, que muestra ciertas semejanzas con el de Paolo ↗ Freire, tiene como meta la educación integral, partiendo de los más pobres y procurando que ellos sean gestores de su propia identidad y de su proyecto de vida. Su escuela, a pesar de hallarse en una zona muy apartada y poco conocida, se hizo famosa y encontró la oposición de muchos círculos sociales, empeñados en mantener en el orden establecido, incluso de partidos políticos en principio abiertos a la educación de los más pobres (como la Democracia Cristiana de Italia). Todo su proyecto había nacido de una inspiración cristiana, pues L. Milani quería aplicar la pedagogía de Jesús de un modo radical, en un contexto dominado por los poderes establecidos, que se decían cristianos, pero que eran de hecho contrarios al evangelio.

En ese contexto, resulta comprensible (aunque escandaloso) el hecho de que diversos círculos católicos oficiales (como *Osservatore Romano, Civilità Católica*...) le acusaran de comunista y quisieran impedir su proyecto educativo de pensamiento cristiano. Pero él y sus colaboradores mantuvieron su compromiso y fueron capaces de crear uno de los métodos pedagógicos más significativos del siglo XX, de educación alternativa, fundada en valores de libertad e igualdad, es decir, en el pensamiento cristiano. El proyecto educativo de D. Milani, muerto prematuramente, después de una vida intensa al servicio de la educación en libertad, sigue siendo válido, por los medios (libertad, participación) y por los fines que propugna: sentido de la justicia, responsabilidad, solidaridad, fomento del espíritu crítico, cooperación, pacifismo... Es un proyecto que puede y debe aplicarse en los extrarradios de las ciudades, llenas de minorías étnicas, de emigrantes, de fracasados escolares y marginados sociales que no son bienvenidos en las escuelas, ni públicas ni privadas.

BIBL. Sobre el proyecto de Milani, cf. J. L. Corzo Toral, *Lorenzo Milani, maestro cristiano, Análisis espiritual y significación pedagógica* (Salamanca 1981); L. Milani, *Maestro y cura de Barbiana. Experiencias pastorales* (Madrid 1977); *Experiencias pastorales* (Madrid 2004).

MILLÁN PUELLES, Antonio (1921-2005)

Filósofo católico español, del Opus Dei. Estudió en la Universidad de Madrid y desde el año 1953 fue profesor de Metafísica y Filosofía de la Naturaleza en la Universidad de Cuyo (Mendoza, Argentina), y después catedrático de Fundamentos de Filosofía y Metafísica de la Universidad de Madrid, hasta su

jubilación el año 1987. Fue también profesor extraordinario de la Universidad de Navarra, y la mayor parte de sus libros vienen siendo publicados en la editorial del Opus Dei (Rialp, Madrid). Ha sido un metafísico, preocupado por los problemas del conocimiento y de la ontología fundamental. Sus obras han servido de texto en diversas universidades tradicionales de España y de América Latina, contribuyendo de un modo significativo a la renovación de los estudios filosóficos, desde una perspectiva histórica, en diálogo con el pensamiento moderno. La mayor parte de ellas han sido manuales para formación de estudiantes en una línea de neoescolástica perenne.

BIBL. *Ontología de la existencia histórica* (Madrid 1955); *Fundamentos de Filosofía* I-II (Madrid 1955-1956); *La formación de la personalidad humana (en Santo Tomás de Aquino)* (Madrid 1963); *La estructura de la subjetividad* (Madrid 1967); *Léxico filosófico* (Madrid 1984); *Teoría del objeto puro* (Madrid 1990); *La lógica de los conceptos metafísicos.* 1: *La lógica de los conceptos trascendentales.* 2: *La articulación de los conceptos extracategoriales* (Madrid 2002-2003).

MILTON, John (1608-1674)

Político, pensador y poeta inglés, de confesión presbiteriana (calvinista). Hombre de inmensa cultura, conocía casi todos los idiomas de Europa (español, francés, italiano). Redactó algunas de sus obras en italiano, escribió de política y de diversos temas. Pero su fama está vinculada a *El Paraíso Perdido,* quizá la más importante de las obras épicas de la modernidad. Puede compararse con la Divina Comedia de ↗ Dante, pero tiene una inspiración y un ritmo nuevo de búsqueda y de duda ante el misterio. Dante era un medieval, que refleja la realidad sagrada tal como se supone que ella es, con sus bordes nítidos y claros. Milton es un moderno, que expone la realidad tal como él quiere que sea, desde la experiencia suprema de la libertad, desde el riesgo y exigencia de la creatividad moral. Su obra es un drama doble, celeste e infernal al mismo tiempo: es el Drama del Diablo que acaba de perder el paraíso angélico, es el drama de Adán y Eva que van a perder el paraíso humano, por obra de su propia elección.

La lucha mayor se establece entre Dios Padre y Satán, un Satán que parece más vivo, con más interioridad que el mismo Dios, de tal forma que a veces se tiene la impresión de que su actitud (que es causa de la caída humana) se encuentra incluso justificada. De esa forma aparecen Lucifer y el hombre, en paralelo ante Dios, a quien Milton quiere justificar, anunciando, al mismo tiempo, a los hombres que ellos podrán ser liberados de su caída por la obra del Hijo de Dios. Ciertamente, se trata de un drama teológico y en su fondo pueden descubrirse, frente a frente, a veces implicadas, algunas de las experiencias más fuertes del catolicismo y del calvinismo, desde un fondo de lucha por la libertad. En esa línea, al mismo tiempo, *El Paraíso Perdido* parece una obra gnóstica, en la que vuelven siempre los temas del enfrentamiento del bien y del mal, con aspectos que recuerdan la tragedia griega. Pero, mirando las cosas con más profundidad, *El Paraíso Perdido* es, ante todo, la expresión majestuosa de la peregrinación personal del mismo autor, el más grande de los poetas de lengua inglesa (con Shakespeare).

Como he recordado, Milton es calvinista, pero en el fondo de su gran drama teológico aparecen también experiencias y expresiones que están cerca de un catolicismo barroco e, incluso, de un tipo de unitarianismo (de un Dios no trinitario, en la línea de ↗ Socino). El único autor de su tiempo con quien puede compararse es ↗ Calderón de la Barca, el otro gran creador de un universo religioso barroco.

BIBL. Milton escribió también otras obras menos importantes, pero muy significativas, como el *Paraíso recobrado* (que es continuación de la anterior y que se centra en las tentaciones de Jesús en el desierto) y *Sansón agonista* (que expone el dolor de Sansón castigado por Dios a la ceguera). Entre las traducciones de Milton al castellano: *El Paraíso Perdido* (Madrid 2000).

MIRANDA, José Porfirio (1924-2001)

Filósofo y teólogo católico mexicano, que formó parte de la Compañía de Jesús. Estudió Economía en Münster y Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma, donde pude conocerle mientras elaboraba su tesis doctoral en Sagrada Escritura, titulada *Marx y la Biblia,* queriendo aplicar un método marxista para la comprensión de algu-

nos textos básicos del Antiguo Testamento. A su juicio, para los profetas bíblicos, el conocimiento de Dios se identificaba con el cumplimiento de la justicia, de manera que la interpretación de la Biblia ha de hacerse en línea de ortopraxia, no de ortodoxia. Aquella tesis no fue aprobada, pero se publicó (*Marx y la Biblia*, Salamanca 1972) y ha tenido una gran audiencia en la exégesis y teología posterior. Miranda se desligó después de la Compañía de Jesús, pero siguió trabajando en temas exegéticos y teológicos, como muestran sus obras: *El Ser y el Mesías* (Salamanca 1973) y *Comunismo en la Biblia* (1981). En los últimos años ha elaborado una obra ejemplar de carácter más filosófico, poniendo de relieve la necesidad de elaborar un tipo de racionalidad que se funde en los valores cristianos, al servicio de la libertad y del diálogo social: *Apelo a la razón. Teoría de la ciencia y crítica del positivismo* (Salamanca 1983); *Revolución de la razón* (Salamanca 1991); *Racionalidad y democracia* (Salamanca 1996). J. P. Miranda es uno de los mayores representantes del diálogo entre cristianismo y filosofía, en línea de liberación, desde una perspectiva que primero se hallaba más cerca del marxismo y que después (tras la caída del Muro: año 1990) se ha preocupado más por el liberalismo económico. Su obra madura, de los últimos años, ha sido quizá menos conocida para los lectores de lengua castellana, pero a mi juicio es más significativo, por su forma de apelar a la prioridad de la justicia (de lo que Kant llamaría el imperativo moral), por encima de la pura ciencia y del sistema capitalista. De esa manera, él ha vuelto a situarnos ante los fundamentos de la revelación bíblica, como apertura del hombre hacia el pensamiento (y la praxis) de la libertad y la justicia.

Mo Sung, Jung (n. 1958)

Teólogo católico, de origen coreano, que vive en Brasil y enseña en la Facultad Metodista de Teología de São Paulo. Ha estudiado con ↗ Assmann y Hinkelammert, cuyo pensamiento ha elaborado y continuado. Más que la especulación dogmática le interesa el desarrollo integral de las comunidades cristianas, y su obra está siendo muy significativa en la línea de una teología económica al servicio de la liberación. Mo Sung ha insistido en la necesidad de superar el carácter sacrificial del cristianismo, mostrando que el Reino de Dios no se puede vincular, de ninguna manera, a las privaciones que impone una economía de mercado al servicio del capital. Su objetivo principal es el análisis del deseo posesivo, como fuente de apropiación económica (y de pecado, en sentido cristiano). Mo Sung sabe que el deseo no puede ser eliminado, pues forma parte de la misma constitución humana, pero puede y debe ponerse al servicio de la comunicación personal, conforme a la visión del evangelio. Gran parte de sus obras han sido traducidas al castellano.

BIBL. *La idolatría del capital y la muerte de los pobres* (San José de Costa Rica 1991); *Neoliberalismo y pobreza: una economía sin corazón* (San José de Costa Rica 1992); *Teología y economía* (Madrid 1994); *Deseo, mercado y religión* (Santander 1999).

Moeller, Charles (1912-1986)

Sacerdote, analista literario y teólogo católico belga. Fue canónigo de la diócesis de Lovaina, participó activamente en el Concilio Vaticano II, desempeñando después diversos cargos en el Vaticano. Ha escrito varios libros sobre cultura y cristianismo, en los que pone de relieve el carácter específico del cristianismo, dentro de la cultura antigua y de la modernidad: *Cultura y fe cristiana* (Madrid 1969); *El hombre moderno ante la salvación* (Barcelona 1969), *Humanismo y Santidad* (1967); *Mentalidad Moderna y Evangelización* (Barcelona 1967). Especialmente significativo ha sido su trabajo sobre *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Madrid 1989), un libro escrito el año 1946 donde el autor va comparando autores clásicos griegos y latinos (Homero, Esquilo, Sófocles, Eurípides, Platón, Cicerón, Virgilio) con pensadores y literatos clásicos cristianos (Dante, Shakespeare, Racine, Dostoievsky), poniendo de relieve la forma en que unos y otros desarrollan las cuestiones universales de la vida: el mal, el sufrimiento, la muerte. Moeller ha puesto de relieve que la cultura clásica grecolatina, admirable por su sabiduría, resulta impotente para explicar el sentido del mal, del dolor, de la muerte y del más allá. En el centro de la literatura grecorromana late

siempre la tragedia: los hombres se encuentran en manos de un destino o del capricho de los dioses. Por el contrario, los grandes escritores cristianos, como Shakespeare y Dostoievsky, muestran que en sentido último los males del hombre provienen de su propio pecado; por eso es posible la purificación y el perdón, a través del amor y de la cruz.

Su obra más influyente ha sido su libro-enciclopedia sobre *Littérature du XXème siècle et christianisme (Literatura del siglo XX y cristianismo),* publicada en cinco volúmenes, en París, a partir del año 1954 y traducida al castellano, también en cinco volúmenes, en Madrid, a partir del año 1955. En ella va estudiando algunos de los escritores/pensadores más significativos de la primera mitad del siglo XX, desde la perspectiva de su relación con el cristianismo y, en sentido más amplio, con la religión. Éste es el contenido de los cinco volúmenes: 1) *El Silencio de Dios,* con análisis y estudio de: A. Camus, A. Gide, A. Huxley, S. Weil, G. Greene, J. Green, G. Bernanos. 2) *La Fe en Jesucristo,* desde una línea de contraste: J. P. Sartre, H. James, R. Martin Du Gard, Joseph Malègue. 3) *La Esperanza Humana*, con André Malraux, F. Kafka, Vercors, M. Sholojov, Maulnier, Bombard, F. Sagan, L. Reymont. 4) *La Esperanza en Dios Nuestro Padre*, con referencia a Ana Frank, Unamuno, Ch. Du Bos, G. Marcel, Hochwälder, Ch. Péguy. 5) *Amores Humanos,* desde la perspectiva de F. Sagan, Saint-Exupéry, B. Brecht, S. de Beauvoir, P. Valéry, Saint-John Perse. Nunca se había escrito, ni se ha vuelto a escribir, una obra semejante, una verdadera enciclopedia del pensamiento cristiano, una reflexión plural, respetuosa, sin exclusiones ni exclusivismos.

MOGHILA, Pedro (1633-1647)

Teólogo ortodoxo y metropolita de Kiev, donde fundó una Academia eclesiástica que tendría gran importancia en el pensamiento y en la vida cristiana de Rusia y de su entorno cultural y religioso. Aceptó el sistema escolástico de la Iglesia latina, para exponer así la teología ortodoxa. Con el fin de oponerse a la doctrina de tendencia calvinista de K. ↗ Loukaris, compuso un famoso texto de dogmática, titulado *Confessio Orthodoxa* (1639), donde recogía las opiniones comunes de las iglesias orientales, pero algunos le tacharon de «pro-latino», porque parecía recoger unas tendencias propias de la Iglesia católica y por eso tardó en ser aceptado por el conjunto de las comunidades ortodoxas. Moghila compuso además un *Pequeño Catecismo* (1645) donde, por vez primera, expuso las confesiones de fe de la Iglesia ortodoxa en unas formas y esquemas que habían sido tomados de la escolástica occidental. De esa manera quiso facilitar la posibilidad de un diálogo entre las iglesias de Oriente y Occidente. Pero su intento no tuvo casi consecuencias, pues pasó inadvertido entre católicos y protestantes.

BIBL. Edición de sus textos en: I. Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiae Orientalis* (Jena 1843); J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche* (Leipzig 1904).

MÖHLER, Johann Adam (1796-1838)

Teólogo católico alemán, profesor de Historia de la Iglesia de la Universidad de Tubinga y después en la Múnich. Escribió un libro básico sobre la unidad cristiana (*Die Einheit in der Kirche*, 1825), donde estudiaba el sentido básico del catolicismo a partir de la doctrina de los Padres de la Iglesia. Su obra más importante es *Symbolik (Simbólica)*, donde presenta las posiciones dogmáticas de católicos y protestantes, partiendo de sus símbolos o confesiones de fe». Esta obra, escrita en oposición a las visiones hegelianas de F. Ch ↗ Baur, constituye el punto de partida de la nueva dogmática católica del siglo XIX, de manera que algunos le consideran como padre de la teología moderna. Mohler escribió también otros libros (comentarios bíblicos, una Historia de la Iglesia...) que fueron editados por sus discípulos. Su obra vincula los métodos positivos (estudio de los Padres de la Iglesia y de los símbolos de fe) con un tipo de especulación racional que no acepta los métodos dialécticos del idealismo de la época. Por otra parte, él acentúa el influjo de la experiencia del Espíritu Santo, poniendo de relieve la complementariedad entre el aspecto cristológico y el pneumatológico de la Iglesia. Algunos teólogos católicos de tipo más tradicional le han criticado por poner de relie-

ve la unidad espiritual de la Iglesia, pensando que él dejaba un poco de lado los aspectos más institucionales del catolicismo.

BIBL. *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga 1825); *Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus* I-VI (Maguncia 1827); *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften* (Maguncia 1832); *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten. Eine Verteidigung meiner Symbolik* (Maguncia-Viena 1834).

MOINGT, Joseph (n. 1915)

Historiador y teólogo jesuita francés. Ha estudiado en la École Pratique des Hautes Études y en el Institut Catholique de París, siendo después profesor en el Centro Sèvres (de la Compañía de Jesús) y en el Institut Catholique de París. Escribió una monografía monumental sobre la historia de la Trinidad en la teología latina (*Théologie trinitaire de Tertullien* I-IV, París 1966-1969), que sigue sirviendo de referencia básica. También ha publicado algunos textos sobre la vida cristiana: *Le Devenir chrétien* (París 1973); *La transmission de la foi* (París 1976). Pero su contribución teológica más significativa está vinculada a dos obras, también monumentales, que él ha publicado en su edad madura, estando ya jubilado. Son obras complementarias, una de tipo más cristológico (*L'Homme qui venait de Dieu*, París 1993; versión cast. *El hombre que venía de Dios* I-II, Bilbao 1995) y otra de tipo más teológico (*Dieu qui vient à l'homme* I-II/I y II/2, París 2002/2007; versión española: *Dios que viene al hombre. I. Del duelo al desvelamiento de Dios*, Salamanca 2008ss). Estas dos obras, y especialmente la última, constituyen quizá la mejor aportación histórico-teológica del pensamiento francés de finales del siglo XX y de comienzos del XXI. Conforme a la visión de J. Moingt, Dios *viene al hombre,* pero no desde el exterior, sino desde el mismo proceso de la historia humana, entendida en forma emergentista y creadora, en clave de diálogo y despliegue trinitario e incarnatorio, de tal forma que la misma realidad viene a mostrarse como *aparición dialogal* de Dios, que no crea a los hombres desde arriba o desde fuera, para imponerse así de un modo objetivo, sino que va surgiendo en medio de ellos (sin quitarles su independencia, sino todo lo contrario).

1. *Del Dios que se revela*

J. Moingt quiere superar una cristología del Logos griego (preexistente y eterno), para entender el cristianismo desde el mismo fondo de la revelación bíblica, leída a partir de la historia real de los hombres. Eso significa que Cristo no preexiste como Hijo eterno de Dios, en un plano ontológico, como Logos autónomo, que culmina en sí mismo y precede al despliegue del mundo, sino que es el «logos» interior al mismo proceso del mundo y de la historia. Moingt se sitúa de esa forma dentro de la tradición prenicena, no para negar las definiciones que van de Nicea a Calcedonia (válidas en un plano), sino para entender las afirmaciones del Nuevo Testamento desde su mismo contexto israelita, que es más cercano al nuestro (más abierto a una visión histórica y dialogal de la realidad). Vivimos en una época posmetafísica y podemos recibir mejor las experiencias de los autores bíblicos, que se movían dentro de una perspectiva de despliegue personalista y creador. Hoy, superado el Logos griego, podemos entender mejor el cristianismo, en la línea de los grandes pensadores judíos, de F. Rosenzweig y E. Lévinas, en los que Moingt se apoya con frecuencia.

Lógicamente, Moingt asume y defiende, bíblica y filosóficamente, el axioma fundamental de la teología trinitaria de K. ↗ Rahner (identidad entre Trinidad inmanente y económica). Sabe, sin duda, que puede y debe darse una prioridad de la inmanencia (Dios en sí), pero sólo en la medida en que ella se despliega y expresa en la economía salvadora. No hay un Dios en sí que no sea Dios para nosotros, no hay eternidad de amor sin historia de amor de Jesucristo hacia los hombres (en la humanidad). Pero él añade que esa identificación de inmanencia y economía sólo se entiende allí donde, en la línea de E. ↗ Jüngel, se supera el modelo ontológico, para entender a Dios como un amor donde el «ser en el otro» se identifica con el mismo

ser en sí. Eso significa que el «ser» en cuanto tal es comunicación y que el pecado se define como ruptura de amor, negación del otro y del nosotros. Sólo en un fondo trinitario (en referencia a la comunicación perfecta) se pude hablar de la posibilidad de pecado como riesgo humano. Por eso, la revelación de Dios es «como luz que brilla en las tinieblas», es decir, como amor y presencia capaces de vencer (en amor) la falta de comunicación de la historia pecadora (que tiende a cerrarse en sí misma), iniciando un diálogo de vida incluso allí donde quiere negarse la vida.

Ésta es una experiencia que Moingt ha explorado con la ayuda de la historia de la teología cristiana, pero también apelando a la cábala y de la especulación judía. Ciertamente, la cábala ha corrido el riesgo de caer en un tipo de gnosticismo que confunde los límites de todo lo que existe; pero ella ofrece una posibilidad de conocimiento más alto del misterio, desde la intimidad del mismo Dios, que se arriesga a crear poniéndose él mismo fuera de sí mismo. De esa forma recupera el Dios judío y cristiano de la creación, que sale de sí para «ser» en aquello que no era, en forma de diálogo (en una perspectiva que para los cristianos tiene forma de Trinidad y Encarnación). La creación es un riesgo de amor que sólo se entiende desde el despliegue interno de Dios, que penetra en aquello que es distinto de sí, para ofrecer allí su luz, para hacer allí posible un camino de amor en gratuidad. No se impone desde arriba, porque no está arriba; no se introduce desde fuera, porque no está fuera, sino que es divino en el mismo despliegue de la historia humana, dialogando consigo mismo al dialogar con lo creado. Éste es el Dios de la Escritura judeocristiana, entendida también desde un fondo trinitario y cristológico, por medio del Espíritu, como una experiencia de encarnación. Dios no se introduce como una palabra ya dicha y cerrada, en unos escritos normativos, sino que está presente en el proceso de vida y reflexión de los hombres, que se recoge, pero no se cierra ni agota, en el despliegue de la revelación bíblica, pues la Palabra de Dios para los cristianos no es un libro, ni un Logos ontológico superior, sino el mismo diálogo de la historia humana.

2. *Aparición y nacimiento de Dios*

La última obra de Moingt *(Dios que viene al hombre)* culmina con el volumen II/2, que se titula *De la apparition à la naissance de Dieu. 2. Naissance* (París 2007). Ciertamente, el Dios cristiano es trascendente, pero no desde fuera, sino desde el interior de la historia, y por eso se manifiesta en el mismo «nacimiento» de lo humano, que no es un desarrollo «religioso» en el sentido sacral del término, sino un despliegue de humanidad, que se expresa no sólo en las diversas religiones, sino en el mismo proceso de la historia de los hombres. Ciertamente, para un cristiano, ese despliegue se ha expresado de un modo ejemplar en Jesucristo y en la historia de la Iglesia, de manera que se puede afirmar que Dios «nace» en ella, pero, al mismo tiempo, se debe afirmar que él nace en el conjunto de la humanidad (conforme al modelo cristiano de la encarnación).

El proyecto de Dios consiste en volverse «Padre de los hombres», de una multitud de hijos, regenerados por el don del Espíritu, en un proceso de Nacimiento abierto, que puede expresarse y se expresa en la Iglesia de una forma privilegiada, pero nunca de un modo exclusivo ni excluyente. En la historia de esa encarnación de Dios intervienen dos personajes. a) Un personaje visible, que es la Iglesia, que ofrece al mundo la revelación que ella ha recibido de Cristo, no para ella, sino para todos, no de un modo sacral excluyente, sino al servicio de la humanidad. b) Un personaje invisible, que es el Espíritu que impulsa a los creyentes y (con ellos) a todos los hombres hacia el pleno despliegue de sí mismos, porque la obra de Dios se identifica con la vida de la humanidad. J. Moingt se sitúa así en el límite extremo (al final) de un tiempo de cristianismo ontológico y clerical. A su juicio, está acabando ya un ciclo de Iglesia sagrada, separada, dominante. Pues bien, en este contexto, aquello que para algunos parece una crisis de muerte es para él una puerta abierta a la esperanza. Desde esa base se entiende el desarrollo concreto de los seis capítulos de este libro final, que constituye el testamento teológico de J. Moingt.

a) *Tiempo detenido*. Parecía que con Jesús terminaba el tiempo, llegaba el

fin. Pues bien, en contra de eso, al comienzo de la Iglesia se da una especie de «detención del tiempo», que nos permite descubrir las claves permanentes de la múltiple herencia de Jesús, desde la experiencia del Espíritu, a partir de los diversos momentos y lugares del surgimiento eclesial. En ese contexto ha destacado Moingt las funciones de María (recuerdo), de Pedro (tradición) y de Pablo (apertura misionera). La Iglesia no nació ya hecha, con sus estructuras definidas, de un modo unitario, sino como una pluralidad de caminos, a modo de comunión tensa y densa, animada por el Espíritu Santo.

b) *Nuevo templo*. La Iglesia, que forma este nuevo templo, no es ya de tipo religioso, sino humano, un templo abierto a la totalidad de los temas y caminos de la vida. Desde esa base ha retomado Moingt sus cuatro notas clásicas: la Iglesia es *una* por la eucaristía (en comunión concreta de vida), es *santa* por el bautismo y el perdón de los pecados, es *católica* porque busca la unidad del género humano, es *apostólica* porque su ministerio se funda en el evangelio. Estas notas no encierran a la Iglesia en un contexto sacral, sino que han de entenderse como expresión de la humanidad que va naciendo a su plenitud, por obra del Espíritu.

c) *Velo rasgado.* Moingt ofrece en este capítulo una visión crítica de la historia de la Iglesia, que se construyó en los primeros siglos, demasiado rápidamente, sobre modelos sacrales (sacerdotales), reproduciendo de esa manera rasgos y elementos que pertenecen más al Antiguo Testamento (a un pueblo de Israel ya pasado) que a Jesús. Por eso, siendo admirable y en algún sentido normativa, la historia de la Iglesia es también el testimonio de unos caminos que en parte han sido fallidos, pues no han respondido a la radicalidad del evangelio. Sólo ahora, acabado un ciclo sacerdotal (de poder sagrado), podemos descubrir de nuevo los rasgos originales de la Iglesia, como pueblo universal, que nace de la tumba vacía de Jesús para abrirse al mundo entero.

d) *Lo vacío y lo informe.* Moingt está convencido de que ha terminado un tipo de cristianismo sacral y clerical. Por eso, el problema de la Iglesia no es la escasez de vocaciones sacerdotales (con más clérigos como los de antes no se resolvería en la actualidad la crisis), sino la falta de comunicación de fe, la carencia de una verdadera presencia cristiana (no sacral) en el mundo. Estamos así como al comienzo de la creación, cuando el Espíritu de Dios aleteaba sobre el «caos»; volvemos al principio de la Iglesia, cuando el Espíritu de Jesús surgía de su tumba, para crear formas de comunicación humana que se abren a toda la humanidad.

e) *Voz que clama en el desierto.* En este capítulo, J. Moingt afirma que la misión cristiana ya no puede hacerse como antes (para que el cristianismo organizado sustituya a las religiones previas), sino como diálogo fecundo con las religiones y con las cuasi-religiones del mundo actual. A su juicio, en su forma antigua, las misiones «clásicas» culminaron y acabaron en el siglo XIX (con algunas pervivencias ya tardías en el siglo XX). Lo que ha venido después y lo que debe aún venir será distinto, más cercano al mensaje de Jesús. Ya no se trata de convertir paganos, sino de vivir el evangelio en comunión dialogal con las otras religiones y, sobre todo en Europa (en Occidente), en apertura humana (generosa, creadora) hacia las semi-religiones que se han extendido por doquier.

f) *Los tiempos del fin.* Moingt sitúa en este contexto el tema clave de la resurrección de los muertos, entendida de forma escatológica, como al principio de la Iglesia, y presentando, anticipo de esa resurrección, los elementos fundamentales del último artículo del Credo (comunión de los santos, perdón de los pecados y vida eterna...), que expresan los signos de la vida final que ya ha empezado a desvelarse y que actúa ya en la Iglesia. Por eso, el tema del futuro está inserto en la dinámica del presente cristiano, pues la Iglesia, como «nacimiento mesiánico de Dios», debe expresar ya desde ahora los valores escatológicos del Reino.

BIBL. Entre las obras menores de J. Moingt, traducidas al castellano, cf. *La historia más bella de Dios* (en colaboración, Barcelona 1998) y *Los tres que visitaron a Abraham* (Bilbao 2000). Se trata, en ambos casos, de entrevistas sobre Dios, en tono coloquial, abierto a matices que van surgiendo en la misma conversación y que resultan difíciles de expresar en un libro escrito solamente a partir de las preocupaciones exclusivas del autor.

Molina, Luis (1536-1600)

Teólogo católico y jesuita español, natural de Cuenca. Estudió y enseñó básicamente en Portugal (Evora y Coimbra). Fue especialista en «artes» (ciencias introductorias para el estudio de la Teología), en Sagrada Escritura y en Derecho. Pero su influjo teológico está vinculado básicamente a su obra monumental: *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Lisboa 1588: «Concordia del libre albedrío con los dones de la gracia, la presciencia divina, la providencia, la predestinación y la reprobación»), donde, oponiéndose a la pre-moción de D. ↗ Báñez, defiende un tipo «ciencia media», por la que Dios conocería los actos libres realizados por los hombres, en concordia y/o colaboración con ellos.

1. *Una gran controversia*

Surgió así la más famosa controversia de la teología católica de finales del siglo XVI y principios del XVI, una discusión que no ha sido resuelta todavía (y que quizá no puede resolverse), pues trata de la forma en que Dios y los hombres libres «se relacionan entre sí». Frente a Báñez, que parece atribuir a Dios todo el influjo en la acciones de los hombres (a quienes parece dejar sin libertad), *Molina* ha elaborado un modelo de interacción que pone de relieve la autonomía y la libertad del ser humano, planteando de esa forma un tema que, de formas distintas, ha estado presente en la gran filosofía y teología cristiana del Barroco, de ↗ Descartes a Malebranche, de Leibniz a Berkeley, todos ellos preocupados por el tema de la colaboración entre Dios y los hombres.

Molina empieza defendiendo la acción libre del hombre, que es sujeto de sus obras, responsable de sí mismo. Dios le ha dado libertad para que pueda decidirse, dejando que él mismo trace su camino. Eso significa que el ser humano tiene un momento radical de autonomía, de manera que ni Dios mismo puede penetrar en el sagrario de su libertad para influir en ella y dirigirla o regularla desde fuera. Dios no influye directamente en el hombre, pero coopera con él en las obras que él realiza (en clave de concurso), como mónadas o agentes vinculados entre sí. Según eso, el hombre es un viviente autónomo (una mónada distinta), de manera que él debe decidirse y realizarse en el camino, aunque Dios deba concurrir y cooperar con él para ejecutar la misma obra. No existe, por lo tanto, premoción, como quería Báñez, pues Dios no decide ni empuja desde arriba a hombres, sino que hay concurso: el hombre y Dios caminan juntamente en dimensión de alianza.

Conforme al esquema de la premoción, parecía que el hombre era una especie de utensilio manejado por Dios: un instrumento que él lleva y dirige (como una carretilla que rueda sostenida y guiada por un hombre). Pues bien, en contra de eso, en el esquema de concurso (según el libro de la Concordia), Dios y el hombre caminan lado a lado, el uno junto al otro, como seres libres que concurren y cooperan en la misma obra. Por eso podría compararse a dos agentes (móviles) que arrastran a lo largo de un canal *la misma barca*. Actúan de consuno, ambos unidos, como en sirga, cada uno a un lado del canal: si sólo uno tirara de la barca, ella vendría a incrustarse contra un lado de la orilla.

2. *Dios a la escucha del hombre*

Eso significa que, en sí mismo, si no tuviera en cuenta al hombre, Dios ignoraría lo que debe ser (o suceder) sobre la tierra. Ha creado el mundo y lo ha dejado en manos de los hombres, de manera que son ellos mismos quienes deciden y definen su futuro, de manera que él (Dios) ha de «acompasarse» a ellos, para respetarles y así colaborar con ellos, como ha puesto de relieve ↗ Gesché, en una nueva perspectiva.

Sin embargo, esa «ignorancia» no se puede tomar como absoluta, ni como riesgo de un posible fracaso (por el que la humanidad se destruiría a sí misma). En un sentido extenso, Dios sabe lo que vendrá a suceder porque «conoce de manera muy intensa lo que existe al interior del ser humano», su forma de sentir y la manera en que el hombre podrá responder, tal como acontece de manera radical por la encarnación. Esto es lo que Molina llama *ciencia media,* que, de un modo general, podemos definir como la ciencia que Dios tiene (va teniendo) en cuanto actúa y colabora con los hombres, en camino de adaptación mutua, pues

Dios les ha creado de tal forma que «depende» en su mismo conocer y en su actuar de su respuesta.

Este esquema de Molina tiene sus valores (como los tenía el de Báñez, que acentuaba la soberanía de Dios), pero plantea algunas dificultades: da la impresión de que Dios no es totalmente libre frente el ser humano, sino que se limita a colaborar con él, en gesto de acción compartida, de amor mutuo. Pero ¿no pierde así Dios su absoluta trascendencia? ¿No viene a depender de los hombres? La respuesta sólo puede darse desde un plano de amor y de convivencia concreta, en una línea de colaboración. No basta con que Dios y el humano colaboren (como hacen dos remeros de una misma barca), sino que deben convivir, hablarse al corazón uno al otro. En esta convivencia y comunicación personal, en alianza de amor, puede quizá plantearse mejor el famoso tema «de auxiliis» que Molina puso en el centro de las controversias teológicas de finales del XVI y principios de XVII. Se trata de un tema abierto, en un nivel de pensamiento cristiano que no ha sido superado todavía, al comienzo del siglo XXI.

MOLINOS, Miguel de (1628-1696)

Sacerdote y escritor místico español, uno de los grandes teóricos de la contemplación, cuya obra ha influido y sigue influyendo hasta el presente. Murió tras una larga y vergonzosa prisión, que ha manchado la memoria de la Inquisición vaticana. Había nacido en Muniesa, Aragón, y se doctoró en Teología y se ordenó sacerdote en Valencia, donde ejerció su apostolado. Las autoridades civiles le nombraron postulador del proceso de beatificación de Francisco J. Simó, para lo que se trasladó a Roma (el año 1665), realizando allí una gran labor como predicador y director espiritual, relacionándose con las mayores autoridades de su tiempo (como la reina Cristina de Suecia y el papa Inocencio XI, que se declaraba su amigo). El año 1675 publicó su *Guía espiritual*, con el subtítulo *Que desembaraza al alma y la conduce por el interior camino para alcanzar la perfecta contemplación y el rico tesoro de la interior paz* (Roma, 1675). A su juicio, el mejor camino para llegar a Dios, en línea de amor, consisten en «no hacer nada», en vacío espiritual, en quietud y silencio ante Dios.

1. *Una propuesta espiritual*

La obra tuvo un éxito enorme, de manera que en diez años tuvo más de ocho ediciones (tres en castellano), con traducciones al italiano, al francés, al holandés, al inglés y al alemán. La palabra clave era la contemplación, es decir, la unión mística con Dios, a través de un tipo de «aniquilación», de muerte mística, en profunda quietud (de ahí la palabra «quietismo»), más allá de las razones. Pronto surgió la sospecha y la persecución, dirigida básicamente por algunos jesuitas franceses que temían que Molinos negara no sólo la libertad humana, sino el valor de la meditación activa y de las buenas obras. Molinos quiso responder, escribiendo el 1679-1680 un nuevo libro titulado *Defensa de la contemplación*, pero no pudo publicarlo. Sus «enemigos», entre ellos el cardenal D'Estrées, embajador de Luis XIV en Roma (que antes había sido su amigo), lograron que la *Guía espiritual* fuera incluida en el *Índice de libros prohibidos* (1681). A los pocos años (1685), Molinos fue encarcelado y se inició uno de los procesos más vergonzosos de la historia de la Iglesia católica, utilizando para ello torturas, mentiras y engaños de todo tipo. Se le acusó de todo tipo de inmoralidades, que él debió confesar bajo tortura. De esa manera, el 13 de septiembre de 1687, tras «abjurar» de sus errores, fue condenado a cadena perpetua «por inmoralidad y heterodoxia» y la condena fue ratificada por su «amigo», el papa Inocencio XI, que había sido su discípulo. Nueve años después, cuando estaba gravemente enfermo, se le conmutó la prisión, teniendo que vivir en un monasterio, donde murió poco después.

Molinos representa el último gran florecimiento de la mística española, cuyas repercusiones fueron especialmente significativas en Francia (↗ Fénelon, Guyon). Posiblemente exageraba el aspecto «pasivo» (receptivo) de la contemplación, en una línea que puede vincularse a la tradición de las religiones orientales. Pero ese elemento es absolutamente fundamental para el encuentro con Dios y para el despliegue de su vida en el interior del alma, como han sabido todos los grandes místicos.

Él tuvo la «mala suerte» de exponer su doctrina de un modo consecuente y de hacerlo en un momento en que se enfrentaban dos facciones poderosas de la Iglesia, dominada en aquel momento por la política francesa.

2. *Una condena*

La mejor manera de situar la polémica en torno a M. de Molinos será recoger algunos textos básicos de su condena, formulada por la Inquisición y ratificada por el papa Inocencio XI el de 20 de noviembre de 1687 en la Constitución *Coelestis Pastor*. A Molinos se le acusa de haber dicho y defendido, entre otras cosas, lo siguiente:

> «1. Es menester que el hombre aniquile sus potencias y éste es el camino interno. 2. Querer obrar activamente es ofender a Dios, que quiere ser Él el único agente; y por tanto es necesario abandonarse a sí mismo todo y enteramente en Dios, y luego permanecer como un cuerpo exánime. 3. Los votos de hacer alguna cosa son impedimentos de la perfección. 5. No obrando nada, el alma se aniquila y vuelve a su principio y a su origen, que es la esencia de Dios, en la que permanece transformada y divinizada, y Dios permanece entonces en sí mismo; porque entonces no son ya dos cosas unidas, sino una sola, y de este modo vive y reina Dios en nosotros, y el alma se aniquila a sí misma en el ser operativo. 14. El que está resignado a la divina voluntad no conviene que pida a Dios cosa alguna, porque el pedir es imperfección, como quiera que sea acto de la propia voluntad y elección y es querer que la voluntad divina se conforme a la nuestra y no la nuestra a la divina... 15. Como no deben pedir a Dios cosa alguna, así tampoco le deben dar gracias por nada, porque una y otra cosa es acto de la propia voluntad. 17. Entregado a Dios el libre albedrío y abandonado a Él el pensamiento y cuidado de nuestra alma, no hay que tener más cuenta de las tentaciones, ni debe oponérseles otra resistencia que la negativa, sin poner industria alguna; y si la naturaleza se conmueve, hay que dejarla que se conmueva, porque es naturaleza. 18. El que en la oración usa de imágenes, figuras, especies y de conceptos propios, no *adora a Dios en espíritu y en verdad* [Ioh. 4, 23]. 19. El que ama a Dios del modo como la razón argumenta y el entendimiento comprende, no ama al verdadero Dios. 20. Afirmar que debe uno ayudarse a sí mismo en la oración por medio de discursos y pensamientos, cuando Dios no habla al alma, es ignorancia. Dios no habla nunca; su locución es operación y siempre obra en el alma, cuando ésta no se la impide con sus discursos, pensamientos y operaciones...».

Éstas y otras proposiciones fueron «Condenadas como heréticas, sospechosas, erróneas, escandalosas, blasfemas, ofensivas a los piadosos oídos, temerarias, relajadoras de la disciplina cristiana, subversivas y sediciosas respectivamente» (cf. DH 2201ss).

3. *Recuperar a Molinos*

Las proposiciones que acabamos de citar, y el conjunto de la condena de Molinos, constituyen el dictamen más extenso y razonado del Magisterio católico sobre el pensamiento místico. Ellas pueden y deben revisarse, desde una doble perspectiva. a) Debe revisarse radicalmente el método (la utilización de torturas y de falsedades, la condena a prisión), pidiendo públicamente perdón o reconociendo la inmoralidad de aquel proceso y de aquella condena; la condena de Molinos ha sido, y sigue siendo, mucho más escandalosa que la de ↗ Galileo, aunque sea menos conocida. b) Debe revisarse la doctrina de fondo, admitiendo el valor de un elemento de «quietud» en la contemplación cristiana; está en juego el diálogo del cristianismo con las religiones orientales y con las formas de oración que esas religiones proponen. El tema sigue siendo discutido, como muestran los casos de T. de ↗ Mello y de E. Lasalle.

Bibl. Un primer elemento en la recuperación de Molinos lo ofrece el buen conocimiento de sus obras. La *Guía espiritual* tiene muchas ediciones, entre ellas la de J. I. Tellechea, Salamanca 1976. La *Defensa de la Contemplación* ha sido editada por E. Pacho, Salamanca 1988. Entre los trabajos sobre Molinos, dejando a un lado el de ↗ Menéndez y Pelayo, cf. Pilar Moreno. *El pensamiento de Miguel de Molinos* (Salamanca 1992); J. I. Tellechea, *Molinosiana. Investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos* (Madrid 1987); M. Andrés, *Los Recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)* (Madrid 1975). A pesar de ello, que yo sepa, la doctrina de M. de Molinos no ha sido aún suficientemente valorada y recibida/recreada desde una perspectiva católica.

MOLTMANN, Jürgen (n. 1926)

Teólogo protestante alemán, nacido de una familia religiosamente secularizada. Participó al final de la guerra mundial (1939-1945) y estuvo dos años prisionero en Inglaterra (1945-1947), donde entró en contacto con el cristianismo. De vuelta a Alemania estudió Teología y se doctoró en la Universidad de Gotinga (1952), ordenándose ministro de la Iglesia Reformada. Fue por unos años Pastor en Bremen-Wasserhorst. Pero después se dedicó al cultivo del pensamiento cristiano y fue profesor en Wuppertal y en la Facultad de Teología de la Universidad de Bonn (1963), para pasar finalmente a Tubinga (1967), donde ha enseñado hasta su jubilación (1994).

1. *Teología de la esperanza, una teología completa*

Moltmann es uno de los maestros de la teología dogmática contemporánea; ha contribuido a la renovación del pensamiento protestante y ha ejercido una gran influencia sobre la teología católica, en especial en Latinoamérica, por su compromiso al servicio de una reflexión y de una praxis abierta a la esperanza trascendente, pero comprometida con el cambio social e histórico de los hombres, en línea de evangelio. Así ha querido superar la «subjetividad trascendental» de ↗ Bultmann (centrado en el sujeto humano) y la «objetividad trascendental» de ↗ Barth (centrado en el Dios que se revela), para desarrollar un tipo de teología mesiánica centrada en la promesa de Dios (siempre futuro) y en la creatividad de los hombres, llamados a responder de un modo social (comunitario), para crear de esa manera el Reino. Éste es el planteamiento básico de la más famosa de sus obras: *Teología de la Esperanza* (Salamanca 1968).

Moltmann es el teólogo de la esperanza, entendida de forma receptiva y activa, como expresión de una Palabra de Dios (que es promesa de futuro) y como principio impulsor de una palabra humana, que ha de expresarse como protesta contra lo que existe y como impulso de perdón y reconciliación futura. De esa manera ha vinculado el mejor protestantismo (teología de la gracia) con el impulso de la modernidad, que se ha expresado en los movimientos de liberación de los siglos XIX y XX. No ha sido nunca marxista en el sentido dogmático de la palabra, pero ha recibido el influjo de E. Bloch, con su versión de un marxismo humanista, de raíces judías, abierto a la trascendencia de la esperanza. Por eso, él no entiende la verdad como adecuación entre el pensamiento y la realidad que ahora existe (conforme a una visión esencialista de la realidad), sino como descubrimiento de la profunda inadecuación entre lo que hay y lo que debe haber (lo que debemos hacer). En ese sentido, la verdad es la expresión de un desequilibrio y de una tarea creadora, impulsada por la promesa de Dios (el Dios Promesa), a quien debemos entender como «el que viene», en línea mesiánica.

Partiendo de esa visión, Moltmann ha elaborado una gran obra teológica, que quiere ser fiel a todos los rasgos y momentos del cristianismo y de la realidad social, desde un mundo cuya violencia él ha experimentado de manera intensa en los años de la Gran Guerra, que han marcado su vida y el comienzo de su teología. Esa experiencia ha definido su pensamiento, abierto a las raíces del misterio de Dios desde la ruptura y dolor de un tiempo presente, marcado por la inadecuación entre lo que hay y lo que debe haber. Así ha distinguido y vinculado los dos rasgos principales del misterio cristiano. 1. La promesa de comunión final con Dios, que será todo en todos, fundando la reconciliación entre los hombres. 2. La experiencia del dolor de la historia, vinculada a la Cruz de Cristo, como lugar de la revelación trinitaria. En un mundo marcado por el gran dolor y la lucha de unos hombres contra otros, sólo la Cruz puede ser punto de partida y centro de nuestro lenguaje de Dios. En esa línea, asumiendo algunos rasgos de la tradición protestantes, releídos desde Hegel (más allá de Marx), Moltmann ha puesto de relieve el carácter dramático de la Trinidad, que resulta inseparable de la Cruz de Jesús y del sufrimiento de los hombres.

2. *La Cruz como acontecimiento trinitario*

Moltmann ha vinculado la esperanza humana, como principio de transformación social, con el misterio de la

Cruz, entendida en forma trinitaria, como expresión del dolor supremo de Dios. De esa manera, él ha tenido la osadía de penetrar en el misterio de Dios, de una forma que puede vincularse a la cábala judía, pero que responde a la experiencia cristiana de la Trinidad, manifestada en la Cruz de Cristo.

> «Nosotros interpretamos así la muerte de Cristo no como un acontecimiento entre Dios y el hombre, sino principalmente con un acontecer intratrinitario entre Jesús y su Padre, del cual procede el Espíritu. Con esta postura, 1) ya no es posible una comprensión no teísta de la historia de Cristo: 2) es superada la antigua dicotomía entre la naturaleza común de Dios y su Trinidad intrínseca, y 3) resulta superflua la distinción entre Trinidad inmanente y económica. Así, se hace preciso un lenguaje trinitario para llegar a la plena comprensión de la cruz de Cristo y se sitúa en su verdadera dimensión la doctrina tradicional sobre la Trinidad. La Trinidad ya no es entonces una especulación sobre los misterios de un Dios «sobre nosotros», al que es preferible adorar en silencio a investigar vitalmente, sino que en definitiva constituye la expresión más concisa de la historia de la pasión de Cristo. Este lenguaje trinitario preserva a la fe tanto del monoteísmo como del ateísmo, manteniéndola adherida al Crucificado y mostrando la cruz como inserta en el ser mismo de Dios y el ser de Dios en la cruz.
>
> El principio material de la doctrina trinitaria es la cruz. El principio formal de la teología de la cruz es la doctrina de la Trinidad. La unidad de la historia del Padre, del Hijo y del Espíritu puede luego, en un segundo término, ser denominada «Dios». Con la palabra «Dios» se quiere expresar entonces este acontecer entre Jesús y el Padre y el Espíritu, es decir, esta historia determinada. Ella es la historia de Dios a partir de la cual sobre todo se revela quién y qué es Dios. Aquel que quiera hablar cristianamente de Dios deberá «contar» y predicar la historia de Cristo como historia de Dios, es decir, como la historia entre el Padre, el Hijo y el Espíritu, a partir de la cual se establece quién es Dios, y ello no solamente para el hombre, sino también en el seno de su propia existencia. Esto significa, por otra parte, que el ser de Dios es histórico y existe en esta historia concreta. La historia de Dios es así la historia de la historia del hombre» (cf. *Concilium* 76 [1972] 335-347).

De esta manera, vinculada a la Cruz de Jesús, dentro de un camino de dolor y de esperanza, desde el centro de una humanidad caída que busca su redención, Dios viene a manifestarse como historia de amor salvador. Por eso, el teólogo cristiano no especula en abstracto sobre Dios, sino que descubre y cuenta el sentido de su presencia en Cristo, para inaugurar e impulsar de esa manera un camino de reconciliación. Desde sí misma, sin necesidad de una aplicación posterior, la teología cristiana es esencialmente práctica.

3. *Teoría política de la cruz*

Sobre esa base, como continuación de la *Teología de la Esperanza,* el libro quizá más denso de Moltmann ha sido *El Dios Crucificado* (Salamanca 1977, original alemán), un texto clave para entender la teología de la segunda mitad del siglo XX, en su línea vertical (de experiencia de Dios) y en su línea horizontal (de compromiso de liberación humana). Así lo quiero poder de relieve, citando y comentando su capítulo octavo, que se titula «caminos para la liberación política del hombre», que contiene unas páginas muy hondas sobre el sentido de la experiencia política del evangelio.

> «La primitiva cristiandad fue perseguida como impía y enemiga del Estado tanto por el poder estatal romano como por los filósofos gentiles. Por ello fue mayor el empeño que los apologetas cristianos pusieron en quitar fuerza a tales acusaciones, proponiendo a la religión cristiana como el verdadero sostén del Estado. Se llegó a la elaboración de una teología política cristiano-imperialista ya antes de Constantino, y luego expresamente en la teología imperial de ↗ Eusebio de Cesarea. Con ella se debían asegurar la autoridad del césar cristiano y la unidad espiritual del Imperio. Constaba de dos ideas fundamentales, una jerárquica y otra histórico-filosófico-quiliástica.
>
> La autoridad del césar se aseguró mediante la idea de la unidad: un Dios, un logos, un *nomos*, un césar,

una iglesia, un imperio. Su imperio cristiano se celebró quiliásticamente como el reino de paz prometido por Cristo. La *pax Christi* y la *pax romana* debían estar unidas por la *providentia Dei*. Con ello se convirtió el cristianismo en religión única del único Estado romano. El recuerdo del destino del Crucificado y sus seguidores se ocultó... Pero, como E. ↗ Peterson y H. Berkhof han mostrado, cómo este primer intento de una teología política cristiana fracasó, dada la fuerza de la fe cristiana, por razón de dos puntos teológicos y uno práctico.

a) El monoteísmo político-religioso fue superado con la elaboración de la doctrina trinitaria en el concepto de Dios. El misterio de la trinidad sólo se cumple en Dios, sin imagen alguna en la creatura (sin que el emperador pueda ser su imagen). La doctrina trinitaria describe la unidad esencial de Dios Padre con el Hijo humanado y crucificado en el Espíritu Santo. Por eso este concepto de Dios no puede utilizarse como trasfondo religioso de un césar divino (de un hombre no crucificado).

b) La identificación de la *pax romana* con la *pax Christi* fracasó por razón de la escatología. Sólo Cristo (ningún césar del mundo) puede conceder esa paz de Dios, que es superior a toda razón. De ello se dedujo políticamente la lucha a favor de la libertad y de la independencia de la Iglesia frente al césar cristiano... El cristianismo no comenzó como religión nacional o de clase. Como religión dominante de los dominadores, el cristianismo tendría que negar su origen en el Crucificado y perder su identidad. El Dios crucificado es, de hecho, un Dios sin Estado ni clase. Pero no por ello es un Dios apolítico, sino que es de los pobres, oprimidos y humillados.

El señorío del Cristo crucificado por política, sólo se puede extender liberando a los hombres de unas formas de dominio que les hacen menores de edad y les vuelven apáticos, sacándoles de las religiones políticas que les esclavizan. La culminación de su reino de libertad debe traer, según Pablo, la destrucción de todo señorío, autoridad y poder... Los cristianos intentarán anticipar el futuro de Cristo, según las posibilidades existentes, mediante el desmontaje del dominio y la construcción de la vivencia política de cada uno».

De esa manera ha interpretado Moltmann su teología de la esperanza, situándola en el centro de la experiencia de la cruz, no para negar la esperanza, ni para impedir el desarrollo político y social, sino para fundar y expresar la esperanza de un modo político, pero no en línea de poder (imperio), sino de transformación humana, en gratuidad y comunión activa. Estos planteamientos de Moltmann, expresados de un modo ejemplar en el conjunto de sus libros, constituyen una de las aportaciones más significativas del pensamiento cristiano del siglo XX. Moltmann ha seguido y sigue siendo protestante, pero su teología desborda los límites confesionales, de manera que ha podido influir casi por igual en protestantes y católicos (y casi más en los católicos). Una parte considerable de la teología del último tercio del siglo XX habría sido impensable sin su influjo y su palabra, sin su presencia y testimonio creyente.

BIBL. *Planificación y esperanza de futuro* (Salamanca 1971); *Trinidad y Reino de Dios* (Salamanca 1986); *Dios en la creación* (Salamanca 1987); *La iglesia, fuerza del Espíritu* (Salamanca 1989); *El camino de Jesucristo* (Salamanca 1993); *Cristo para nosotros hoy* (Madrid 1997); *El Espíritu de la vida. Una Pneumatología integral* (Salamanca 1998); *El Espíritu Santo y la teología de la vida* (Salamanca 2000); *La venida de Dios. Escatología cristiana* (Salamanca 2004).

MOLTMANN-WENDEL, Elisabeth (n. 1926)

Teóloga protestante alemana. Estudió en las universidades de Berlín y Gotinga y se interesó de un modo especial por la crítica social, trabajando en colaboración con H. J. Iwand, E. Wolf y O. Weber e iniciando una de las carreras teológicas más prometedoras de Alemania. El año 1952 se casó con Jürgen ↗ Moltmann y debió renunciar a sus compromisos teológicos. Entre 1955 y 1963 tuvo cuatro hijas y se dedicó a su educación. A partir del año 1972 inició una nueva etapa teológica marcada por su opción feminista y por su lectura social de la historia de la Iglesia, viniendo a convertirse en una de las figuras más importantes del pensamiento cristiano de la actualidad. Su producción teológica ha quedado a veces a la sombra de su marido, pero tiene en sí misma una gran importancia en plano de testimonio y de

reflexión creyente sobre el sentido de la vida cristiana.

BIBL. Entre sus obras, publicadas en alemán e inglés, *Frauenbefreiung – Biblische und theologische Argumente* (Múnich 1976); *Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus* (Gütersloh 1980); *Das Land, wo Milch und Honig fliesst* (Gütersloh 1985); *Wenn Gott und Körper sich begegnen* (Gütersloh 1989); *Als Frau und Mann von Gott reden* (con Jürgen Moltmann, Múnich 1991); *Mein Körper bin Ich* (Gütersloh 1994); *Wer die Erde nicht berührt, kann den Himmel nicht erreichen. Autobiografie* (Zúrich 1997); *Wach auf, meine Freundin. Die Wiederkehr der Gottesfreundschaft* (Stuttgart 2000); *Liberty, Equality, Sisterhood: On the Emancipation of Women in Church and Society* (Filadelfia 2002). Especial importancia tuvo su obra *Humanity in God* (con J. Moltmann, Filadelfia 1981), donde presenta un espléndido panorama de la importancia de las mujeres en la historia de la Iglesia. En castellano: *Pasión por Dios. Una teología a dos voces* (con J. Moltmann, Santander 2007).

MONTAIGNE, Michel Eyquem de
(1533-1592)

Humanista, filósofo, escritor y político francés. Descendía por parte de madre de una familia de judíos conversos de Aragón. Su padre fue alcalde de Burdeos, cargo que él ocupará más tarde. Fue católico, aunque tuvo dos hermanos protestantes y siempre quiso buscar la paz religiosa. Fue con ↗ Sánchez el principal defensor de un escepticismo culto, abierto a lo religioso, por encima de las certezas dogmáticas de la filosofía escolástica. Fue un observador de la realidad, autor de un libro de *Ensayos* que fue puliendo hasta la muerte. Quiso describir la realidad de los hombres, de un modo sincero, superando los bandos y las divisiones que en ese momento empezaban a dominar sobre Europa. Era un hombre abierto a la pluralidad cultural, que él quiso respetar, oponiéndose a toda forma de imposición. Era en el fondo tradicional (no le parecía bueno cambiar por ley las costumbres). Creía en Dios, al modo cristiano, pero se oponía a toda especulación sobre su naturaleza. Es uno de los grandes precursores de la modernidad.

BIBL. Sus *Essais* siguen teniendo multitud de ediciones francesas. En castellano, cf. *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)* (Barcelona 2007).

MONTANO (s. II d.C.)

Profeta apocalíptico, cuya actividad culminó en torno al 155-160 d.C., en Frigia (actual Asia Menor). Muchos le tomaron como revelación o presencia personal del Paráclito que Cristo había prometido (Jn 14-16). Tras él (o con él) elevaron una pretensión semejante algunas profetisas (Priscila y Maximila), ampliando el movimiento hasta Roma y África, donde lo acogió ↗ Tertuliano. Ni Montano ni sus sucesores eran herejes en sentido dogmático: No quisieron inventar doctrinas nuevas, ni destruir lo anterior, sino actuar como testigos (profetas) de una experiencia de Dios que la Gran Iglesia, más acomodada al mundo, corría el riesgo de perder. Así elevaron una protesta carismática y apocalíptica, como adelantados de la venida escatológica (fin de los tiempos) que ellos anticipaban con su rigorismo ascético (rechazo del mundo y sus placeres), con su entrega personal (disposición al martirio) y con su espera emocionada de Jesús.

1. *Un grupo apocalíptico y radical*

Montano y sus seguidores no quisieron crear otra iglesia, ajustada al pensamiento político-social del entorno, sino, al contrario, seguir a los profetas ambulantes más antiguos de la Iglesia, cuya memoria conservan los Sinópticos y la Didajé, actualizando la experiencia de ruptura social y de esperanza del Apocalipsis. Eso mismo les hacía renovadores, pues afirmaban que llegaba la revelación final del tiempo y así se sentían inmersos en la lucha entre el Espíritu de Cristo y el Perverso, de manera que ellos mismos aparecían como encarnación del Paráclito.

Podemos llamarles milenaristas (= quiliastas), pero más que el reino de Mil Años de los mártires de Ap 20,1-6 esperan el nuevo cielo y la nueva tierra de la Jerusalén gloriosa (cf. Ap 21-22). Están convencidos de que llega el fin (al que aludía Pablo 1 Tes, 4) y en esa línea interpretan las promesas de los evangelios: «No pasará esta generación sin que se cumplan todas estas cosas» (Mc 13,30 par; cf. Mc 9,1 par). Es más, ellos creían conocer el lugar donde vendrá Jesús y se elevará la Nueva Jerusalén: Pepuza, en la región de Frigia. El Dios de Jesús se le mostrará de un

modo directo; por eso elaboran una teodicea apocalíptica.

Montano y sus partidarios eran carismáticos y se apoyaban en la cartas de Pablo (cf. 1 Cor 12-14) y en el estilo de vida de las comunidades antiguas del libro de los Hechos (Hch 2-4), y de esa forma elevaban su protesta contra una Iglesia que parecía introducir (apagar) el evangelio en cauces de orden establecido. En ese sentido, eran pentecostales: acentuaban la ruptura, la inspiración profética, el don de lenguas; conocían a Dios por experiencia, a través de un fuerte entusiasmo. De una manera lógica, ellos se sentían vinculados a la promesa del Paráclito (Jn 14-16), que debía manifestarse de una forma externa, transformando la vida de los hombres y mujeres sobre el mundo.

Los montanistas (entre ellos ↗ Tertuliano) interpretan el evangelio a la luz de la crisis final ya comenzada. Así forman una comunidad escatológica, dirigida por carismáticos o profetas, y expanden desde Frigia un movimiento que vincula entusiasmo espiritual y rigorismo ético. No quieren una Iglesia distinta y duradera (no hay tiempo para ello), pero se rebelan y chocan contra el orden instituido de la Gran Iglesia que, en ese momento, está consolidando su estructura, en formas de tradición organizada y equilibrio o conformismo social. Así quieren mantener el estado *naciente*, la emoción primera, desde una perspectiva que podría llamarse irracional, conforme a una frase que se le atribuye a Tertuliano (*credo quia absurdum*, creo porque es absurdo), aunque lo que él dijo era algo distinto *(certum est, quia impossibile)*. Sea como fuere, los montanistas rechazan las razones sabias del entorno helenista y de aquellos que tienden a sacralizar el orden.

2. *Un movimiento condenado*

Los montanistas fueron criticados porque rechazaban la estructura oficial de la Iglesia, más acomodada al mundo, y porque aceptaban, entre otras cosas, el ministerio de las mujeres que se sentían (decían) poseídas por el Espíritu, igual que los varones. Ciertamente, muchos cristianos admiraron su fidelidad, su rigorismo ético, su protesta contra el sistema y su visión de un Dios que se oponía al orden establecido, pero, en conjunto, la Gran Iglesia condenó su movimiento, con su correctivo carismático, optando por el orden institucional y la seguridad de la Iglesia establecida. Sin duda, Montano era un hombre tradicional, en la mejor línea del Apocalipsis y de muchos grupos cristianos primitivos, pero «corrió el riesgo» de romper las estructuras sociales de la Gran Iglesia, pasando por alto las mediaciones sociales del cristianismo y corriendo el riesgo de identificar a Dios con la inspiración de cada momento. En esa línea le condena un hombre de Iglesia, como ↗ Eusebio:

> «Montano, dando entrada en sí mismo al Enemigo, con la pretensión desmedida de su alma ambiciosa de preeminencia, quedó a merced del Espíritu y de repente entró en arrebato convulsivo como poseso y en falso éxtasis, y comenzó a hablar y proferir palabras extrañas, profetizando desde aquel momento, en contra de la costumbre recibida por la tradición y por sucesión dentro de la iglesia. De los que en aquella ocasión escucharon estas bastardas expresiones... algunos, como excitados por el Espíritu Santo y por un carisma profético, y no menos hinchados de orgullo y olvidadizos de la explicación del Señor, fascinados y extraviados por el Espíritu insano, seductor y descarriado del pueblo, lo provocaban (a Montano), para que no permaneciese ya más en silencio» (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica,* V, 7-8).

El montanismo se sitúa en la línea de algunos movimientos cristianos pentecostales de la actualidad, que quieren mantener y cultivar una forma inmediata de presencia del Espíritu Santo. Ciertamente, ellos valoran la historia de Jesús, pero se creen inmediatamente conectados con Dios por el Espíritu, cultivando un carisma que sólo tiene sentido (y sólo puede mantenerse) si el tiempo se acelera y si llega (está llegando) físicamente el fin de todo lo que existe. De esa forma, ellos devalúan el presente y corren el riesgo de rechazar las instituciones de la Iglesia y la misma identidad evangélica de Jesús (su apertura a los pobres, su oferta de perdón, su realismo social) y la presencia de Dios en la historia. Jesús fue sin duda un carismático, pero no un rigorista sexual, ni un asceta alejado del mundo.

Jesús condenó a los poderosos de su tiempo, pero no rechazó los gozos del

mundo, ni la alegría de la vida. Esperaba el Reino, pero no lo separó de las tareas del presente, entendido como presencia amorosa de Dios, por encima del juicio y violencia del sistema. El Dios de Jesús era ante todo el Poder de creación; por su parte, Jesús era portador de una palabra que se encarna en la historia de los hombres, a los que resucita. Por eso, creer en Dios no es salir del mundo y separarse, sino aceptar el mundo con sus contradicciones, descubriendo allí la gracia de la creación. Los cristianos no pueden formar desde Dios una comunidad de separados, de limpios, carismáticos, esperando que llegue el fin del mundo, sino todo lo contrario: han de encarnarse con Jesús, ofreciendo las señales de su amor entre los pobres y expulsados del sistema. El Dios de Jesús es perdón para los pecadores y fuente de comunión para los que no tienen familia o comunión. Montano y los suyos han corrido el riesgo de olvidarlo.

BIBL. P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme: Textes grecs, latins, syriaques* (París 1913); R. E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia* (Macon GA 1989). Cf. W. Scheperlern, *Der Montanismus und die phrygische Kulte: Eine religionsgeschichtliche Untersuchung* (Tubinga 1929); A. Strobel, *Das heilige Land der Montanisten: Eine religions-geographische Untersuchung* (Berlín 1980); Ch. Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy* (Cambridge UP 1986).

MONTSERRAT TORRENTS, José (n. 1932)

Historiador de origen católico, que fue sacerdote, pero abandonó el ministerio, para dedicarse al estudio del cristianismo antiguo, interesándose de un modo especial por la filosofía de Platón, y por los textos coptos y maniqueos. De un modo más específico, él quiso fijar las relaciones del cristianismo primitivo con el judaísmo y con los ↗ gnósticos. Ha sido catedrático de la Universidad Autónoma de Barcelona. Entre sus obras de investigación queremos citar tres. 1. *Platón. De la perplejidad al sistema* (Barcelona 1995), donde expone el pensamiento y el estilo de vida social de Platón, con el influjo que ha tenido sobre el cristianismo y, en especial, sobre la estructura dogmática y jerárquica de la Iglesia. 2. *Los gnósticos* I-II (Madrid 1990), donde traduce y presenta algunos textos gnósticos, que son fundamentales para entender el despliegue teológico del cristianismo primitivo. Monstserrat ha publicado después, con A. ↗ Piñero y F. García Bazán, *Los Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III (Madrid 2003-2004). 3. *La Sinagoga Cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I* (Barcelona 1989). En este libro, Montserrat se ha aventurado a ofrecer una visión de conjunto de los orígenes del cristianismo desde las transformaciones del judaísmo del siglo I.

Su texto teológicamente más significativo es *El galileo armado. Historia laica de Jesús* (Madrid 2007), donde ha interpretado a Jesús como un caudillo militar (un nazireo violento). Montserrat supone que los evangelios son documentos legendarios y tardíos, recreados desde la fe religiosa de algunos seguidores, que han querido ocultar un dato que era evidente para F. Josefo y Tácito: Jesús y sus compañeros galileos habrían provocado una sublevación armada en Jerusalén, pero fueron derrotados y algunos crucificados, como Jesús. El cristianismo posterior habría nacido de una transformación posterior del movimiento de Jesús, tal como podría deducirse de la investigación de S. G. F. ↗ Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967). Montserrat retoma y simplifica la hipótesis de Brandon, interpretando el cristianismo como proceso de despolitización y helenización religiosa de un movimiento político judío de tipo profético (y militar). Esa hipótesis de Montserrat tuvo un gran poder de atracción en ciertos círculos, pero debe señalarse que el problema no está en saber si Jesús fue o no guerrillero, en línea militar (cosa que parece descartada), sino en precisar el tipo de revolución (de mutación) que él quiso iniciar. A juicio de Montserrat, el verdadero fundador y guía de la primera comunidad cristiana de Jerusalén habría sido Santiago, hermano de Jesús, que habría despolitizado, en forma aún judía, el movimiento de Jesús. El proceso de helenización filosófico religiosa habría venido después.

MOON, Sun Myung (n. 1920)

Reformador cristiano o, quizá mejor, fundador de una nueva religión (de una *Iglesia de la Unificación*) donde se vinculan elementos cristianos y del Le-

jano Oriente de Asia. Nació en Corea y sus padres le hicieron aprender los caracteres chinos para que pudiera acceder a las enseñanzas de Confucio. Pero el año 1934, cuando tenía 14 años, sus padres y él se convirtieron al cristianismo, ingresando en una comunidad de línea reformada (calvinista), con tendencias pentecostales.

1. *Una vida marcada por la llamada de Dios*

Según su propia confesión, en la Pascua de 1936, a sus 16 años de edad, Sun M. Moon tuvo una revelación divina, recibiendo instrucciones directas de Dios, diciéndole que le había escogido para expresar su voluntad en la Tierra. A partir del año 1945 inició una intensa labor de predicación cristiana (de tipo pentecostal), en contra del comunismo, que él concibe como enemigo de Dios y de la verdad del hombre. El 1 de mayo de 1954, a los 18 años de su primera revelación, Sun Myung Moon fundó la Asociación del Espíritu Santo para la Unificación del Cristianismo Mundial. Su finalidad era «combatir al comunismo, que es Satanás, en defensa del bien, que es Dios». Ese año escribió la primera redacción de su libro básico: *El Principio Divino*.

Cuando tenía ya 40 años, el 16 de marzo de 1960, el Reverendo Moon se casó con una muchacha de 17 (Hak Ja Han), hija de una de sus primeras discípulas. La doctrina oficial de la Iglesia de la Unificación ha descrito estas nupcias como las Bodas del Cordero, de las que habla el Apocalipsis (cf. Ap 21-22), es decir, como la llegada de los tiempos mesiánicos y el principio de la reconciliación final de la humanidad, que culminará cuando todos los hombres y mujeres puedan vincularse a través de un verdadero matrimonio, en la línea del que debían haber realizado Adán y Eva. Este matrimonio ha marcado un giro decisivo en la Iglesia de la Unificación: ha sido el principio del retorno de la humanidad hacia el linaje de Dios.

Sun Myung Moon y Hak Ja Han se denominan a partir de ese momento los «Padres Verdaderos». Conforme a la doctrina de la Iglesia de la unificación, ellos forman la primera pareja que recibe la bendición total de Dios y que da nacimiento a hijos libres del pecado original, iniciando la conocida práctica de los matrimonios masivos realizados por los Moon, que son signo de la llegada de los tiempos finales, es decir, del comienzo de una humanidad nueva, reconciliada con su origen (con Dios) a través de la fidelidad sexual (unión de pareja) y de la fecundidad (transmisión de la vida). A partir del «matrimonio Moon», la Iglesia de los buenos esposos y los buenos padres ha empezado a extenderse sobre el mundo, de un modo «imparable» (se dice), para realizar y culminar aquello que Jesús no había conseguido.

2. *Insuficiencia de Jesús, su Segunda Venida*

Ahora, a principios del Tercer Milenio, los seguidores de la Iglesia de la Unificación siguen esperando con el Matrimonio Moon la llegada plena del tiempo mesiánico. Ellos (buenos esposos, buenos padres) serán los líderes del Reino de Dios, es decir, de la humanidad reconciliada. Desde esa base se entiende la reinterpretación del cristianismo que han realizado el Rdo. Moon y sus seguidores, que se consideran a sí mismos los auténticos cristianos, tal como aparece en el texto oficial, titulado PD (*El Principio Divino,* Madrid 1977), del que extractamos algunos pensamientos esenciales.

a) *Fracaso del cristianismo oficial.* Éste es el punto de partida del pensamiento Moon.

> «Estudiemos la historia del Cristianismo. Aproximadamente durante 2.000 años el Cristianismo se ha desarrollado y ha profesado la salvación de la humanidad estableciendo un dominio mundial. Pero ¿qué ha sido del espíritu cristiano que arrojó un fuego tan vital que, incluso en los días de la persecución bajo el Imperio romano, hizo que los romanos se pusieran de rodillas ante el Jesús crucificado? La sociedad feudal del Medievo enterró vivo a este Cristianismo. Sin embargo, aún estando en su fosa, la antorcha de la Reforma Religiosa cristiana brilló en medio de la deprimente oscuridad de esa era. No pudo, sin embargo, cambiar la corriente de aquellos días tenebrosos» (PD, *Introducción* 7).

b) *El riesgo del comunismo.* En el fondo histórico del pensamiento Moon está la convicción de que el comunismo nació de la degeneración del cristianismo:

«Cuando expiró el amor eclesiástico, cuando el deseo creciente de riqueza material inundó la sociedad europea y muchos millones de masas hambrientas gritaron amargamente en los suburbios industriales, la promesa de la salvación no vino del cielo, sino de la tierra. Su nombre era el comunismo. El Cristianismo, aunque profesaba el amor de Dios, se había convertido en realidad en una institución muerta de clérigos con una estela de slogans vacíos. Fue entonces natural que una bandera de rebeldía se levantara en contra de un Dios aparentemente despiadado. La sociedad cristiana se convirtió en el semillero del materialismo» (PD, *Introducción* 7).

c) *Peligro supremo: el adulterio*. El Rdo. Moon ha centrado su pensamiento y su práctica religiosa en una experiencia de pecado y reconciliación. A su juicio, el pecado original (expuesto en Gn 3), que se encuentra vinculado en la actualidad con el comunismo, se expresa de un modo más concreto en la falta de amor entre las parejas. El mismo cristianismo sigue sometido a este pecado:

«Hay un vicio social que está fuera del control de muchos hombres y mujeres de hoy día. Este vicio es precisamente el adulterio. A pesar de que la doctrina cristiana sostiene que es el peor de todos los pecados, es una tragedia que la sociedad cristiana actual no pueda parar esta degradación en la que muchos contemporáneos están precipitándose a ciegas. Estas realidades nos dan a entender que el Cristianismo actual está en un estado de confusión. Hendido por la caótica ola de la presente generación, es incapaz de hacer algo por la vida de la gente, que se siente atraída hacia el torbellino de la inmoralidad de nuestros días» (PD, *Introducción* 7).

d) *Los últimos tiempos, Apocalipsis cercano*. El Rdo. Moon supone que está llegando la guerra final, anunciada por Jesús y de un modo especial por el libro del Apocalipsis. Esa guerra, que Jesús había evocado en su tiempo, va a estallar ahora, muy pronto, motivada por el egoísmo generalizado (los adulterios, la falta de fidelidad esponsal) y por el enfrentamiento de las ideologías de violencia, en la línea del comunismo:

«Aún queda una guerra final ante nosotros; es decir, la guerra inevitable entre las ideologías de la democracia y el comunismo. Estas ideologías en conflicto interno están ahora preparándose para otra guerra externa, y en ambos lados se están equipando con armas temibles. Las preparaciones exteriores están en realidad dirigidas hacia una guerra interior (espiritual) final y decisiva» (PD, *Introducción* 11-12).

Eso significa que nos hallamos ante la guerra del fin de los tiempos.

e) *Segunda Venida, el verdadero Cristo*. El primer «reino» fue el de los judíos, el segundo el de Jesús. Ambos realizaron obras buenas, pero fueron incapaces de lograr que la humanidad encontrara su camino y resolviera el «pecado original» del adulterio (concretado en las relaciones pecadoras de Eva con Satán), que ha emponzoñado hasta ahora la historia de los hombres. Por eso ha tenido que venir el verdadero «Cristo», que se identifica con la Pareja Moon, con quienes comienza la Segunda Venida, el cumplimiento mesiánico esperado durante siglos:

«A su debido tiempo, Dios ha mandado a Su mensajero para resolver las preguntas fundamentales de la vida y del universo. Su nombre es Sun Myung Moon. Por muchas décadas, él exploró el vasto mundo espiritual en búsqueda de la última verdad. En este sendero, él soportó un sufrimiento inimaginable para nadie en la historia humana. Sólo Dios lo recordará. Sabiendo que no se puede encontrar la verdad última para salvar a la humanidad sin antes pasar por las más amargas pruebas, él luchó solo contra miríadas de fuerzas satánicas en el mundo espiritual y físico, y finalmente triunfó sobre todas ellas.

De esta forma, llegó a tomar contacto con muchos santos en el Paraíso y con Jesús, sacando así a la luz todos los secretos Celestiales mediante su comunión con Dios. El Principio Divino revelado en este libro es sólo una parte de la nueva verdad. Hemos recogido aquí lo que los discípulos de Sun Myung Moon han oído y testificado hasta ahora. Creemos con feliz expectativa que con el transcurso el tiempo serán reveladas continuamente partes más profundas de la verdad. Oramos fervientemente para que la luz de la verdad llene rápidamente la tierra» (*ibíd.*, 17).

3. *De Adán y Jesús al Rdo. Moon*

Como acabamos de indicar, se ha realizado ya la «segunda venida» de

Cristo, de manera que ha podido empezar el «Tercer Reino» (reino Moon) tras el fracaso (o imperfección) de los dos anteriores (el judío y el cristiano). En ese fondo se entiendo la verdad del verdadero Cristo (el matrimonio Moon), que ha realizado aquello que Jesús de Nazaret no logró, pues lo mataron antes de culminar su misión, antes de estabilizar su relación con María Magdalena, casándose con ella fundando así la religión verdadera, centrada en la unión del hombre y mujer, como signos del Dios que se expresa a través del matrimonio perfecto.

a) *El fallo de Adán (Eva)*. Dios había creado el universo por una necesidad interna, así como el artista que necesita expresarse en una obra para ser feliz. Pues bien, para gobernar ese mundo, Dios creó a Adán y Eva, iniciando con ellos un camino en el que se distinguen tres etapas. 1. Adán y Eva tenían que alcanzar la madurez humana, para colaborar con Dios. 2. Ellos debían reproducirse, dando origen a una descendencia que estaría unida por el amor. 3. Ellos debían asumir el gobierno del universo no humano, creando así las condiciones para un auténtico Reino de Dios en la tierra. Pero Adán y Eva pecaron y fallaron: Eva se unió sexualmente con Lucifer, que debía ser su guardián, suscitando así una humanidad pervertida. Para superar ese pecado vino Jesús, pero él tampoco pudo cumplir la misión completa que Dios había previsto para la humanidad, pues sólo pudo lograr una redención espiritual de los hombres y mujeres, que siguieron material y socialmente oprimidos, por no alcanzar el verdadero matrimonio. Sólo el Rdo. Moon y su Esposa han logrado retornar al estado de Adán e iniciar la nueva humanidad.

b) *El fallo de Jesús*. En este contexto debemos entender mejor el «fallo» de Jesús. Tras la caída de Adán y Eva, Dios decidió salvar a los hombres, a través de un proceso que, de alguna manera, debía centrarse en Cristo, que por especial providencia nació sin pecado original (como Adán y Eva en el principio). Por eso, Cristo pudo haber sido el Segundo Adán, el auténtico Progenitor de la humanidad restaurada. Para ello, debía haber convencido a todos los hombres y mujeres de su tiempo (especialmente a los líderes de Israel), de tal manera que le aceptaran y siguieran, instaurando así el nuevo pueblo de los «sexualmente» limpios, el verdadero matrimonio universal, como signo de Dos. Pero Jesús no logró su objetivo, no pudo instaurar el «matrimonio pleno», no logró convertirse en maestro y ejemplo de sexualidad recuperada (sagrada). Evidentemente, para ello, lo mismo que el Primer Adán, Jesús necesitaba una Mujer, una Segunda Eva, para convertirse con su ayuda en Padre Verdadero. Ciertamente, Jesús encontró a esa mujer en el plano espiritual (su esposa era el Espíritu santo) y con ella pudo engendrar muchos hijos espirituales para la salvación, pero sólo de una forma simbólica. En ese sentido, siendo enviado de Dios, portador de la verdad espiritual, Jesús no logró culminar su objetivo y casarse con una mujer concreta, de manera que ellos no pudieron presentarse ante el mundo (en el templo de Jerusalén) como verdadera Pareja, Padres Verdaderos, expertos en amor, educadores de hijos divinos. Por eso fracasó en el plano físico.

c) *El cumplimiento Moon*. Pero lo que quedó incompleto en Jesús (lo mataron antes de culminar su obra) ha venido a culminarlo en plenitud el Rdo. Moon con su esposa. Eso significa que la redención de Jesús quedó incompleta y ha seguido existiendo una lucha en el conjunto de la humanidad, hasta que han venido el Rdo. Moon y su Esposa, que son el Cristo completo, el Matrimonio-Cristo, signo y principio de salvación para todos los hombres y mujeres de la tierra. Ésta es la visión del cristianismo que ofrecen el Rdo. Moon y sus seguidores. Ciertamente, es nueva, pero recoge elementos antiguos, elaboradas ya al principio de la Iglesia, por autores como ↗ Simón y otros ↗ gnósticos, aunque ahora en una perspectiva de culminación de las religiones. Nos hallamos ante una nueva versión de una antigua visión gnóstica (sapiencial) del cristianismo, que no acepta la muerte de Jesús como principio de salvación para la humanidad, ni su forma de entender el compromiso ético, tal como se centra en el Sermón de la Montaña y en la teología paulina de la justificación por la fe.

Para una visión «oficial» de la doctrina Moon, cf. http://www.sunmyungmoon.com.ar/.

Morales Marín, José (n. 1934)

Teólogo católico español, del Opus Dei. Ha estudiado en la Universidad Lateranense de Roma y ha enseñado en la de Navarra, desde 1967 hasta su jubilación. Le ha interesado el pensamiento de ↗ Newman y, partiendo de él, se ha especializado en el estudio del método teológico, poniendo de relieve la relación entre la teología especulativa y la mística; también le ha preocupado la presencia de la Iglesia en la Universidad, el desarrollo del dogma y sentido de una educación cristiana. En los últimos años se está especializando en el tema de la historia de las religiones, poniendo de relieve la diferencia cristiana.

Bibl. *Newman (1801-1890)* (Madrid 1990); *El misterio de la creación* (Pamplona 1994); *Introducción a la Teología* (Pamplona 1998); *Teología de las religiones* (Madrid 2001); *El Islam* (Madrid 2001); *El valor distinto de las religiones* (Madrid 2003).

Morano Rodríguez, Ciríaca (n. 1943)

Investigadora, filóloga y teóloga católica española, natural de Sevilla. Se ha licenciado en Filosofía y Letras (Universidad de Granada 1967) y se ha Doctorado en Filología Clásica grecolatina (Universidad Complutense de Madrid 1976). Ha estudiado Teología en la Universidad Pontificia de Comillas (1979-1984); ha dirigido la cátedra Pedro Poveda, de la Universidad Pontificia de Salamanca, y sigue vinculada a ella. Ha sido profesora titular de Filología Clásica grecolatina de la Universidad Complutense (de 1975 a 1984), siendo en la actualidad Investigadora del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas). Es especialista en temas bíblicos, de orígenes del cristianismo y de estudios de relación entre la fe y la ciencia. Ha colaborado en diversos proyectos de investigación vinculados a la literatura latina y en especial a la tradición textual de la Vetus Latina, en el *Vetus Latina Institut* de Beuron, Alemania, 1989-1998. En perspectiva de pensamiento cristiano son importantes sus estudios relacionados con el tema de la mujer y también su proyecto de investigación, edición y estudio de los escritos teológicos inéditos de I. ↗ Newton.

Bibl. «El diálogo fe-cultura en los orígenes del cristianismo. Sus huellas en la historia y en la actualidad», en C. Morano (ed.), *Fe y cultura: Encuentros, desencuentros y retos actuales* (Salamanca 2002, 10-45); «Los comienzos de la discriminación de la mujer en la Iglesia: algunos datos de la exégesis y las traducciones bíblicas latinas del siglo iv», en C. Domínguez (ed.), *XVI Congreso Internacional de la AIEMPR: Masculino-femenino y hecho religioso* (Granada 2003, 117-133); *Isaac Newton, El Templo de Salomón (manuscrito Prolegomena ad Lexici Prophetici partem secundam)* (Edición príncipe, traducción española y estudio, CSIC, Madrid 1996, ²2009).

Morel, Georges (1921-1989)

Filósofo y teólogo francés, de tradición católica, cuyo proyecto e itinerario teológico resulta emblemático para conocer el pensamiento cristiano de Occidente. Fue jesuita y escribió un libro extraordinario sobre san Juan de la Cruz (*Le sens de l'existence selon S. Jean de la Croix* I-III, París 1960-1961), en el que recreaba la experiencia y doctrina del místico castellano desde un nivel metafísico, con categorías propias de Hegel. En ese contexto se sitúa su libro de teodicea (*Dios, ¿alienación o problema del hombre?,* Madrid 1970), quizá el más enigmático y profundo de los libros escritos sobre el Dios cristiano, desde la perspectiva de la búsqueda de sentido, asumiendo y recreando la problemática planteada por Nietzsche. Buscó de esa manera un cristianismo radical centrado en la experiencia gratuita de Dios y en la superación de todo tipo de resentimiento y violencia social y/o religiosa. Desde esa base se entiende su interpretación de *Nietzsche* I-III (París 1970).

La misma densidad de ese proyecto y, quizá, su misma evolución personal ha hecho que G. Morel haya abandonado la Iglesia y un tipo de cristianismo tradicional, que, a su juicio, estaría fundado en un Dios de poder (violencia) y que no responde a los verdaderos problemas de la vida humana. En esa línea se sitúa su siguiente libro, de carácter enciclopédico: *Questions d'homme*: I. *Conflits de la modernité* (París 1976); II. *L'autre* (París 1977); III. *Jésus dans la théologie chrétienne* (París 1977). Dios es para Morel aquel que nunca se esconde ni rehuye, es pura y eterna revelación, y así aparece a lo largo de la historia humana, de manera que no se puede hablar de una exclusividad (ni superioridad) del cristianismo. Eso sig-

nifica que, según su visión, no existen pueblos escogidos, ni revelaciones superiores, pues todos los pueblos son escogidos de Dios y todas las revelaciones son abiertas. Este descubrimiento de la revelación universal de Dios, con la certeza de que el cristianismo ha operado a veces con violencia (ha tenido una visión opresora de Dios), han hecho que Morel abandone externamente el cristianismo católico.

Bibl. Cf. *Eclats de Sens* (París 1998).

Moro, Tomás (1478-1535)

Político y pensador católico británico, ejecutado por el rey de Inglaterra, a cuyo servicio estaba. Estudió Derecho y formó parte de los círculos humanistas de Londres. Fue un político leal, al servicio de la corona. El año 1516, residiendo en Flandes, escribió la *Utopía*, una de las obras maestras de la literatura y del pensamiento universal. Escribió también varios libros sobre temas discutidos del luteranismo. Rechazó el divorcio del rey Enrique VII, siendo encarcelado y ejecutado por ello, como traidor a la corona. La Iglesia católica le ha declarado santo. Inglaterra y el conjunto de Occidente le consideran como uno de los pensadores más coherentes y comprometidos de su historia. La obra clave de T. Moro *(La Utopía)*, apoyada en descripciones de algunas comunidades indígenas de América y, sobre todo, en los ideales de justicia y de igualdad de la Biblia y de la tradición humanista, ofrece la primera descripción moderna de un orden social perfecto, donde no existe propiedad privada ni lucha de unos contra otros. Todos los habitantes de «Utopía» tienen casas iguales, comparten los trabajos en un campo común y, en su tiempo libre, se dedican al estudio y al arte. La administración de la Isla Utopía tiene como finalidad la de superar las diferencias que llevan a la guerra de unos contra otros, de manera que todos puedan vivir en paz. La igualdad en bienes y trabajos, en responsabilidades y conocimientos, hace que la paz en la Isla Utopía pueda ser perfecta. La tarea principal de todos en esa Isla consiste en el establecimiento de un gobierno (administración) que sea democrático y que se encuentre, sin embargo, dirigido por los mejores (con un tinte de aristocracia).

No parece que T. Moro creyera en la posibilidad de instaurar la Isla Utopía, pues así lo muestran las mismas claves del relato: Utopía viene de U-topos (no lugar) y su río es An-hidro (sin agua) y su administrador principal es A-demo (sin pueblo). Ciertamente, Utopía es el «no-lugar». Pero su descripción sirve de contrapeso a los lugares concretos en los que se desarrolla el pensamiento político cristiano de su tiempo. Quizá no es posible instaurar de hecho, en concreto, la Utopía, pero ella sigue ofreciendo un ideal de transformación y mejora de las sociedades reales que existen en el tiempo actual. Desde la perspectiva cristiana, se eleva la pregunta de si en una ciudad como Utopía sería necesario el mensaje de Jesús. Las respuestas se han dividido. Algunos piensan que Utopía excluye el cristianismo: en un mundo perfecto como aquél no hace falta Cristo, ni sacerdotes e Iglesia. Otros, en cambio, afirman que Utopía es el verdadero despliegue del cristianismo, el establecimiento de una Iglesia perfecta, sin las limitaciones y deformaciones que existen actualmente. En la línea de Moro, otros autores modernos han escrito sus propias «utopías», entre las que sobresale la de ↗ Campanella. Desde una perspectiva filosófica y social de actualidad es significativa la crítica que ha hecho de Utopía M. ↗ Henry. Las ediciones de *Utopía* son muy numerosas.

Bibl. Cf. también *La Agonía de Cristo* (Madrid 2004); *Defensa del Humanismo* (Madrid 1993); *Diálogo de la fortaleza contra la tribulación* (Madrid 1988). Cf. A. Vázquez de P., *Sir Tomás Moro, Lord Canciller de Inglaterra* I-II (Madrid 1966).

Moule, Ch. F. D. (1908-2007)

Sacerdote y teólogo anglicano, nacido en China, donde sus padres eran misioneros. Fue profesor de la Universidad de Cambridge y presidente de la International Society of New Testament Studies. Publicó diversos libros sobre el origen y sentido del Nuevo Testamento, como *An Idiom Book of New Testament Greek* (1953), *The Phenomenon of the New Testament* (1967), *The Holy Spirit* (1978), *Essays in New Testament Interpretation* (1982) y *Forgiveness and Reconciliation, and other New Testament Themes* (1998). Pero los más importantes son dos. a) *The Birth of the*

New Testament (Cambrigde 1962), donde estudia el contexto literario, social y teológico en el que surgió la Biblia cristiana. b) *The Origin of Christology* (Cambridge 1977), donde muestra el despliegue de la fe cristológica. Ésta es una obra maestra de sobriedad y mesura, que se eleva contra la visión evolucionista de la escuela de Bultmann y destaca la importancia de Jesús en el principio de la cristología. Estudia los títulos de *Hijo de hombre, Hijo de Dios, Cristo y Señor,* mostrando la continuidad entre la Iglesia palestina y la helenista.

Mounier, Emmanuel (1905-1950)

Filósofo católico francés, que ha destacado el aspecto social y político del cristianismo. Ha sido uno de los fundadores del movimiento personalista, extendido por diversos países (entre ellos, España y América Latina). Comenzó estudiando Medicina, pero se decidió después por la Filosofía. Colaboró con Jean ↗ Guitton y J. Maritain. En 1932 fundó y publicó el primer número de la revista *Esprit,* que será la portadora de su pensamiento, al que se vincularon grandes personajes de la cultura cristiana del momento, como Jean ↗ Lacroix y Berdiaeff. Cayó prisionero de los alemanes y el régimen de Vichy prohibió la revista, que también estuvo bajo la sospecha del Vaticano. Tras el año 1945 reanudó la publicación de la revista, hasta el 1950, en que murió prematuramente.

Las ideas básicas de Mounier pueden condensarse así. 1) La vida personal se funda en la capacidad de romper la atadura del medio social donde el hombre corre el riesgo de dividirse, para recuperar la unidad interior, que tiene un valor trascendente (está vinculada al mismo Dios). El valor supremo de la realidad es el hombre como persona, con su capacidad de ser (de identificarse consigo mismo), de actuar, de comunicarse con otras personas. 2) La actuación del hombre está vinculada a su propio ser personal, que puede y debe desarrollar sus potencialidades, en diálogo con Dios y con los otros. Desde esa base, Mounier ha querido superar, al mismo tiempo, el marxismo (porque destruye la libertad de cada ser humano) y el capitalismo (porque pone la vida al servicio de los intereses del sistema económico). 3) La finalidad de la acción humana no es el éxito social o económico, sino el despliegue personal y la comunicación. En un sentido amplio, Mounier afirma que el hombre es vocación (un ser llamado por lo divino, de manera que se despliega desde la trascendencia), es encarnación (sólo puede vivir y desarrollarse en la medida en que asume sus dimensiones materiales, cósmicas) y es finalmente comunión (es decir, contacto con otros). En ese sentido, su personalismo se abre hacia un transpersonalismo, es decir, hacia una Comunicación universal en el amor.

Éstos son los principios básicos del pensamiento de E. Mounier, que Carlos ↗ Díaz ha recogido y sistematizado en *El personalismo. Antología esencial* (Salamanca 2002), donde recoge seis textos importantes de Mounier, que han constituido, y siguen constituyendo de alguna forma, la matriz del personalismo filosófico cristiano del siglo XX: 1) Revolución personalista y comunitaria (1935); 2) Manifiesto al servicio del personalismo (1936); 3) Personalismo y cristianismo (1939); 4) ¿Qué es el personalismo? (1947); 5) El personalismo (1949); 6) La cristiandad difunta (1950). Esos textos ponen nuevamente de relieve la clave del pensamiento de Mounier, que es «la realidad personal», entendida de forma simple y compleja, desde la identidad espiritual hasta la apertura social y comunitaria, en diálogo con el pensamiento filosófico y la historia política de Europa entre el año 1930 y 1950.

Bibl. Además de los escritos incluidos en el libro anterior, hay una edición completa de su obra, *Oeuvres complétes* I-IV (París 1961-1963), con traducción castellana: en *Obras completas* I-IV (Salamanca 1988-1992). A modo de ejemplo se pueden citar algunas, que vienen siendo editadas por separado, en diversos lugares, desde hace bastantes años: *Manifiesto al servicio del personalismo* (Buenos Aires 1965); *El afrontamiento cristiano* (México 1964); *Introducción a los existencialismos* (Madrid 1949); *¿Qué es el personalismo?* (Buenos Aires 1956).

Mouroux, Jean (1901-1973)

Teólogo católico francés, uno de los que más han influido en la renovación de la teología católica a mediados del siglo XX. Su primera gran obra (*Le sens chrétien de l'homme*, París 1943; ver-

sión cast. *Sentido cristiano del hombre,* Madrid 2001), fue por decenios un texto clásico de consulta y estudio en los seminarios y universidades católicas. Quiso poner de relieve el aspecto personal y humano del cristianismo como experiencia de amistad con Dios y de divinización, por encima del conceptualismo que dominaba en los ambientes teológicos. Ha sido uno de los inspiradores del Vaticano II, aunque después no haya tenido gran influencia directa en su desarrollo. A su juicio, el cristianismo es ante todo una experiencia (no una organización, ni un sistema de pensamientos). Por eso hace falta penetrar en la intimidad del Espíritu de Dios, que se vincula a la hondura del hombre transformado y recreado según el evangelio.

BIBL. Cf. también *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (París 1952); *Le mystère du temps. Approche théologique* (París 1962; versión cast. *El misterio del tiempo,* Barcelona 1965). Cf. también *Creo en ti* (Madrid 1964); *Del bautismo al acto de fe* (Madrid 1966); *El riesgo de creer* (Madrid 1979).

MOWINCKEL, Sigmund (1884-1965)

Exegeta y teólogo noruego, de la Universidad de Oslo, de tradición protestante. Forma parte de la llamada «escuela escandinava», especialmente interesada por el estudio del trasfondo cultural y religioso del Antiguo Testamento, como muestran sus libros sobre la visión religiosa de los profetas: *Die Erkentis Gottes bei den alttestamentlichen Propheten* (Oslo 1941); *Prophecy and Tradition* (Oslo 1946) y, sobre todo, sus trabajos sobre el sentido cúltico y la aportación religiosa de los salmos. Sus seis volúmenes sobre los salmos ofrecen la visión más completa de la experiencia religiosa de la oración de Israel: *Psalmenstudien* I: *'Awan und die individuellen Klagepsalmen* (Oslo 1921); II: *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie* (Oslo 1922); III: *Kultprophetie und kultprophetische Psalmen* (Oslo 1923); IV: *Die technischen Termini in den Psalmenuberschriften* (Oslo 1923); V: *Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung* (Oslo 1924); VI: *Die Psalmdichter* (Oslo 1924). Todos los trabajos posteriores que se han hecho sobre el origen, finalidad y sentido de los salmos se apoyan en esta investigación de Mowinckel. Pero su libro más conocido es *Han som kommer* (Oslo 1951), traducido al castellano con el título: *El que ha de venir. Mesianismo y mesías* (Madrid 1975). Mowinckel ha estudiado cuidadosamente el trasfondo, despliegue y sentido de la experiencia teológica y social, que está en el fondo del despliegue de la literatura apocalíptica, entendida de un modo integral. La apocalíptica es una experiencia especial de Israel, pero se inscribe dentro de una visión religiosa y social más extensa, con elementos teológicos y antropológicos que han de estudiarse con cuidado y que son fundamentales para el conocimiento del pensamiento cristiano.

MÜHLEN, Heribert (1927-2006)

Teólogo y sacerdote católico alemán. Ha sido profesor de Teología Dogmática en la Universidad de Paderborn. Fue perito en el Concilio Vaticano II. Su mayor contribución al pensamiento cristiano la ha realizado a partir del año 1971, cuando se vinculó al movimiento de la Renovación Carismática, centrada en la experiencia del Espíritu Santo. Desde entonces hasta su muerte ha realizado una intensa labor al servicio del movimiento carismático, escribiendo textos, dirigiendo cursos y animando la vida de comunidades en toda Alemania. Él ha sido también uno de los fundadores del Centro de Evangelización de Maihingen. Pero antes de recibir y cultivar esa experiencia carismática, Mühlen era ya uno de los teólogos más conocidos de Alemania y había escrito las dos obras más importantes sobre el sentido y presencia del Espíritu Santo en la Iglesia, a partir del Vaticano II. Esas dos obras siguen definiendo su importancia dentro del pensamiento cristiano.

1. *El Espíritu Santo como persona*

In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gadenbund (Paderborn 1968). Trata de la identidad personal del Espíritu Santo, un tema que ha sido debatido desde antiguo por la teología, sobre todo a consecuencia de las disputas por el «Filioque». Pues bien, a juicio de Mühlen, el constitutivo propio del Espíritu Santo (lo que le distingue del Padre y del Hijo) es ser una persona en dos (o más) personas, no como

un sujeto individual nuevo, sino como «nostreidad divina», el nosotros común del Padre y del Hijo (que se expresará en el nosotros de la Iglesia).

Nunca se había realizado en el pensamiento cristiano un análisis de este tipo, poniendo de relieve el carácter comunitario del ser personal, no sólo en una perspectiva moralizante (el amor mutuo vincula a las personas ya constituidas), sino en un sentido constituyente, de manera que la misma comunión personal funda un nuevo tipo de persona, que surge de las anteriores y las vincula, sin sumarse a ellas como algo distinto, sino integrándose en ellas. Frente al modelo antiguo de persona-cosa (sujeto-objeto), y superando el modelo puramente dialogal (yo-tú), surge así un tipo distinto de persona-conciencia, como poder y presencia de vida compartida, como un nosotros personal. En este contexto Mühlen asume las intuiciones ya antiguas de la teología trinitaria (↗ Ricardo de San Víctor), para fundarlas y aplicarlas de un modo más extenso, vinculando el misterio de Dios en sí (Trinidad), con la encarnación y el don de la gracia, es decir, con la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia. Esa presencia (efusión) no crea algo distinto, sino que expresa y realiza la misma «esencia» dialogal del Espíritu Santo en el misterio de la Iglesia. Esta visión personal de la «dualidad» o, mejor dicho, de la nostreidad dual, abre horizontes nuevos en el pensamiento cristiano y en la antropología.

2. *Una mística persona*

Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen; Münster 1968; versión castellana: *El Espíritu Santo en la Iglesia*, Salamanca 1998). Esta segunda obra es una continuación de la anterior y en ella Mühlen sigue definiendo al Espíritu Santo como «una persona en dos o varias personas». El mismo Espíritu, que es persona trinitaria en cuanto vincula dos personas (Padre e Hijo), viene a revelarse y a ser Espíritu de Dios (del Padre y de Cristo) en la Iglesia, como persona que vincula a todos los cristianos entre sí y con Cristo. En esa línea, siguiendo una larga tradición eclesial, Mühlen afirma que el Espíritu Santo es la «persona mística» de la Iglesia, que no tiene, según eso, una identidad jurídica, ni institucional, sino «divina». Ciertamente, el Hijo de Dios se encarna en Jesús, de un modo individual (en una historia humana concreta). Pues bien, a través de Cristo, en su amor hacia el Padre, el Espíritu Santo se «socializa» (se revela y humaniza) en el conjunto de la Iglesia, como «persona» que unifica y anima a todos los creyentes.

Según eso, la revelación (humanización, socialización) del Espíritu Santo en la Iglesia constituye un elemento integrante del cristianismo, que no es sólo misterio de encarnación, sino también de efusión y presencia del Espíritu Santo. Eso significa que la encarnación individual del Hijo de Dios en Cristo se amplía y expande en forma de *encarnación social* o comunitaria del Espíritu Santo, que se expresa en la comunicación personal entre los creyentes, que forman así una persona «mística», es decir, una persona social en la que encuentran su nuevo ser y plenitud todos los creyentes.

3. *El tiempo del Espíritu Santo*

Desde el fondo de la visión de Mühlen puede y debe reinterpretarse una teología y experiencia clásica del Espíritu Santo, que aparece iniciada no sólo en Ricardo de San Víctor, sino también en ↗ Joaquín de Fiore y en los partidarios de una redención completa, por obra del Espíritu Santo. El cristianismo habría estado muy determinado en otro tiempo por la figura de Jesús y por su encarnación. Todavía en este tiempo (en la segunda mitad del siglo XX), lo mismo que a principios del siglo XXI, la atención básica de los cristianos se hallaría centrada en la figura y obra de Jesús. Pues bien, en contra de eso, Mühlen habla de la necesidad de una revelación del Espíritu Santo, que marca la llegada de un tiempo nuevo de salvación en plenitud. Para Mühlen, el tiempo concreto de la revelación y presencia trinitaria del Espíritu Santo se ha expresado en formas de «renovación carismática», como hemos dicho, en línea de intimismo espiritual. Otros han entendido esa renovación en forma social, en la línea de la teología de la liberación. Sea como fuere, en una línea o en otra, resul-

ta evidente la necesidad de anunciar e iniciar desde Cristo la llegada de un tiempo nuevo, vinculado al despliegue personal del Espíritu Santo.

Éste ha de ser el tiempo de la revelación de un nuevo tipo de «persona» social, que se entiende como manifestación y presencia plena de la Trinidad, no sólo como encarnación individual del Hijo de Dios (obra mesiánica de Jesús), sino como expresión y cumplimiento de aquello que Jesús había anunciado y preparado: la llegada del Reino de Dios, que es precisamente el Espíritu Santo: la unión gratuita y gratificante de las personas creyentes, para formar así una persona más alta, siendo presencia del Espíritu Santo en el mundo.

Algunos teólogos como L. ↗ Boff han explorado la posibilidad de una «encarnación del Espíritu de Dios en María», como mujer. Pero aquí nos hallamos ante algo más radical: ante la humanización plena del Espíritu Santo y el surgimiento de una Iglesia pneumatológica. Nos hallamos ante la posibilidad de una nueva teología y de una nueva Iglesia. La «revolución teológica» que anunció H. Mühlen no ha hecho más que empezar.

BIBL. Cf. también *Espíritu, Carisma y Liberación*: *La renovación de la fe cristiana* (Salamanca 1983); Yo mismo inicié, en la parte final de *Los Orígenes de Jesús* (Salamanca 1976), un proyecto pneumatología y eclesiología en la línea del proyecto de Mühlen.

MÜNTZER, Thomas (1468-1525)

Teólogo y reformador cristiano, de origen alemán. A su juicio, la llegada del Reino de Dios era inminente y requería (implicaba) la victoria contra los impíos. Aceptó el año 1520 la Reforma de Lutero, para separarse pronto de ella, radicalizándola de un modo social y escatológico. Más que la justificación por la fe le importaba la llegada del tiempo final, que supondría una inversión completa de las condiciones sociales de injusticia y opresión de los campesinos. También Lutero aguardaba el fin de los tiempos, pero pensaba que el verdadero enemigo de Cristo era el papado; buscaba un cambio eclesial, no una revuelta campesina. Müntzer le acusó de enemigo de Cristo, por su alianza con los nobles y por su conformismo social. Pensó que la reforma religiosa del cristianismo (defendida por los luteranos) era necesaria, pero resultaba imposible e incompleta sin una transformación social, partiendo de los pobres y de los campesinos, con quienes inició un movimiento milenarista de comunicación de bienes, esperando la llegada del Reino de Dios.

Se creyó profeta de los tiempos finales, para anunciar la siega de Dios que se expande y completa en el Milenio, cuando llegue el nuevo orden sagrado de los justos de los últimos tiempos y sean aniquilados los perversos. Estaba convencido de que se acercaban los tiempos finales, de manera que podía y debía establecerse sobre el mundo un orden social igualitario: La Reforma cristiana debía realizarse en modelos y cauces de revolución política. Bajo su inspiración, muchos campesinos se alzaron contra sus señores, convencidos de que el Cristo del Apocalipsis y el Dios del juicio final vendrían en su ayuda. El conflicto acabó en guerra. Animados por Lutero, los príncipes de Sajonia derrotaron a los campesinos milenaristas, matando al mismo Müntzer (año 1525). Lutero y gran parte de sus seguidores eran partidarios de un cristianismo escatológico, pero contrarios al sueño milenarista: Pensaban que el re-descubrimiento y plenitud del cristianismo está vinculado a la libertad interior, al encuentro personal con Jesús, en fe, no a la revolución social. Así pactaron con los poderes políticos de la sociedad establecida, apareciendo como defensores del orden, frente a la esperanza apocalíptica de Müntzer y de sus partidarios, que fueron vencidos y ejecutados, de manera que no pudo cumplirse la revolución campesina, ni llegó el Reino de Dios que ellos esperaban.

A partir de entonces, Müntzer ha venido a convertirse en símbolo de un cristianismo revolucionario, que habría anticipado la llegada del comunismo, como le han visto muchos teóricos marxistas, desde F. Engels hasta E. Bloch. De todas formas, él no planificó un cambio económico por medios militares, ni quiso resolver problemas de justicia económica o reparto igualitario de los bienes, en un plano puramente económico, sino que fue un místico apocalíptico, enraizado en los ideales milenaristas de la Edad Media, y así (de un modo religioso) quiso pre-

parar la llegada del Reino de Dios, el auténtico Milenio o triunfo de los justos. De todas maneras, su proyecto incluía elementos político-económicos, que han seguido latentes en otros movimientos proféticos y apocalípticos, hasta el día de hoy, tanto en perspectiva católica como protestante.

BIBL. Edición moderna de sus obras en M. Bensing (ed.), *Politische Schriften, Manifeste, Briefe 1524/1525* (Leipzig 1997); R. Bentzinger (ed.), *Liturgische Texte, Briefe* (Berlín 1990). Edición parcial castellana en T. Müntzer, *Tratados y sermones* (Madrid 2001); edición inglesa, *Collected Works* (Edimburgo 1988).

MUÑOZ, Ronaldo (1933-2009)

Teólogo católico chileno. Nació en Santiago y, tras estudiar Arquitectura, ingresó a la Congregación de los Sagrados Corazones y fue ordenado sacerdote, en 1961. Luego hizo estudios de posgrado en la Universidad Gregoriana de Roma (licenciatura en Teología) y en el Instituto Católico de París (habilitación al doctorado). En 1964 comenzó la docencia académica, entre 1966 y 1979, en la Facultad de Teología de la U. Católica de Chile (Santiago). En febrero de 1972, culminó su doctorado en Teología en la Universidad de Ratisbona (Alemania), con una tesis titulada *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina*, que J. Ratzinger (miembro del tribunal) aprobó con la máxima calificación. Desde entonces ha sido profesor y párroco en zonas marginadas. Entre 1965 y 1980 integró el equipo teológico de la CLAR y fue editor de la colección latinoamericana «Teología y Liberación». Participó como asesor de los obispos en las Conferencias latinoamericanas de Puebla (1979), Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007), y ha sido invitado en España (Comillas-Madrid, Salamanca) y en Bélgica (Lumen Vitae de Bruselas). Conviví con él en Salamanca y le visité en la periferia de Santiago de Chile, y puedo dar testimonio de su labor académica y de su compromiso al servicio de los últimos, compartiendo con ellos la vida.

BIBL. Ha publicado diversos libros sobre Dios y sobre el compromiso de los cristianos. Entre ellos *Nueva Conciencia de la Iglesia en América Latina* (Santiago y Salamanca 1973); *Solidaridad Liberadora: Misión de Iglesia* (Santiago y Bogotá Petrópolis 1977); *Iglesia y Liberación en América Latina: La teología pastoral de Puebla* (Bogotá); *La Iglesia en el Pueblo: Hacia una eclesiología latinoamericana* (Lima 1983); *El Dios de los Cristianos* (Madrid y Santiago 1987); *Pueblo, Comunidad, Evangelio* (Santiago 1994); *Pobres, Evangelio, Poder* (Santiago 1998); *Dios Padre: El Dios de los pobres* (Buenos Aires y Lima 1999); *La Trinidad de Dios Amor ofrecido en Jesús el Cristo* (Santiago, Bogotá 2000); *Ser Iglesia de Jesús en Poblaciones y Campos: Eclesiología de base* (Santiago 2002); *Quién es Jesús y qué significa hoy ser sus discípulos y misioneros* (Santiago 2006); *Nueva Conciencia Cristiana en un Mundo Globalizado* (Santiago 2009). En todos ellos aparece como uno de los máximos representantes de una teología comprometida con la liberación de los hombres, en la línea de un pensamiento práctico.

MUÑOZ, Vicente (1922-1995)

Filósofo católico español, de la Orden de la Merced. Estudió en Roma, Lovaina, Heidelberg y Cleveland, especializándose en Filosofía de la Ciencia y Lógica. Fue profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde buscó el acuerdo y colaboración entre el pensamiento científico (expresado por las nuevas formas de lógica y de matemática) y la tradición filosófico-teológica de la Iglesia católica.

BIBL. Sus obras básicas han quedado recogidas en *Homenaje a Vicente Muñoz Delgado: Veinticinco Años en la Cátedra de Lógica, 1954-1979* (Salamanca 1979). Entre sus trabajos, cf. *La lógica nominalista en la Universidad de Salamanca* (1510-1530) (Madrid 1964); *Introducción al pensamiento de Juan de Oria (1518): el hombre, el alma y el conocimiento* (Madrid 1983); *Lógica, ciencia y humanismo en la renovación teológica de Vitoria y Cano* (Madrid 1980).

MURRAY, John C. (1904-1967)

Teólogo católico norteamericano, de la Compañía de Jesús. Estudió en la Gregoriana de Roma y fue profesor del Woodstock College de Maryland. Se especializó en el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y en la problemática de la libertad de conciencia, oponiéndose a la concepción tradicional de la Iglesia católica que quería imponerse como «religión de Estado» en los países de mayoría católica. En contra de eso, Murray pensaba que la visión norteamericana de un Estado no confesional era compatible con el genuino espíritu católico, que siempre ha defendido la supremacía de la concien-

cia y de la libertad (aun cuando estén equivocadas) sobre la ley externa. El año 1955 fue objeto de una «advertencia» del Santo Oficio que, por medio del cardenal Ottaviani, le prohibía escribir sobre esos temas. Pero sus obras siguieron teniendo gran impacto en la opinión americana y en una parte considerable de la Iglesia católica, de manera que su influjo llegó a ser decisivo en el Concilio Vaticano II, donde fue el inspirador básico y el redactor de fondo del documento sobre la Libertad Religiosa (*Dignitatis Humanae,* 1965), que consagra dentro de la Iglesia católica el primado de la conciencia y de la libertad en el campo de lo religioso. Sólo por eso se le puede considerar uno de los pensadores católicos más influyentes del siglo XX.

BIBL. *The Problem of God: Yesterday and Today* (Nueva York 1964); *The Problem of Religious Freedom* (Westminster 1965); *Religious Liberty: Catholic Struggles with Pluralism* (Louisville 1993).

MURÚA, Martín de (ca. 1550-1620)

Misionero e historiador vasco, de la Orden de la Merced, que tras muchos años de misión en el altiplano andino escribió una *Historia General del Perú,* en la que ofrece un buen conocimiento de la religión nativa y de sus implicaciones para la misión cristiana.

1. *La religión de los incas*

Murúa era un admirador de la estructura política y de la religión de los incas, que a su juicio, en este campo, eran más adelantados que los antiguos persas, griegos y romanos. Desde esa base ofrece preciosas descripciones sobre los usos sagrados de los incas:

> «Adoraban la tierra fértil, que llaman *camac pacha* (tierra cultivada) y a la tierra nunca cultivada que dicen *pacha mama* (madre tierra) y en ella derramaban chicha y arrojaban coca y otras cosas, rogándole que les hiciese bien; y ponían en medio de las chacras una piedra grande, para en ella invocar a la tierra y le pedían que guardase las chacras... En las minas que ellos dicen *coya* reverenciaban a los metales mejores y a las piedras de ellos las horadaban, besándolas con diferentes ceremonias... Al tiempo de barbechar o arar la tierra, sembrar o coger el maíz, papas... y otras legumbres y frutas de la tierra le suelen ofrecer (a la tierra) sebo quemado, coca, cuy, corderos (llamas) y otras cosas, bebiendo y danzando y, para ello, algunas veces ayunaban» (M. de Murúa, *Historia general del Perú*, Madrid 1987, 423-424).

Murúa ofrece una visión muy precisa de la religión de los incas, que, a su juicio, habían querido organizar y unificar de manera social y política los rasgos más salientes de la experiencia religiosa de los habitantes anteriores del macizo andino, convirtiendo al Sol en centro y clave de su panteón sagrado. El Dios Hacedor o Viracocha de los antiguos cultos andinos seguía conservando cierta importancia, pero se había convertido en Dios subordinado, bajo la soberanía del Dios Sol. Lo mismo le pasaba al viejo Dios del Trueno, concebido en otro tiempo como señor fundamental del tiempo y dador de las cosechas.

De esa forma había surgido en el imperio andino una especie de virtual monoteísmo de carácter social y masculino: El Dios del cielo (Sol) y el Imperio de los incas habían venido a vincularse, como portadores de sacralidad y orden social para los habitantes de la tierra. Nos situamos, según eso, ante un claro proceso de racionalización y unificación religiosa, con fuerte sentido político. 1. *El Dios Sol,* representado sobre el mundo por el Inca, en *movimiento de unificación masculina* ha condensado la sacralidad del cielo, asumiendo los rasgos del Dios-Hacedor y del mismo rayo-trueno o la tormenta. 2. *La Diosa Tierra (y Luna)* conservan sin embargo su importancia y tienen que ser incluidas dentro del esquema sagrado del imperio, convertida en esposa del Sol/Inca, en actitud de complementariedad profunda.

2. *Los problemas de la misión cristiana*

En el fondo anterior ha de entenderse su juicio sobre la cristianización de los habitantes del Imperio incaico. Los españoles habían llegado al Perú hacia 1532-1533, en un momento en que los incas se encontraban divididos, después de haber conquistado todo el territorio. Escribiendo al final del siglo XVI, pasados más de sesenta años de la conquista, Murúa afirma que pocos o casi ninguno (de los indios) han supe-

rado de verdad la religión antigua (p. 328; cf. 316, 327). La «iglesia» oficial de los incas (culto al Sol como signo del Estado) había desaparecido con la caída del Estado: oficialmente, los indios se habían despertado un día cristianos, pues el poder había pasado de los incas imperiales a los imperiales españoles, de manera que al viejo sometimiento religioso había sucedido uno nuevo. Pero de hecho, en el fondo, bajo la capa del dominio español, los hijos de los incas del altiplano seguían conservando su antigua religiosidad.

En el sentido externo, ellos se hicieron cristianos, pero en el fondo de su nueva religión oficial conservaban gran parte de las experiencias y visiones religiosas del período anterior (preincaico). De esa forma surgió un mestizaje religioso, una simbiosis entre la fe católica (oficial) y las necesidades ancestrales del pueblo, que el nuevo cristianismo no lograba llenar en el principio. A juicio de Murúa, para que la evangelización hubiera sido auténtica, debería haberse realizado sin conquista ni imposición militar, en forma de encuentro y enriquecimiento de culturas, es decir, de religiones, en línea de apertura cristiana. A pesar de lo anterior, Murúa cree que hubo también un diálogo religioso entre cristianos españoles e indígenas, y su lugar privilegiado fue en algún sentido el culto mariano, pues el signo de la madre de Dios vinculaba a todos. Así lo muestra, por ejemplo, al hablar de «Copacabana, donde hubo antiguamente una frecuentadísima *huaca* y adoratorio a donde concurrían los indios como en romería y ahora de todo el reino van a visitar a la Sagrada Imagen de la Madre del Verbo Hijo de Dios... y así españoles e indios frecuentan de manera (tal) aquella Santa Casa, que apenas se vacía de peregrinos y necesitados...» (Murúa 556-557).

Pero ese sueño y deseo de vinculación mariana de las religiones y culturas (la cristiana, la incaica) no se pudo realizar plenamente, por la codicia económica y la violencia de muchos conquistadores. En esa línea, siendo partidario de la presencia española y de la misión cristiana, M. de Murúa se muestra muy crítico con los métodos políticos de los españoles, aunque no llegue a la dureza de las condenas de ↗ Guaman Poma y de D. de las ↗ Casas. Sea como fuere, la obra de Murúa sigue siendo un recordatorio de los valores y riesgos de un ordenamiento religioso, supuestamente cristiano, que se imponía a través de la dominación política. Para que la evangelización hubiera sido auténtica debería haberse realizado sin conquista militar. He estudiado el tema al referirme a la religión incaica en *Hombre y mujer en las religiones* (Estella 1997).

MUSHETE, A. Ngindu (n. 1937)

Teólogo católico africano, de la República Democrática del Congo. Autor de una obra significativa titulada *Les thèmes majeurs de la théologie africaine* (París 1989). Se doctoró con una tesis titulada *Le Problème de la connaissance religieuse après Lucien Laberthonnière* (Faculté de Théologie catholique Kinshasa 1978). Ha sido después profesor de la Universidad de Kinshasa y una de las personalidades básicas del pensamiento cristiano en África. Mushete piensa que el cristianismo europeo (occidental) ha vivido por siglos en situación de superioridad cultural, como si formara un todo acabado en sí mismo. Desde esa base ha realizado su labor misionera, dirigida básicamente a la salvación de las almas de los infieles (que se hallarían en riesgo de condena eterna, bajo dominio de los poderes diabólicos) y empeñada en la «plantatio Ecclesiae», es decir, a la implantación de una Iglesia como la gran de Roma, y bajo su dominio. Pues bien, ese tiempo de «colonialismo eclesial» debe terminar, pues ha llegado el momento de crear un nuevo pensamiento cristiano en África, volviendo para ello a las raíces del cristianismo. Así lo han puesto de relieve G. Alberigo y el mismo *Ngindu Mushete, Towards the African Synod* (Londres 1992). Además de sus propias obras y de colaboraciones en revistas de África y Europa, Mushete ha dirigido unos *Mélanges en l'honneur du Professeur V. Mulago* (Kinshasa 1983), donde colaboran numerosos teólogos africanos.



NARDONI, Enrique (1924-2002)

Teólogo católico argentino. Estudió en la Universidad Católica de Buenos Aires y en el Instituto Bíblico de Roma, pero no pudo seguir siendo profesor en La Plata (Argentina), por oposición de su obispo, que se oponía a los nuevos métodos de la crítica bíblica. Enseñó durante más de veinte años en la Universidad de Dallas (Estados Unidos) y publicó numerosos estudios en castellano e inglés.

Su último libro (sobre *La justicia en la Biblia*) se divide en tres partes. 1. *Introducción*. Estudia el sentido de la justicia en Mesopotamia y en Egipto, poniendo de relieve el hecho de que en ambos casos va ligada al orden social. *Mesopotamia* pone más de relieve la identidad de la justicia con la ayuda a los necesitados, desde el contexto de una ley positiva, fijada en diversos códigos reales. Egipto da más importancia a la relación de la justicia con la *sabiduría divina (Maat)* que asiste al soberano. La justicia va ligada al mantenimiento de estructura social y a la necesidad de asistir a los menos favorecidos. 2. *Antiguo Testamento*. El autor ofrece un recorrido sobre los motivos y contextos fundamentales en los que se desarrolla el valor de la justicia bíblica: el éxodo, la alianza, la monarquía con el profetismo, los libros sapienciales y la apocalíptica. El capítulo más interesante es el dedicado al éxodo/conquista, donde Nardoni presenta las nuevas perspectivas sobre la formación del Estado de Israel. Dentro del capítulo dedicado al estudio de la alianza ofrece también un buen análisis de los mandamientos. En su conjunto, el libro ofrece un magnífico resumen de lo que se viene diciendo en los últimos años sobre la justicia bíblica, especialmente en el campo de la exégesis norteamericana. 3. *Nuevo Testamento*. Comienza con una presentación general del mensaje de Jesús, para centrarse en las aportaciones de Marcos y del documento Q, insistiendo después en las visiones de Mateo y Santiago, de Lucas-Hechos y de Pablo, con los escritos joánicos. Sigue en la línea de lo dicho al tratar de la justicia en el Antiguo Testamento, con valiosos resúmenes, donde ofrece el *status quaestionis* con una visión panorámica del tema. Por su criterio de fondo, Nardoni se muestra positivamente ecléctico: acepta por un lado los estímulos de la teología de la liberación y asume por otro las directrices básicas del Magisterio Vaticano, pero ratifica y acoge, al mismo tiempo, algunas conclusiones del *Jesus Seminar* (en la línea de J. D. ↗ Crossan y R. Funk). A su juicio, la justicia bíblica contiene una exigencia de liberación; pero, al mismo tiempo, en la línea de una teología norteamericana, ella ha de entenderse también en un sentido de orden social.

BIBL. Entre sus libros destacan: *La Transfiguración de Jesús y el diálogo sobre Elías según el Evangelio de San Marcos* (Buenos Aires 1977) y *Los que buscan la justicia. Un estudio de la justicia en el mundo bíblico* (Estella 1997).

NARSAI († 502)

Poeta y teólogo nestoriano de la Iglesia de Siria, llamado también Narsés. Enseñó primero en la escuela de Edesa y luego en la de Nísibe, y escribió numerosos comentarios al Antiguo Testamento, que en su mayoría se han perdido. Las obras conservadas muestran la importancia que su figura tuvo en la Iglesia de Siria; la mayoría de ellas son de tipo poético y le han merecido el título de *arpa del Espíritu*. Conforme al texto que voy a citar, Narsai supone que Dios tuvo que pararse y deliberar en su interior al prepararse para crear al hombre, como indica el texto bíblico (Gn 1,26) cuando muestra a Dios diciendo «hagamos». Es como si el surgimiento del hombre, entendido como expresión y presencia de Dios, hubiera exigido un «tiempo» de parada y reflexión del mismo Dios.

«A todo lo que existe habló Dios para que fuera y fue. Al situarse ante el hombre, imagen suya, dijo: ¡Venid, hagamos! Desplegó los cielos sin pedir ayuda de ninguno y desplegó la tierra sin consultar a sus consejeros. De fuego y viento creó las asambleas de seres celestes, sin revelar el misterio del poder de su esencia... Pero haciendo al hombre tuvo nuevo consejo y reflexión, para que la asamblea celeste escuchara sus reflexiones: "Venid, hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, ¡que domine como un rey sobre todo lo que existe! ¿Quién es pues éste para que así cambies tú, su Creador, buscando consejo y reflexión sobre Adán, ser de polvo? ¿A quién llamas en tu ayuda para hacer una imagen tuya? ¿Quién podrá darte un consejo en todo lo que haces? ¡Oh hombre, humus despreciable y ser sublime, cuántos misterios ocultos se expresan en tu formación! ¡Oh ser mortal, que has revelado y manifestado en tu nacimiento tres personas y una sola esencia sin comienzo! Al formar a Adán, imagen suya, el Padre ha mostrado que todo existe con el acuerdo del Hijo y del Espíritu". A todo el resto de los seres había ocultado el misterio de la manifestación de las personas, a fin de que los seres espirituales no pensaran que en el Poder divino hay diferencias. Pero por Adán, imagen suya, él reveló a los profetas, de modo misterioso, que Hijo y Espíritu son iguales al Padre en cuanto a la esencia. Diciendo "a nuestra imagen" anunció y enseñó que su naturaleza es la misma; y diciendo «a nuestra semejanza» nos reveló y nos mostró a las tres personas» (*Homilía sobre la creación* I, PO 34, pp. 533-545).

BIBL. A. Mingana, *Narsai Doctoris Syri Homiliae et Carmina* I-II, Mossoul 1903. Cf. R. Lavenant, DPAC 2341-2342.

NATORP, Paul (1854-1929)

Filósofo neokantiano alemán, que identificó el mensaje moral del cristianismo con la racionalidad religiosa universal. A su juicio, la trascendencia metafísica (la existencia en sí de Dios) resultaba innecesaria, porque su realidad se identifica con el mismo ideal del amor humano, es decir, con la victoria del hombre sobre el mal, en la misma la tierra. La certeza de ese triunfo se expresa en el sentimiento interior del ser humano, que se encuentra constitutivamente abierto hacia el Bien Absoluto, que trasciende todas las limitaciones de la historia. En esa línea, para Natorp, Jesús es un maestro o profeta sapiencial (moralista), es decir, un testigo de la búsqueda infinita del hombre que tiende hacia la verdad (quiere realizarse en plenitud) a través de un camino de racionalidad moral. Sea como fuere, en los últimos años de su vida, P. Natorp (lo mismo que su compañero judío H. Cohen) superó esa visión neokantiana que identifica la religión con el despliegue del ideal moral inmanente de la historia bíblica (cristiana), para desarrollar una filosofía-teología de tipo vitalista, donde puso de relieve el aspecto «religioso» de Jesús, para desembocar en una especie de panteísmo evolutivo, de carácter entusiasta, casi místico. A su juicio, los hombres estamos inmersos en la gran corriente creadora de la Vida y la religión debería entenderse como una experiencia de inmersión dentro de esa corriente original, descubriendo así las raíces y poderes fundantes de la Vida divina, expresada en Cristo.

BIBL. *Philosophische Systematik* (Hamburgo 1922-1923).

NAVARRO, Mercedes (n. 1951)

Psicóloga y exegeta católica española, de la Congregación de las Mercedarias de la Caridad. Se ha doctorado en Psicología por la Universidad Pontificia de Salamanca y en Teología Bíblica por la Gregoriana de Roma. Ha sido profesora en las Facultades de Psicología y Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca y trabaja como especialista en psicoterapia religiosa. Es miembro fundador de la Asociación de Teólogas Españolas y pertenece a la Asociación Europea de Mujeres para la Investigación Teológica. Es una de las fundadoras y dirigentes de EFETA (Escuela Feminista de Teología de Andalucía). Quiero destacar esos dos elementos de su producción intelectual: la lectura bíblica y la interpretación-transformación feminista de la realidad desde el cristianismo.

1. *Una lectura bíblica, el evangelio de Marcos*

Mercedes Navarro es hoy una autoridad máxima en el estudio de los

evangelios y del comienzo de la tradición cristiana. Resulta especialmente significativa su *Guía de lectura del evangelio de Marcos* (Estella 2006), donde han venido a culminar varios estudios anteriores, en el lugar donde se cruzan y fecundan varias líneas de interpretación: la exégesis feminista, la lectura narratológica y el fino análisis psicológico, al servicio de la iluminación del texto bíblico y del surgimiento de una intensa vida cristiana. Estos factores, unidos a la capacidad crítica de la autora, hacen que nos encontremos ante una verdadera obra maestra de la exégesis y de la teología actual. Ella misma valora así su trabajo:

> «De la mano de esta historia de Marcos, la más breve de las cuatro narraciones evangélicas canónicas, he ido viviendo y luchando, he ido madurando y desplegando mi conciencia espiritual de cristiana. Con ella he aprendido a mirar a Jesús consciente del filtro del narrador y su punto de vista, y he ido aprendiendo a verlo a través de los ojos de otros actores del relato, especialmente a través de los personajes menores, mujeres muchas de ellas. En ellas me he encontrado con mis raíces, me he reconciliado con mis antepasadas y de ellas he recibido mucho más que estímulo y aliento, todo ello a pesar de los filtros patriarcales de esta narración, por más que no sea la más patriarcal. La visión caleidoscópica del protagonista y de los personajes femeninos, casi todos importantes y positivos, vistos en mis circunstancias a través de los ojos de actores y actrices del relato, ha modificado mi visión de Jesús. Es decir, lo que pienso de él, mis afectos y las conductas por las que me identifico como seguidora suya en el marco del Reinado o *basileía* de Dios ya no son lo que eran... Esta historia leída, estudiada, confrontada, orada, pensada en varios registros, me ha acompañado activamente en mis conflictos, especialmente en aquellos provenientes de las instituciones (y algunas personas en ellas) a las que amo y en las que vivo. El Jesús de Marcos me ha ayudado a situarlas en su lugar, cosa especialmente difícil. Me ha enseñado qué puedo y no puedo esperar de ellas, cuál es su valor y cuáles sus trampas. De su mano he aprendido quién soy y cómo debo ser en ellas. Este evangelio ha sido testigo de mis ganas de huir, de algunas desesperaciones que no llegaron a más, de profundas decepciones y, sobre todo, ha sido el espejo en el que he visto, en tercera dimensión, mi vulnerabilidad y mi poder. Gracias a Marcos he aprendido una forma de resistencia activa y positiva que nunca hubiera logrado por otros medios e influjos» (De la «Introducción»).

2. *Teología feminista*

Mercedes Navarro es la máxima autoridad hispana en el campo de la interpretación y transformación feminista de la Iglesia y de la misma realidad social, y su trabajo en la ATE y EFETA constituye una de las grandes aportaciones al pensamiento tanto en España como en el conjunto de Europa y en América Latina. Como ejemplo de su reflexión y opción en este campo quiero citar unos párrafos de su trabajo *Mujeres y religiones: Visibilidad y convivencia en el Sur de Europa* (http://www.universitadelledonne.it/navarsp.htm).

a) *Mujeres invisibles*. «Las mujeres somos visibles en las religiones como el grupo de las idénticas e intercambiables. Las cristianas, judías y musulmanas nos quejamos de que se nos trata social y mediáticamente así. Hay un vivo interés estructural en que seamos colectivamente visibles, y ninguno en que esta visibilidad tenga señas propias... Lo que se reprime con la violencia simbólica de la *invisibilidad visible* no es el carácter excepcional de algunas sino la existencia normal de la inmensa mayoría. Si se reprime la condición individual de las mujeres es porque de hecho nuestra existencia visible se percibe como amenaza real para el sistema. Pero no basta saber lo obvio. La verdadera liberación de las mujeres se encuentra en la libertad de sus mentes y pensamiento. Esta liberación, la más amenazante de todas, nos hace visibles como individuos únicos y originales y no permite la previsión por control remoto que ha permitido al patriarcado ir dos pasos por delante de las mujeres y sus proyectos.

Dice un autor acertadamente que no es la religión el opio del pueblo, sino el *género (gender)* que se oculta en ella, la violencia simbólica de la dominación masculina que atraviesa las religiones y es consagrada al proyectarse en un Dios considerado masculino. El

feminismo crítico pretende desalienar las religiones de esa violencia simbólica del género para que no se convierta en el opio del pueblo. A mi modo de ver, el problema no reside en si las religiones son salvables, sino en si somos capaces de entenderlas y situarlas como el producto histórico que son, para decidir en esa misma medida qué queremos y podemos hacer con sus diferentes elementos».

b) *Los mecanismos invisibilizadores*. «Las consignas conservadoras de las instituciones religiosas pretenden invisibilizarnos y neutralizar los posibles logros feministas a través del *discurso esencialista de género*, que juega con la exaltación de lo femenino que esconde su desprecio y nos vuelve invisibles. Todas las mujeres debemos ser femeninas, compactas, cuerpo social sobrecargado de valores y funciones atemporales. Fuimos *prefijadas* por Yahveh, Dios y Alá. Este discurso, desgraciadamente exitoso, es un nuevo elemento de control y sometimiento, pues juega con la ecuación identidad-obediencia (sometimiento) que tan útil ha resultado en la historia contra las mujeres. Los mecanismos comunes de sometimiento identitario de las religiones siguen estando unidos a la cultura, la raza, los valores, la tierra, la política, la fuerza de la moral, la importancia de la tradición, las raíces y las tradiciones... todos ellos mecanismos opresivos que refuerzan la sobrecarga de las mujeres».

3. *Recursos para la visibilidad*

> «Muchas mujeres de las tres religiones y culturas hemos adquirido visibilidad mediante la *recuperación de la memoria* en la exégesis de los textos sagrados y la *reconstrucción crítica de la historia*. Un recurso transformador a medio plazo es la *ruptura de la equivalencia mujer-femenino*, una vez rota la correspondencia mujer-madre. Un segundo recurso se refiere al *esfuerzo individualizador* y la conciencia de ciudadanía. Sumar nombres y particularidades resistiendo la tentación de ceder ante la acusación de individualismo y de anacronismo ante la reivindicación de la ciudadanía. Las religiones establecen teóricamente el valor del individuo y reconocen la importancia de cada sujeto en la construcción social y política. En su práctica, sin embargo, predomina la discriminación de género. Las estrategias son la *resistencia* consciente, libre y activa, dado que vivimos tiempos de fuerte involución social, política y religiosa, y el *avance en formación* y *adquisición progresiva e imparable de poder*, mediante la *palabra* y el *pensamiento*, es decir, el poder de los argumentos y los hechos cumplidos. Apuesto conscientemente por el poder y la fuerza de las ideas. Las personas que piensan, los sistemas alternativos de pensamiento mueven incluso la economía, siguen siendo considerados peligrosos. Por eso me sigo preguntando con preocupación: ¿dónde están las teólogas en Europa?, ¿dónde se apuesta de verdad por ellas?, ¿dónde se divulgan y estudian sus obras...?, ¿dónde se ven sus contribuciones en las teologías?, ¿dónde están los grandes puestos académicos para ellas, los foros de discusión ...? No dejo de sospechar que hay poderosos intereses detrás».

Mercedes Navarro quiere ser y es una teóloga que vincula el estudio más riguroso de la Biblia y el compromiso más intenso a favor de la liberación de la mujer. Ella, y otras muchas mujeres con las que colabora, son quizá el signo más prometedor del pensamiento cristiano en la actualidad. Ella ha resumido las claves de su vida en *Las 7 palabras de Mercedes Navarro* (Madrid 1996) y ha dirigido numerosos proyectos y obras en colaboración.

Preside y dirige también (con I. ↗ Fischer, J. Økland y A. Valerio) el proyecto internacional de *La Biblia y las Mujeres* (www.bibleandwomen.org), que constará de veintidós volúmenes y que será publicado, al mismo tiempo, en alemán, inglés, castellano e italiano. El primer volumen, titulado *La Torah,* de la que ella es directora, con I. Fischer, ha sido publicado ya en castellano (Verbo Divino, Estella 2010).

Bibl. Entre sus obras de estudio bíblico, cf. *María, la mujer: ensayo psicológico-bíblico* (Madrid 1987); *Psicología y mística: Las moradas de Santa Teresa* (Madrid 1992); *Barro y aliento. Exégesis y antropología teológica de Gen 2-3* (Madrid 1993); *Espiritualidad mariana del Nuevo Testamento* (Madrid 1994); *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14,3-9 y Jn 12,1-8* (Estella 1999); *Cuando la Biblia cuenta: claves de la narrativa bíblica* (Madrid 2003). Entre sus obras en línea más feminista, ella ha editado *Diez mujeres escriben teología* (Estella 1993); *Para comprender el cuerpo de la mujer* (Estella 1995); *Diez palabras clave en teología femi-*

nista (Estella 2004); *Teología Feminista* I-II (Sevilla 2007).

NEDONCELLE, Maurice (1905-1976)

Filósofo y sacerdote católico francés. Se vinculó al movimiento personalista de ↗ Mounier y fue profesor en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Estrasburgo. Su tema filosófico central es la reciprocidad de las conciencias, motivo que él ha estudiado desde una perspectiva filosófica, pero también partiendo de la teología católica. Su obra básica lleva precisamente ese título: *La réciprocité des consciences* (París 1942). A su juicio, en el principio del pensamiento y de la vida humana, no se encuentra el *cógito* aislado de Descartes, sino el *cogitamus*, es decir, el «pensamos». Eso significa que la conciencia de cada uno se encuentra esencialmente vinculada a otras conciencias, en la línea de una comunión. Para mantener la identidad de sí mismo (de su propia conciencia) en comunión con otros, el hombre debe superar el riesgo de lo impersonal, que procede de la naturaleza, es decir, de la materia externa, cerrada en sí misma, y sobre todo el riesgo del pecado.

BIBL. *La fidelidad* (Madrid 2002); *Persona humana y naturaleza: estudio lógico y metafísico* (Madrid 2005); *La reciprocidad de las conciencias* (Madrid 1997). Otras obras en francés: *La philosophie religieuse* (París 1934); *Vers une philosophie de l'amour et de la personne* (París 1946); *Existe-t-il une philosophie chrétienne* (París 1960); *Conscience et Logos* (París 1961); *Groupe et personne: réflexion philosophique* (Estrasburgo 1971); *Le défi personnaliste* (Lovaina 1974).

NESTORIO (380-451)

Monje de Antioquía y después patriarca de Constantinopla. Escribió numerosos tratados teológicos que se han perdido, destruidos tras su condena en el Concilio de Éfeso. Se oponía a la «herejía» de Arrio, destacando, al parecer de un modo exagerado la «persona» de Jesús, en la línea de la Escuela de Antioquía, defensora de su plena humanidad. Sus enemigos, de la Escuela de Alejandría, defensores de la unidad «divina» de Cristo, le acusaron de hereje, diciendo que defendía la existencia de dos personas distintas en Cristo, una divina y otra humana. En el fondo de esa disputa teológica, que se apoyaba en algunas afirmaciones poco matizadas, se escondía la lucha por la supremacía entre las dos escuelas ya citadas. El patriarca ↗ Cirilo de Alejandría consiguió que se convocara un concilio en Éfeso (431), donde se condenaron las doctrinas de Nestorio, que fue depuesto y desterrado a un oasis del desierto de Libia, donde murió más tarde en condiciones sospechosas. De las obras de Nestorio no se han conservado más que fragmentos, con interpolaciones posteriores, por lo que resulta difícil precisar su verdadero pensamiento. Sea como fuere, a través de la condena de Éfeso, ratificada con nuevos matices por el Concilio de Calcedonia (451), el nestorianismo quedó considerado como herejía dentro del Imperio romano y bizantino, de manera que los seguidores de Nestorio se extendieron hacia oriente, desde Persia hasta la India y China, formando iglesias extensas y de gran vitalidad, hasta las invasiones de los mongoles de Tamerlán (en torno al 1380). Quedan todavía iglesias nestorianas en diversos países de oriente y en Estados Unidos (donde reside su patriarca). Muchos pensadores cristianos están convencidos de la ortodoxia de fondo de Nestorio y de la necesidad de recuperar su figura, destacando con él la identidad humana de Jesús.

BIBL. Estudio básico de la controvesia nestoriana en F. Loofs, *Nestorius and his place in the history of Christian Doctrine* (Cambridge 1914). Desde un punto de vista cristológico, cf. A. ↗ Grillmeier, *Jesucristo en la fe de la Iglesia* (Salamanca 1998).

NEWMAN, John Henry (1801-1890)

Sacerdote, escritor y teólogo inglés de origen anglicano. Fue predicador y profesor en la ciudad universitaria de Oxford, donde sus sermones y sus publicaciones tuvieron gran influjo entre profesores y estudiantes. Formó parte del «movimiento de Oxford», que quería poner de relieve el origen apostólico de la Iglesia de Inglaterra, destacando así sus relaciones con el catolicismo. Fue uno de los intelectuales más conocidos de Inglaterra, y el año 1845 se convirtió al catolicismo, ordenándose sacerdote dos años después. A partir de entonces vivió en Londres, donde estableció una comunidad u Oratorio de San Felipe Neri, dedicándose al estudio

y a la publicación de libros de tipo teológico, histórico y espiritual. Es quizá la personalidad más destacada del catolicismo (e incluso de cristianismo) inglés del siglo XIX, uno de los mayores escritores y pensadores cristianos de todos los tiempos. Después de su conversión llevó una vida oculta, pues eran muchos los que, en las altas esferas de la Iglesia católica, se sentían incómodos con su visión del catolicismo. A pesar de ello, en un gesto de gran lucidez, cuando Newman tenía ya 88 años de edad y estaba casi a punto morir, el papa León XIII le nombró cardenal de la Iglesia romana (el año 1889).

Entre sus obras, traducidas casi todas al castellano, podemos destacar. 1. *Apología «pro vita sua». Historia de mis ideas religiosas* (Madrid 1977). Éste es una especie de libro de «confesiones» donde Newman presenta el proceso de su pensamiento y de su vida cristiana, tal como vino a desembocar en su conversión al catolicismo. Es el mejor testimonio del ambiente religioso de Inglaterra en la primera mitad del siglo XIX, desde la perspectiva de un hombre de gran lucidez, que quiere formar parte de la Iglesia Universal, que ha existido desde la era apostólica, con disputas y luchas internas, pero sin perder su unidad. Así aparece el rasgo quizá más significativo de la visión religiosa de Newman: su forma de entender la «carnalidad» y universalidad de la Iglesia, que mantiene la comunión de Cristo en medio de conflictos incesantes; desde ese fondo, en un entorno religiosamente dividido, él decidió asumir la unidad católica, como signo de fidelidad a los principios de la Iglesia. 2. *El asentimiento religioso* (Barcelona 1960). Obra clave del pensamiento cristiano donde Newman analiza el despliegue y la racionalidad de la fe, en un contexto social donde la Iglesia ha perdido ya su función dominante y donde los creyentes no pueden ya apoyarse sin más en la tradición y en la presión social del ambiente. Es la primera gran obra de teología escrita desde fuera del «sistema» religioso y eclesiástico que había dominado no sólo en la Edad Media sino en los comienzos de la Edad Moderna. Newman ha querido mostrar el sentido de la fe y su despliegue en un contexto social donde la mayoría no son creyentes, en un ambiente donde no puede utilizarse ya un tipo de racionalidad filosófica y social asumido mayoritariamente por la sociedad. El asentimiento religioso es «racional», pero de otra manera, en clave de sentimiento interior, de intuición cordial y de búsqueda en la que se implica toda la persona. Newman publicó también muchas otras obras, sobre todo sermones, que han ido marcando los elementos básicos de la identidad cristiana en una época en la que tuvo que vivir aislado de la sociedad dominante e incluso de la Iglesia católica, que sentía miedo de muchas de sus afirmaciones.

BIBL. *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria* (Pamplona 1996); *Discursos sobre la fe* (Madrid 2000); *El sueño de un anciano* (Madrid 1954).

NEWTON, Isaac (1643-1727)

Científico, filósofo, alquimista y teólogo inglés, de tradición protestante. Se le conoce, sobre todo, por su obra científica *Philosophiae naturalis principia matemática* (1687), donde ha fijado los principios de la mecánica clásica, a partir de la ley de la gravitación universal. Pero él fue también un alquimista, que dedicó gran parte de su tiempo y trabajo a estudiar la relación oculta entre los metales, y las diversas fuerzas de la naturaleza, procurando fijar, por ejemplo, las dimensiones físicas y simbólicas del Templo de Jerusalén, que era lo que de verdad le importaba (más que las dimensiones y movimientos de los planetas que él fijó por vez primera). Newton fue un hombre intensamente religioso, que conocía por dentro la Biblia y que la interpretaba en un sentido arriano o, quizá mejor, unitario. Sólo creía en Dios Padre y pensaba que la Trinidad había sido un invento de la teología antigua de la Iglesia. Aceptaba a Jesús, pero no como Hijo de Dios, en el sentido de los concilios de Nicea o Calcedonia. En esa línea, él vinculaba la alquimia con el estudio de la Biblia, pensando que Moisés había sido un alquimista y que la Biblia tenía un sentido oculto que debe ser estudiado. De un modo consecuente, él dedicó mucho tiempo al estudio de la cronología de los reinos de Israel y de Judá y a la interpretación de las profecías sobre el fin del mundo, como muestra ya el título de algunas de sus obras de exégesis, publicadas después de su muerte. Ellas nos muestran a un

Newton profundamente interesado por los secretos y enigmas de la Biblia.

BIBL. *The Chronology of Ancient Kingdoms amended. To which is prefixed A Short Chronicle from the First Memory of Things in Europe, to the Conquest of Persia by Alexander the Great* (Londres 1728); *Observations upon the Prophecies of Daniel and the Apocalypse of St. John* (Londres 1733); *Four Letters from Sir Isaac Newton to Dr. Bentley containing some arguments in Proof of a Deity* (Londres 1756); *Of the Day of Judgment and World to come* (Oxford 1974); *Theological Manuscripts* (Liverpool 1950).

NICETAS STETHATOS (1005-1090)

Monje bizantino, discípulo preferido de ↗ Simeón el Nuevo Teólogo, cuyos escritos recoge y publica. Sus obras espirituales (incluidas en parte en la *Filocalía*) ponen de relieve la primacía de las realidades espirituales en la vida de los cristianos. A su juicio, los aspectos exteriores de la Iglesia (incluso los ritos y las instituciones eclesiásticas) sólo son auténticos si brotan de una práctica ascética y se entienden como expresión de la gracia de Dios. Fue portavoz de la Iglesia ortodoxa en las discusiones del año 1054, que desembocaron en la ruptura entre las sedes de Roma y Constantinopla. En una línea apologética se sitúa su *Sinthesis*, cuyo contenido queda expresado en el subtítulo: *Contra los latinos que blasfeman contra el Espíritu Santo diciendo que procede del Hijo*. A su juicio, al afirmar que el Espíritu Santo procede también del Hijo, los latinos le habrían convertido de hecho en una especie de criatura, al servicio de la institución eclesial.

BIBL. Escribió, además, otras obras ascético-místicas (contenidas en PG 120): *Visión del Paraíso*; *Introducción a la confesión de fe*; *Sobre el cielo*; *Síntesis sobre la procedencia del Espíritu Santo*, etc.

NICODEMO EL HAGIORITA (1749-1809)

Monje ortodoxo ucraniano, que residió en el monte Athos y después en un monasterio de Moldavia (actualmente Rumania). Recopiló y tradujo al ruso parte de la *Filocalía,* con el nombre de *Dobrotoliubie,* que significa «Amor del bien» o a la belleza, y que tuvo una gran difusión en el ámbito cultural ruso, marcando poderosamente su espiritualidad posterior. Esa obra fundamental ha sido traducida y editada en castellano, con el título *Filocalia* I-IV (Buenos Aires 1988ss). En ella se incluyen los textos no sólo de Nicodemo el Hagiorita, sino de otros Padres y escritores espirituales de la Iglesia de Oriente, como Antonio el Grande, Isaías el Anacoreta, Evagrio el Monje, Casiano el Romano, Macario el Grande, Evagrio Póntico, Diácono de Fórtice, Marco el Ermitaño, Barsanufio y Juan de Gaza, Isaac de Nínive, Juan Clímaco, Hesiquio de Batos, Filoteo, Máximo el Confesor, Elías el Ecdicos, Simeón, Nicetas, Nicéforo, Pseudo Simeón, Teolepto de Filadelfia, Gregorio el Sinaíta, Gregorio Palamás, Calixto e Ignacio Xantopoulos.

NICOLÁS DE LIRA (1265-1349)

Exegeta francés (de Normandía) de la Orden de San Francisco. Había estudiado en la Universidad de París y fue de los primeros que, influido por autores judíos, defendió una lectura literal de la Biblia. Su obra más importante, *Postillae perpetuae in universam S. Scripturam,* tuvo mucho éxito y fue el primer libro sobre Biblia que se editó con la llegada de la imprenta (Roma 1471), siendo muy utilizada en el tiempo del Renacimiento y la Reforma. El texto bíblico latino, editado en recuadro de la parte central superior de cada página, venía acompañado, a los lados y en la parte inferior, por unos comentarios literales (siguiendo el estudio del Talmud judío). Ciertamente, N. de Lira aceptaba la autoridad de la Iglesia, pero afirmaba que los errores de los comentaristas debían superarse acudiendo al texto original (hebreo o griego); sólo en un segundo momento se podían introducir comentarios de tipo alegórico o anagógico, al estilo de entonces. Gran parte de su comentario se funda en los textos de Rashi y de otros autores judíos, aunque también apela a la autoridad de Tomás de Aquino y de la tradición católica. Estaba interesado en la conversión de los judíos, como muestra su *Pulcherrimae quaestiones Iudaicam perfidam in catholicam fide improbantes*, donde trata de las «mentiras» de los judíos, apareciendo así como transmisor y fuente de un tipo de antijudaísmo.

NIEBUHR, Reinhold (1892-1971)

Teólogo protestante norteamericano, descendiente de emigrantes alema-

nes, hermano de Richard ↗ Niebuhr. Se doctoró en el Eden Theological Seminary, el año 1915, actuando como Pastor en una comunidad protestante de Detroit. Desde el año 1928 fue profesor de Ética y Filosofía de la Religión en el Union Theological Seminary de Nueva York. Su teología, quizá la más profunda e influyente en la historia de Estados Unidos, ha estado marcada por el pensamiento de K. ↗ Barth y por los impulsos de la nueva sociedad industrial, que le llevaron a profundizar en el pensamiento de Marx. Pero una lectura más exigente del mensaje de los profetas de Israel y una escucha más atenta del mensaje de Jesús le mostraron después el carácter radical y distintivo del cristianismo, tanto en el plano de la política como en la ética. De esa manera pudo superar, al mismo tiempo, el optimismo liberal (de los que identificaban un tipo de progreso con Dios) y el activismo marxista (de los que podían confundir a Dios con un tipo de revolución). La teología de Reinhold Niebuhr estará centrada en la visión del Reino de Dios, que no se confunde con el progreso ni con la historia, pero que conduce al establecimiento de estructuras que permitan anunciar y preparar su llegada. En esa línea ha denunciado todo intento de identificar el Reino de Dios con un tipo de progreso político, mostrando además que fuera del amor no existe ninguna justicia que sea justa. Desde esa base ha insistido en la necesidad de buscar una democracia que brote de la búsqueda de justicia, para impedir el triunfo de la injusticia. Pero, al mismo tiempo, ha indicado que la democracia no se puede absolutizar, pues ella sólo es un camino para situarnos mejor ante problemas que son en sí mismos insolubles para los hombres cerrados en sí mismos. Por encima de todos los esfuerzos humanos sigue elevándose Dios, como había dicho K. Barth.

BIBL. *Does Civilization Need Religion?* (Nueva York 1927); *Leaves From the Notebook of a Tamed Cynic* (Nueva York 1929); *The Contribution of Religion to Social Work* (Nueva York 1932); *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics* (Nueva York 1932); *Reflections on the End of an Era* (Nueva York 1934); *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History* (Nueva York 1937); *Christianity and Power Politics* (Nueva York 1940); *The Nature and Destiny of Man* I-II (Nueva York 1941-1943); *The Children of Light and the Children of Darkness* (Nueva York 1944); *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History* (Nueva York 1949); *Man's Nature and His Communities. Essays on the Dynamics and Enigmas of Man's Personal and Social Existence* (Nueva York 1965).

NIEBUHR, Richard (1894-1962)

Teólogo protestante norteamericano y hermano menor de Reinhold ↗ Niebuhr. Estudió en el colegio de su propia iglesia *(Deutscher Evangelischer Kirchenverein des Westens),* en el Eden Theological Seminary y en la Yale Divinity School, donde fue más tarde profesor. Richard es menos conocido que su hermano, pero su obra ha tenido una gran importancia y un influjo enorme en el campo de la sociología de la religión, donde se le suele comparar con ↗ Troeltsch. Su libro sobre las *Social Sources of Denominationalism* (Nueva York 1929) sigue siendo un punto de referencia básico para el estudio de los movimientos religiosos en Estados Unidos. Su estudio sobre la revelación (*The Meaning of Revelation*, Nueva York 1941) utiliza ya de alguna forma los métodos de la «teología narrativa». Richard Niebuhr ha puesto de relieve los condicionamientos culturales de la religión (*Christ and Culture*, Nueva York 1951); pero, al mismo tiempo, en la línea de la tradición de San Agustín y de Calvino, ha destacado la soberanía radical de Dios (cf. *Radical Monotheism and Western Culture*, Nueva York 1960). Por medio de sus libros, pero sobre todo a través de su enseñanza en Yale, él ha sido uno de los teólogos más influyentes de Estados Unidos.

BIBL. Cf. también *The Social Sources of Denominationalism The Kingdom of God in America* (Nueva York 1937); *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy* (Nueva York 1963).

NIETZSCHE, Friedrich (1844-1900)

Filósofo y pensador alemán, de origen cristiano (era hijo de un pastor protestante), aunque crítico con el cristianismo. Estudió Filología Clásica en las universidades de Bonn y Leipzig, siendo nombrado aún muy joven profesor de la Universidad de Basilea (1869), de manera que más que filósofo, teólogo o historiador de la religión

fue un filólogo y un crítico de la cultura. Mantuvo contacto con algunas de las personas más influyentes de su tiempo: F. Overbeck y J. Burckhardt (teólogos), R. Wagner (músico), etc. El año 1872 publicó su primer libro, *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, donde fijó los temas básicos de lo que será su obra futura, como intento de superar el cristianismo convencional, volviendo, de manera nueva, al mundo griego.

Siendo profesor de Basilea (1869-1979) fue precisando su visión filosófico-religiosa, que desarrollará después de un modo tan intenso que influirá en casi todo el pensamiento posterior de Europa, tanto en aquellos que le aceptan como en quienes le critican. En un sentido radical, la fuente y clave de su filosofía será su trayectoria vital, de manera de nunca escribirá sobre temas ajenos, sino sobre el mismo desarrollo explosivo y a veces delirante de su vida, como espacio de lucha entre el mundo griego y el cristiano, entre la tradición religiosa anterior y la llegada de un nuevo hombre futuro, de tipo poscristiano. El año 1879, tras un empeoramiento de la salud, se vio forzado a abandonar su cátedra para iniciar una vida errante de filósofo y analista, por Suiza e Italia, durante diez años, escribiendo una serie de obras geniales, apasionadas, proféticas, en las que expresa sus propios conflictos personales, interpretados desde el fondo del conflicto radical de la humanidad occidental. En 1889 le sobrevino una aguda crisis de demencia, que no logró superar, y en ella permaneció y murió, después de más de diez largos años de inconsciencia, el 25 de agosto de 1900. Nadie como él ha logrado filosofar desde su propia vida. Nadie ha logrado captar con su vigor los problemas y retos de la nueva humanidad que estaba surgiendo, tras la ruina del viejo sistema político-religioso de Europa. Su pensamiento fue una lucha titánica por descubrir y expresar el sentido y tarea de la humanidad, desde el otro lado de la razón y del cristianismo que había dominado en Occidente y que a su juicio se había convertido en fuente de opresión y envilecimiento para los creyentes. A continuación quiero recoger algunos elementos básicos de su pensamiento, desde una perspectiva cristiana o, en general, religiosa.

1. *Punto de partida*

Conforme a la visión de Nietzsche, la Vida misma es divina, de manera que algunos le han llamado vitalista, es decir, un filósofo cuyo valor supremo es la Vida, que no se funda en ideales o principios superiores, sino que vale por sí misma, como proceso de eterno autosurgimiento, siempre idéntica a sí misma (sin la caída, conflicto y recuperación que había postulado ↗ Hegel), pero siempre cambiante, en movimiento de eterno retorno, que constituye de algún modo un rechazo del «finalismo» mesiánico judeocristiano (y racionalista) y un retorno al paganismo religioso y vital, representado por Dionisio, el Dios griego de la vida impetuosa (enfrentado siempre a Apolo, el Dios del orden eterno).

La Vida no tiende hacia ninguna otra cosa, ni se encuentra sometida a un Dios más alto, ni se dirige hacia ningún futuro, sino que es divina en sí misma. Al mismo tiempo, ella es conflictiva. Todo intento de trascender o borrar sus antagonismos, como habían querido, de formas distintas, ↗ Kant, Hegel y Marx, carece de sentido. Ella es valiosa siendo contradictoria: No se funda en normas previas, ni busca metas exteriores, sino que es lucha de elementos que se cruzan y chocan, se destruyen y recrean, de manera que el mismo conflicto es sagrado, lugar de una creación en la que triunfan los más fuertes, no para evadirse (en un plano superior o de futuro), ni para destruir y oprimir a los vencidos, sino para desarrollarse al interior del mismo conflicto. La Vida no busca nada fuera de sí misma, ni tiene meta alguna, de manera que en ella deben pervivir e imponerse los seres más fuentes, superiores.

A la espontaneidad contradictoria y creadora de la Vida, que sería la única divinidad, simbolizada por el Dios griego Dionisio, contrapone Nietzsche la negatividad del Espíritu y del Dios cristiano (platónico), que encierra a sus devotos en la cárcel de una impotencia resentida. A su juicio, la reconciliación final que postulaba Hegel resulta idealista, y el deseo marxista de triunfo de los proletarios expresa el rencor de los débiles y lleva a la nivelación de todos (con la destrucción de la Vida, que implica siempre desajustes y

saltos de nivel). Sólo la Vida es absoluta: eterna, creadora de sí misma, siempre victoriosa. Los individuos o pueblos incapaces de asumirla, por impotencia o falta de creatividad, buscan evasiones, inventan dioses o espíritus nocivos.

2. *Ha muerto Dios*

Conforme a la visión de Nietzsche, la noticia esencial de nuestro tiempo es que el Dios moral y trascendente (que destruye y oprime a los hombres desde fuera, desde arriba) ha muerto, mostrando así que la misma Vida es divina, en su espontaneidad auto-creadora, más allá del bien y del mal que separa y oprime a los hombres. El Dios del más allá era un refugio inventado y cobarde de gentes que niegan la divinidad de la Vida, fuerte y cambiante; era una forma de imponer una moralidad de muerte, que oprime a todos. A juicio de Nietzsche, las religiones modernas (budismo, cristianismo, un tipo de hinduismo) han sido platónicas, en el mal sentido de la palabra: han ratificado un dualismo antimundano (entre lo de aquí y el mal allá), han devaluado y destruido la Vida, en manos de algo que está fuera de ella misma y que la oprime. Pero ahora el Dios de esas religiones está muerto y con él ha muerto el alma y la moral religiosa.

Con Dios ha muerto también, como vemos, el alma humana (separada del cuerpo) y la moralidad «espiritual», que oprime y somete al «cuerpo», es decir, a la Vida. La creencia en una espiritualidad e inmortalidad «divina» del alma era una evasión para aquellos que no se atrevían a valorar la Vida real, que es lo divino, en su conflicto y su riqueza. El ser humano es divino en su vida y muerte (eterno retorno de la Vida), sin necesidad de un Dios trascendente. El alma es invento idealista, propio de aquellos que no se aceptan a sí mismos. El mismo cuerpo (la Vida) es lo divino. Dando un paso más, Nietzsche añade que, al morir el alma, muere también la moral de prohibiciones. El juicio que judíos y cristianos anunciaban para después de esta vida nacía del resentimiento de aquellos que desean la venganza (la condena de los otros) después de esta Vida. Pero ese Dios ha muerto y ya no hay lugar para la venganza, ni para el resentimiento, sino para la aceptación de la Vida concreta, en la que nosotros mismos debemos trazar nuestro camino, con nuestra Voluntad de Poder, es decir, con nuestro potencial de Ser, aceptando y ratificando lo que existe.

3. *Una Vida liberada*

En contra de la esclavitud de un posible Espíritu sin vida, Nietzsche apuesta por una Vida liberada del espíritu, porque, invirtiendo y reformulando una palabra evangélica (cf. Mc 14,38 par), el espíritu es lo débil, pero la carne-vida es fuerte. Por eso, allí donde la Vida se despliega en plenitud, emerge y se desvela el superhombre, el verdadero ser humano, aquí, en este mundo, en el eterno retorno de la misma Vida. De esa forma ha rechazado Nietzsche la evasión hacia el futuro (que sería negación del presente), defendiendo el valor eterno de aquello que ahora existe. En esa línea se entiende su visión paradójica del tiempo. a) Por un lado, en su modelo de pensamiento, todo parece tender hacia un futuro, hacia el surgimiento de algo que ahora no existe, al super-hombre, que es el Hombre verdadero. b) Por otro lado, no hay futuro, no se puede hablar de avance, ni tampoco de algo nuevo, pues las cosas vuelven siempre y permanecen, como eterno retorno divino, de manera que ese Super-Hombre no es un ser del futuro, sino la verdad del ser humano, reconciliado ya consigo mismo, pero no en un plano moralista (como pretendía quizá ↗ Feuerbach), sino en su voluntad concreta de poder.

No surgirá, por tanto, un futuro distinto, sino que debe potenciarse un «ahora» que permanece para siempre. Sobre el hombre actual, disminuido, incapaz de existir en plenitud, porque quería ir más allá de sí mismo, descubriremos la existencia de un ser humano superior, dueño de sí mismo, triunfador sobre el destino. El hombre actual está domesticado, domado, en una cárcel de ley y moralismo, construida por el resentimiento de los débiles. Esa situación cesará, y los triunfadores de la Vida serán lo que siempre debían haber sido: Super-hombres, seres divinos, pura voluntad de poder, que es voluntad de ser, en el eterno retorno de la Vida. El Super-hombre, hijo de la voluntad de poder, no nace de

un Dios exterior (creador), pues él mismo es divino, eterno retorno de Vida, que no viene después porque «es» siempre idéntico a sí mismo.

4. *Superhombre y voluntad de Poder*

No hay para Nietzsche una esencia más allá (platonismo) o después (judeocristianismo), pues la realidad verdadera es esta Voluntad de Poder que permanece. No pueden trazarse ideales exteriores, ni sacrificar el presente a un futuro que aún no existe (ni existirá), pues todo se da ya en el presente. La verdad del ser humano es conflicto, su dios la misma lucha, es decir, la aceptación del conflicto creador, que permanece y retorna sin cesar. Nietzsche nos sitúa así cerca de Heráclito, que divinizaba la guerra sin fin, como poder de una realidad en la que todo nace, muere y permanece. La ilusión de la historia cesará, disuelta en ese retorno de la voluntad de poder, cuando los hombres acepten lo que son, sin evadirse de sí mismos. El odio de clases y el deseo de una nivelación o reconciliación desde abajo (comunismo) ha sido un invento de los resentidos, incapaces de montarse en el carro triunfante de la vida que rueda sin fin y de aceptar el triunfo real de los poderosos.

Por eso, tras la ruina de estas formas parciales, partidistas, de experiencia que ha puesto de relieve la modernidad judeocristiana, podremos celebrar la revelación y surgimiento de la humanidad eterna, el triunfo aristocrático de las nobles virtudes, de las razas fuertes, sanas, poderosas, que asumen y dirigen el presente sin fin de la lucha de la vida. Frente a la pre-historia enfermiza del pasado (dominado por los resentidos, los «sacerdotes»), sitúa Nietzsche la post-historia de la voluntad de poder que triunfa y se ajusta a su destino, divinizando su violencia creadora, en la línea del sabio Zaratustra, que sería el «mesías» de esta religión de la humanidad sin mesianismo idealista.

El hombre hegeliano (y marxista) necesitaba el reconocimiento de los demás porque era débil: postulaba una vida final reconciliada (sin conflicto o riesgo, sin autoafirmación ni valentía) porque no aceptaba su realidad actual: Sacrificaba su potencia presente en aras de un futuro imaginado. Los triunfadores nietzscheanos no necesitan ese reconocimiento, pues se bastan a sí mismos, en soledad y plenitud, valorando lo que tienen, de manera aristocrática. Ellos, los héroes, hombres superiores, se vincularán por afinidad profunda, como por instinto, no por necesidad, sin buscar aplauso ajeno. Ellos, los adelantados del presente eterno, sin piedad ni amor, serán medida de todo lo que existe, aceptarán la muerte, se sabrán señores del destino, sin echar en falta nada.

5. *Nietzsche, un riesgo en la visión del cristianismo*

El pensamiento de Nietzsche incluye rasgos que pueden ser valiosos para el cristianismo, pues el mismo Jesús aceptaba el presente como revelación de Dios y quería superar el resentimiento. Pero, en contra de Jesús, parece que Nietzsche conculca o desconoce la importancia de los impotentes, derrotados y vencidos, la ternura compasiva, el diálogo enamorado, la gracia del perdón, la creatividad amorosa. Ciertamente, muchos cristianos han podido ahogar la vida, acentuando un victimismo y un deseo de revancha legalista, en el peor sentido de la palabra. Pero en el fondo del cristianismo existe una revelación de amor que Nietzsche no ha sabido o no ha querido aceptar (a pesar de su fascinante visión de Jesús como un «idiota» de Dostoievsky, que acaba siendo al fin cercano a su super-hombre). En un sentido, al destacar la experiencia de la espontaneidad de la vida, más allá de los juicios de valor (del bien y del mal), Nietzsche se acerca a un elemento original del cristianismo, que también quiera ir más allá del moralismo, para buscar y desarrollar un amor que es vida creadora, por encima del «juicio». Pero algunos rasgos de su filosofía nos parecen anticristianos, e incluso peligrosos. Por eso queremos destacar la ambivalencia de su planteamiento.

Frente a la Voluntad de Poder de Nietzsche, podemos hablar de una *Voluntad de Amor*. El ser originario es para Nietzsche voluntad, deseo de vivir, despliegue poderoso, sorprendente, de energía, con elementos que recuerdan el *conatus* (tensión original) de Espinosa y, en algún sentido, el mismo *Bien* efusivo de algunos neoplatónicos. En

esa línea, negando a un tipo de Dios escuálido y moralizante, a veces vinculado a un cristianismo debilitado, Nietzsche recupera elementos originalmente cristianos, vinculados a un Dios enamorado, que aparece en los profetas de Israel y en el mensaje y vida de Jesús. Pero esa Voluntad o Deseo de Poder de Nietzsche corre el riesgo de expresarse en línea de arbitrariedad violenta, de loca imposición, que desemboca en el triunfo de los arriesgados y fuertes (de los que se imponen sobre los demás), con desprecio de los débiles. Los cristianos, en cambio, interpretan a Dios como Voluntad de un Amor que es aún más poderoso, porque no es impositivo, Amor que se da a sí mismo de un modo personal y apasionado, en gratuidad cercana y perdón, en gozo y riesgo de carne debilísima y emocionada, arriesgándose al hacerlo, como regalo que generosamente se ofrece y recibe, se entrega y acepta, se asume y comparte.

El Dios de Jesús es el Poder fundante del amor que se encarna y enamora en la debilidad más honda de la vida, hasta dar la Vida a favor de aquellos a quienes ama de forma apasionada, porque espera Vida. A la Voluntad de Poder de Nietzsche le falta libertad, entrega personal, gratuidad enamorada y esperanza mesiánica, no en línea de moralismo, pero sí de moralidad profunda, es decir, de opción por los más débiles.

6. *Más allá del bien y del mal*

Un elemento clave de la reflexión de Nietzsche es el deseo de ir más allá del bien y el mal, superando así el plano del juicio. El tema aparece en Jesús cuando dice «no juzguéis» (Mt 7,1) y cuando ofrece perdón a los hombres, abriendo así un camino de vida por encima de la ley y del pecado. Desgraciadamente, una parte considerable de la teología posterior ha moralizado a Dios, haciéndole garante o responsable de un comportamiento y de un tipo de juicio a veces muy mezquino.

Kant había situado en este plano central su teodicea, apoyando la existencia y función de Dios sobre un imperativo que se sitúa en línea de deber. Pues bien, Nietzsche tiene el valor de haber librado a Dios de ese corsé moralizante, para situar la Voluntad de Poder «por encima del bien y del mal», más allá de la venganza legal y del resentimiento, más allá de un imperativo que no nos deja descubrir y aceptar lo que somos. Esa actitud de Nietzsche puede parecer positiva, pero corre el riesgo de acabar dejando al hombre en manos de la violencia o la fortuna ciega, de la pura lucha y la supremacía de los que se sienten superiores. Ciertamente, él nos invita a superar el nivel de las imposiciones marxistas o capitalistas. Pero en contra de su fijación vitalista (centrada en Dionisio, dios de violencia vital), el cristianismo sigue proclamando la experiencia superior de un Dios que es gracia amorosa sobre el juicio, no al servicio de los prepotentes, sino de los pobres y excluidos, en amor encarnado.

Nietzsche ha sido y sigue siendo un tipo de «oráculo sabio» para muchos que anuncian la ruina de la modernidad y sus dioses racionales. Su crítica ha llegado, de un modo difuso, al conjunto de Occidente. Todos somos, de alguna manera, sus discípulos: Él nos ha enseñado que la Ilustración no es la respuesta universal a los problemas de la vida, él ha mostrado el riesgo de un sistema mezquino de juicio, que ha desembocado en el capitalismo neoliberal, que después criticaremos. Su postura contiene elementos positivos, pero, cerrada en sí, resulta peligrosa, pues hace difícil la transparencia de la vida que se da y comparte en gratuidad, abierta de un modo especial a los más pobres.

Frente a la autoafirmación vital de aquellos que creen «ser importantes» elevándose a sí mismos, el evangelio ha destacado la afirmación personal y amorosa de aquellos que regalan la vida y así la recuperan, siendo poderosos en su debilidad, porque abren un espacio de vida para los débiles, desde la voluntad de amor, no de poder, que ha exaltado Nietzsche. Esto no lo supo o no lo quiso admitir Nietzsche, que murió a la razón precisamente cuando contraponía a Dionisio (espontaneidad ciega de la vida) con el Crucificado (regalo personal de amor). Entre Dionisio y Jesús se situaba Nietzsche, de un modo vital más que académico. Él nos enseñó de nuevo algo que los antiguos cristianos sabían, pero que los nuevos ilustrados habían tendido a olvidar: El verdadero pensamiento, la defensa de

Dios (teodicea), que es defensa de la vida, es autobiografía más que teoría abstracta. Frente a la ideología de aquellos que nos engañan de mil formas, con bellas razones, para dominarnos mejor, ha elevado Nietzsche la razón de la vida, su propia historia dolorosa y rica de testigo de la ausencia o nueva presencia de Dios.

BIBL. Todas las obras de Nietzsche (con poesías y cartas) se están publicando, con cuidado y fidelidad, en varias editoriales españolas (como Trotta y Alianza, en Madrid). Entre las más significativas, pueden citarse: *La genealogía de la moral*, *Nihilismo*, *Así hablaba Zaratustra Ecce Homo*... Entre las obras sobre Nietzsche, desde una perspectiva cristiana, cf. R. Ávila, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar* (Madrid 2005); J. Hernández-Pacheco, *F. Nietzsche. Estudio sobre vida y trascendencia* (Barcelona 1990); G. Goedert, *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes* (París 1977); P. Valadier, *Jésus-Christ ou Dionysos, La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (París 1979); *Nietzsche y la crítica del cristianismo* (París 1982).

NISSIOTIS, Nikos (1925-1986)

Teólogo ortodoxo griego. Fue director del World Council of Churches' Ecumenical Institute, Bossey, Suiza, de 1966 a 1974, y quiso ser fiel a la tradición de la Iglesia ortodoxa, pero abriendo espacios de encuentro leal con las demás confesiones cristianas y con todas las religiones. Ha dialogado con la Teología del Proceso de Estados Unidos, y con los teólogos católicos, sobre el Espíritu Santo y el conocimiento de Dios. Se ha interesado, sobre todo, por la incomprensibilidad de Dios, para destacar la posibilidad de su conocimiento, desde la experiencia espiritual, sentando las bases para una gnoseología teológica creyente. Ha publicado sus trabajos en diversas revistas ortodoxas y en obras en colaboración.

BIBL. «Secular and Christian Images of Human Person», *Theologia* 33 (Atenas 1962) 947-989; *Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology* (Ginebra 1981).

NOBILI, Roberto de (1577-1656)

Misionero jesuita italiano, de la Compañía de Jesús. Llegó al convencimiento de que para introducir el cristianismo en la India era necesario asumir la forma de vida (vestidos, comida, oración) de los brahmanes, potenciando así una simbiosis entre cristianismo e hinduismo. Muchos le acusaron de haber apostatado de la fe y de haber abrazado la religión brahmánica. Nobili tuvo que defenderse ante las autoridades de Roma y de un modo especial ante el cardenal ↗ Roberto Belarmino, jesuita y pariente suyo. Nobili estaba convencido de la necesidad de que el cristianismo de la India (especialmente el clero) asumiera, además, las tradiciones espirituales y el estilo de pensamiento del hinduismo, abandonando la liturgia y teología latina. Pero otros misioneros y las autoridades de Roma frenaron su iniciativa, de manera que la misión cristiana en la India se siguió realizando a partir de una teología y liturgia de tipo latino. Ciertamente, miradas las cosas desde la perspectiva actual, su deseo de «acomodación» del cristianismo al pensamiento y a las formas de vida de la India resultaba problemático, pero él había trazado un buen camino (en la línea de lo que ↗ Ricci buscaba en China). Así puede y debe recordarse su tarea misionera, mirándole como un adelantado de lo que será después el diálogo de religiones.

BIBL. Para situar y potenciar su obra y proyecto se ha creado el De Nobili Research Institute, en St. Xavier's College, Tirunelveli (India).

NOCETI, Serena (n. 1966)

Teóloga católica italiana. Estudió en la Facultad Teológica de Italia Central (Florencia), doctorándose con una tesis titulada *La chiesa segno del Regno di Dio. L'ecclesiologia ecumenica di Wolfhart Pannenberg* (Florencia 2005). Es profesora en diversos institutos teológicos de Italia y ha escrito varios libros en colaboración. Es especialista en eclesiología y teología sacramental.

BIBL. Además de su tesis ha publicado algunos libros en colaboración, con los teólogos más importantes de Italia. Entre ellos: *Vivre la Pâque des Chrétiens. Un parcours mystagogique après un baptême d'adulte* (con P. Sartor y F. Margheri, Bruselas 2006); S. Dianich y S. Noceti, *Trattato sulla chiesa* (con S. Dianich, Brescia 2005); *Le domande della fede. Marco il vangelo del catecumeno* (con P. Sartor y F. Margheri, Bolonia 2005); *Chiesa e sinodalità. Coscienza, forme, processi* (con R. Battocchio 2007).

Noeto (fin del s. II)

Teólogo cristiano, originario de Esmirna, en Asia Menor, a quien se le considera fundador del modalismo (patripasianismo y monarquinismo), en una línea que parece asumida después por ↗ Práxeas y Sabelio. Desarrolló una doctrina que insiste en la unidad del Padre y el Hijo, de manera que entre ellos no existe distinción alguna, pues el Hijo es la manifestación carnal del Padre, que es el único Dios; según eso, el mismo Padre se manifiesta como Hijo en la carne, siendo él quien padece (patripasianismo). El centro de la doctrina de Noeto está constituido por la afirmación de la Monarquía, es decir, de la unidad divina, sin engendramiento interior ni división. Esta doctrina fue condenada por los ancianos de Esmirna y por la Iglesia de Roma, como ha mostrado de forma inequívoca ↗ Hipólito, que fue quizá el principal adversario de ella.

Bibl. Ha presentado y valorado el tema, de un modo extenso y minucioso, G. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»* (Madrid 1996).

Nogarola, Isotta (1418-1466)

Pensadora italiana, de familia noble, de la ciudad de Verona. Recibe una educación humanista y dedica su vida al cultivo de su vocación intelectual. Intenta, pero no consigue, formar parte del círculo de intelectuales de Verona, que la desdeñan y rechazan precisamente por su afán cultural. Ese rechazo marca su vida, de manera que abandona los estudios humanistas y, recluyéndose en casa (como religiosa doméstica), sin casarse, cultiva con más fuerza los temas teológicos. Un noble veneciano, L. Foscarini, le ayuda a mantener su vocación.

Bibl. Entre sus obras de pensamiento cristiano destaca: *De paro aut impari Evae atque Adae Peccato... Contentio super Aureli Augustini sententiam videlict peccaverunt impari sexu sed pari fastu* (1451); en ella, Nogarola se opone a la interpretación de san ↗ Agustín, poniendo de relieve la inocencia de Eva. Cf. también *Oratio in laudem beati Hieronymi* (1453), una biografía de San Jerónimo. Obras en E. Abel (ed.), *Opera quae supersunt ommnia* (Viena-Budapest 1886). Traducción inglesa: M. L. King y D. Robin, *Nogarola, Isotta. Complete writings: letterbook, dialogue on Adam and Eve, orations* (University of Chicago Press, 2004).

Noth, Martin (1902-1968)

Uno de los más importante exegetas e historiadores bíblicos del siglo XX, especialista en temas de historia y desarrollo de las tradiciones del Antiguo Testamento. Con sus trabajos sobre el despliegue de las tradiciones fundadoras de la religión e identidad de Israel (*Überlieferungsgeschichtliche Studien,* 1943; *Überlieferungsgeschichte des Pentateuchs*, 1948) ha llevado a su último desarrollo la hipótesis de los documentos literarios del Pentateuco (J, E, D, P...), que serían la expresión y reflejo de esas tradiciones. En esta perspectiva, que sigue siendo básica para el estudio del Antiguo Testamento, late, sin embargo, un presupuesto problemático sobre aquello que es valioso en el despliegue de la Biblia hebrea. Conforme a la visión de M. Noth y de su escuela, la edad de oro de la revelación estaría en el principio de la historia de Israel, en las experiencias fundantes del desierto y de los grupos tribales reunidos en torno a los pequeños santuarios, en federaciones o anfictionías. La historia posterior, que se abre al judaísmo, sobre todo a través del documento P (el sacerdotal), se entendería así como una especie de caída, de pérdida de radicalidad. M. Noth representa la culminación de un tipo de teología y exégesis muy vinculada a los textos, fiel al despliegue de la historia de las tradiciones, pero muy influida por un presupuesto fidelista de tipo protestante, que tiende a trazar un puente entre el primitivo profetismo israelita y el mensaje de la justificación por la fe de Pablo (dejando en la sombra el período «legal» del Antiguo Testamento). A pesar de ello, sus trabajos siguen siendo fundamentales.

Bibl. Cf. también *Historia de Israel* (Barcelona 1966); *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1985); *El mundo del Antiguo Testamento* (Madrid 1976).

Nouwen, Henri J. M. (1932-1996)

Sacerdote, psicólogo y pensador católico holandés. Es uno de los autores de espiritualidad más conocidos de nuestro tiempo. Sus libros son valorados y leídos tanto por católicos como por protestantes, e incluso por no creyentes, pues ellos transmiten una intensa experiencia humana de libertad interior y de reconciliación gratifican-

te y creadora con los dones de la vida. Fue profesor en diversas universidades de Estados Unidos (Notre Dame, Yale, Harvard); pero dejó la enseñanza para compartir su camino con los discapacitados de las comunidades del «Arca», fundadas por Jean Vanier.

BIBL. Para ellos y, de alguna forma, desde ellos escribió sus libros, que han servido de reflexión y ayuda interior a millones de personas, como *En el nombre de Jesús*, *La vida del amado*, *El regreso del hijo pródigo, El camino del corazón*, etc.

NOVACIANO (s. III)

Teólogo y reformador de la Iglesia de Roma, fundador de una comunidad cismática, de tipo rigorista, que se mantuvo por algunos siglos. Muchas de las cosas que sabemos de él proceden de una carta que su obispo y enemigo Cornelio escribe al obispo Fabio de Antioquía (Eusebio, *Historia Eclesiástica* VI 43). Según ella, Novaciano fue uno de los presbíteros más importantes de la Iglesia de Roma y se enfrentó con su obispo Cornelio a causa de los «lapsi», es decir, de aquellos que habían apostatado en la persecución. Cornelio era partidario de perdonarles y admitirles de nuevo en la Iglesia. Novaciano era, en cambio, más rigorista y quería que no fueran aceptados, pues sólo se debía admitir a los que habían sido siempre fieles.

Apoyado por sus partidarios y contando con algunos obispos amigos, Novaciano fue ordenado obispo, encabezando un largo cisma en la Iglesia de Roma. Estaba en el fondo el tema de la santidad de la misma Iglesia y, sobre todo, el poder de perdonar pecados. No se trataba sólo un «poder espiritual», al servicio de la rehabilitación de los más débiles, sino de un «poder administrativo y político»: a través de su capacidad de perdonar, los obispos podían convertirse de hecho en dirigentes supremos de sus comunidades. Él quería una Iglesia pura, en la que sólo cupieran los santos. Sus obras son el testimonio de la primera gran teología de la Iglesia de Roma, escrita ya en latín (no en griego, como en tiempos anteriores). Entre ellas se pueden citar las siguientes: *De Trinitate*; *De cibis judaicis*; *De spectaculis*; *De bono pudicitiae* (editadas en el CChrL 1. 4). Desde un punto de vista teológico, la más importante es el *De Trinitate,* que, según la tradición romana de ese tiempo, se sitúa en una línea de *monarquianismo dinamista*: Cristo es hijo adoptivo porque en la inhabitación del poder *(dynamis)* de Dios, que se identifica con el Logos o la Sabiduría.

Algunos intérpretes afirman que el modalismo de Novaciano se encuentra cerca del de ↗ Sabelio, para quien el Hijo y el Espíritu Santo no serían más que «modos» o formas de presencia del único Dios, de manera que no podría hablarse en sentido estricto de una Trinidad. Conforme a la visión de los monarquianistas radicales (↗ Noeto, Práxeas), sólo hay un Dios que aparece en formas distintas, una de las cuales sería Cristo y otra el Espíritu Santo. Parece que Novaciano no fue radical en esa línea, pues (en contra de ↗ Marción) piensa que Jesús es Hijo del Dios creador siendo verdadero hombre (en contra de los docetistas) y verdadero Dios (en contra de los adopcionistas). A su juicio, el Hijo proviene del Padre, de quien recibe su naturaleza y a quien se somete. De todas maneras, manteniendo la diferencia entre el Hijo y el Padre, parece que ha corrido el riesgo de concebir al Hijo como inferior al Padre, planteando de esa forma un tema que sólo más tarde se desarrollará y explicitará en la Iglesia, a través de las controversias suscitadas por Arrio.

NOVALIS (1772-1801)

Poeta romántico alemán, de tradición protestante, pero abierto a un cristianismo universal, entendido como espiritualidad del futuro y enraizado en la tradición cultural (católica) de Europa. Se llamaba *Georg Friedrich Philipp von Hardenberg*, pero firmaba con el seudónimo *Novalis*, que había sido utilizado ya en el seno de su familia, de la baja nobleza de Sajonia. Era de tradición pietista y se sentía atraído por un cristianismo en el que dominaba el sentimiento. Estudió Derecho en Jena y conoció la filosofía de ↗ Fichte, que él interpretaba desde una perspectiva romántica. Ejerció de abogado en Wittenberg, pero la muerte de su joven prometida (Sophie von Kühn) le afectó intensamente y escribió para ella los famosos *Himnos a la noche* (*Hymnen an die Nacht*, 1800), en los que identifica la noche con la muerte y con el paso hacia

Dios. Murió joven, de tuberculosis, sin haber cumplido los treinta años, pero sus poemas han marcado la historia literaria posterior de Alemania y del conjunto de Occidente. A su juicio, el arte (la poesía) es una especie de religión, que nos permite cultivar la intuición absoluta, la revelación del misterio. Desde una perspectiva de pensamiento cristiano, su trabajo más significativo es *La Cristiandad o Europa (Die Christenheit oder Europa)*, donde muestra su nostalgia por la unidad perdida de la Europa cristiandad. Sus *Cánticos espirituales (Geistliche Lieder)* presentan a Cristo como símbolo de la unidad más alta entre vida y pensamiento, entre poesía y religión. Sus escritos han sido traducidos muchas veces al castellano. Así, por ejemplo: *La cristiandad y Europa* (Madrid 1977); *Himnos a la noche* (Valencia 1995); *Canciones espirituales* (Madrid 2006); *Estudios sobre Fichte y otros escritos* (Madrid 2007). Novalis ha sido y sigue siendo el profeta de una nueva espiritualidad, de fondo cristiano, que intenta superar el racionalismo actual del mundo.

NYAMITI, Charles (n. 1931)

Teólogo y sacerdote católico africano, natural de Tanzania, cuya obra más significativa (*Christ, Our Ancestor: Christology from an African Perspective,* Gwern-Zimbawe 1984) abre un camino teológico muy importante en la visión del cristianismo. Es músico, experto en lenguas antiguas (hebreo, griego) y modernas (inglés, francés, alemán), y buen conocedor de la tradición teológica europea, desde Santo ↗ Tomás a Rahner. Ha estudiado de un modo especial las nuevas cristologías africanas, tanto en las iglesias tradicionales (católica, episcopaliana...) como en las independientes, intentando recuperar los elementos cristológicos de base en la cultura tradicional de África, para situar después el tema en el contexto actual, desde la perspectiva de la inculturación y de la renovación (o liberación). Ha puesto de relieve la necesidad de una renovación antropológica de la teología, desde una perspectiva africana, teniendo en cuenta la interconexión de todos los misterios, a la luz de la realidad social concreta de las iglesias, donde los antepasados siguen siendo una señal básica de Dios; por eso, Cristo ha de ser mirado como el Gran Antepasado.

NYGREN, Anders (1890-1978)

Teólogo y obispo luterano sueco. Fue discípulo de F. ↗ Aulen, en la Universidad de Uppsala, quien le introdujo en el conocimiento de ↗ Schleiermacher y de R. Otto. Desde 1924 fue profesor de Teología Dogmática en la Universidad de Lund, y de 1949 a 1958 obispo de la misma ciudad. Escribió diversos libros sobre temas de teología dogmática, pero el más conocido es *Eros y Ágape,* una de las obras más significativas de la teología y del pensamiento cristiano del siglo XX. A su juicio, las experiencias que están en la base del *eros* y del *ágape* se oponen.

El *ágape* es espontáneo y no egoísta: ama porque quiere regalar lo que tiene, y no pretende conseguir beneficio alguno de tipo egoísta. Su principio está en el Dios que de manera inmotivada ha decidido entregarse y ha entregado su vida por los hombres, a través de Cristo. Lógicamente, el ágape no dependerá del valor de los objetos (es decir, de las personas amadas), pues Dios no escoge para amar a los que son buenos y, de esa manera, lo merecen, sino que empieza amando de un modo universal a todos, y de un modo muy particular a los más necesitados, como muestra el evangelio. En contra de eso, el *eros,* tal como aparece de manera clásica en el platonismo y en un tipo de espiritualismo cristiano de corte platónico, es un amor que está motivado por el valor del objeto: un amor de deseo, que no busca el bien del otro (en su carne o necesidad concreta), sino la satisfacción de las propias necesidades y el ascenso hacia la culminación de la propia realidad en lo divino. En ese sentido, es un amor radicalmente «egoísta», aunque en línea espiritual: el amante se busca a sí mismo (su propia plenitud) en el amado (o en lo amado), como ha puesto de relieve el Banquete de Platón.

A lo largo de la historia cristiana los dos amores se han vinculado, de forma que ha surgido una contaminación platónica del cristianismo, que ha determinado así los ideales de la vida espiritual de los cristianos, casi desde el principio de la Iglesia helenizada de Occidente. Pues bien, en contra de eso, la

verdadera Reforma cristiana (tal como la propuso y desarrolló ↗ Lutero) debe consistir en un retorno al «ágape», entendido como expresión de amor evangélico (en línea de gratuidad y servicio a los demás, y no en clave espiritualista de ascenso a lo divino). Esta identidad y relación entre Eros y Agape ha marcado la teología cristiana de los últimos decenios y ha sido retomada por el mismo papa Benedicto XVI en su encíclica *Deus Caritas est*. Es un tema que trasciende las confesiones y las escuelas de teología, para situarnos de nuevo en la raíz de nuestra identidad occidental (y humana), en el lugar de encuentro de dos grandes poderes: 1) la revelación evangélica, más en línea de «ágape»; 2) la experiencia racional y afectiva de los hombres, más en línea de «eros». De todas formas, el problema no está en la relación entre revelación y razón, sino en la forma de entender la revelación de la gracia de Dios y el despliegue de la identidad humana, en línea de gratuidad y búsqueda de justicia, de comunión inter-personal y de plenitud personal. Entre los que, de un modo o de otro, han desarrollado ese tema están, por poner unos ejemplos, ↗ Agustín y Juan de la Cruz, Ricardo de San Víctor y Mühlen, Feuerbach y Andrade.

BIBL. *Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung* (Gütersloh 1922); *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* I-II (Berlín 1930-1937); *Der Römerbrief* (Gotinga 1951); *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie* (Gotinga 1979).

O

Ockam, Guillermo de (1285-1347)

Filósofo y teólogo franciscano. Estudió y enseñó en Oxford, hasta el año 1317, en que fue acusado de herejía por el Canciller de la Universidad. Más tarde se vio envuelto en los problemas planteados entre el Papa y los franciscanos espirituales, en torno a la pobreza. Fue excomulgado, pero recibió el apoyo del emperador y, bajo su protección, escribió algunas de sus obras más importantes. Entre sus libros se encuentran varios comentarios a Aristóteles (*In librum praedicamentorum*; *In duos libros Perihermeneias*; *In duos libros Elenchorum*; *Expositio super octo libros Physicorum*), a Porfirio (*Expositio in librum Porphyrii*) y a Pedro Lombardo (*Comentario a las Sentencias*). Escribió también varias obras de lógica (*Summa totius logicae*; *Compendium logicae*; *Quodlibeti*) y otras dedicadas a temas de física y de política eclesial. Ockam es un precursor de gran parte de las ideas modernas.

Entre los rasgos básicos de su pensamiento pueden contarse los siguientes. 1. *Rechazo de las esencias eternas*. En contra de la Escolástica anterior que, en general, creía que el mundo está ordenado según esencias inmutables (de tipo sagrado), Ockam afirma que las cosas dependen de la voluntad de Dios, pero no tienen en sí una esencia sagrada, de manera que pueden cambiar. Eso significa que el mundo pierde su sentido sagrado (no está formado por realidades «divinas», eternas), para presentarse como algo «casual» y limitado, que podría existir de otra manera. 2. *El conocimiento* no está vinculado, por tanto, a la esencia eterna de las cosas, sino a la intuición concreta de las realidades sensibles, que son siempre cambiantes. El viejo orden sagrado del saber superior desaparece así, de manera que las ciencias quedan en manos de la actividad cognoscitiva de los hombres, en un camino que culminará en ↗ Kant, que más que las cosas importa aquello que nosotros hacemos con ellas y por ellas. De esa forma pasamos de un orden ontológico valioso en sí mismo, a una visión del mundo convertido en instrumento para la acción de los hombres. 3. *La política pierde también su sentido sagrado*. Ockam sigue creyendo que el poder proviene de Dios, pero tanto el poder civil como el religioso, de manera que ellos se limitan y tienen que pactar. Según eso, la concreción del poder depende de la opción (acción) de los mismos hombres. Ciertamente, Ockam concede al Papa un poder religioso, pero no civil; más aún, dentro del campo religioso, el Papa sólo tiene poder en cuestiones de fe y de sacramentos, pero no puede imponer su criterio en cuestiones de vida espiritual. *4. Conciliarismo*. Desde el momento en que el valor de la realidad en sí desaparece o queda en un segundo plano (pues no ella no tiene un carácter ontológicamente sagrado), las cosas valen en la medida en que los hombres actuamos sobre ellas y las hacemos valiosas. Lógicamente, no existe una autoridad sagrada, por encima de los hombres, sino que son ellos los que tienen que fijar y pactar las formas de entenderla y aplicarla. En esa línea, *Ockam tiende a ser conciliarista,* lo que implica que el Papa ha de pactar no sólo con el emperador, sino también con los obispos, en contra de lo que hará la Iglesia católica posterior que tenderá a rechazar el conciliarismo. Sus obras han sido editadas muchas veces.

BIBL. Jan P. Beckmann, *Ockham-Bibliographie 1900-1990* (Hamburgo 1992); S. Rábade, *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV* (Madrid 1966).

Odgen, Schubert (n. 1928)

Teólogo metodista de Estados Unidos. Estudió en la Wesleyan University de Ohio, en la de Chicago y en la de Marburgo (Alemania). Es ministro de la Iglesia Metodista y ha enseñado en

diversas universidades de Estados Unidos. Su proyecto teológico se encuentra vinculado a cuatro grandes áreas y preocupaciones. 1. *La desmitologización del cristianismo,* tal como había sido planteada por ↗ Bultmann. Así lo muestra en su libro, *Christ Without Myth. A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann* (Nueva York 1961). A su juicio, la confesión de la fe cristiana no puede estar vinculada a una visión pre-científica del mundo ni a un tipo de magia infantil que pervive aún en ciertas formulaciones y signos rituales de las iglesias. El proceso de racionalización cristiana que empezó con el helenismo debe llegar a su pleno desarrollo. 2. *La filosofía del proceso,* tal como ha sido esbozada por ↗ Whitehead. Éste es el tema de su libro *The Reality of God and Other Essays* (Nueva York 1966). Odgen admite la primera parte del programa de ↗ Bultmann, pero en vez de vincularlo a un pensamiento existencial, de tipo más intimista, asume básicamente el esquema filosófico de Whitehead, aunque entendiéndolo de un modo más teísta, con referencia expresa al acontecimiento salvador de Cristo, como muestra en *The Point of Christology* (San Francisco 1982). Frente a la ontología griega, que sacralizaba el carácter intemporal y eterno de las realidades superiores, ha puesto de relieve el sentido histórico (procesual) de la realidad. 3. En tercer lugar, Ogden asume en principio el proyecto social y cristiano de la teología de la liberación, y lo desarrolla en *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation* (Nashville 1979). La misma filosofía del proceso le ha servido para poner de relieve el carácter transformador del proyecto y camino de Jesús, que ha de entenderse como impulso y fuerza de liberación dentro de la sociedad actual, dominada por principios de imposición. 4. Finalmente, *Odgen* apuesta por un diálogo de religiones, como aparece en su libro *Is there only one true religion or are there many?* (Dallas 1992). En esa línea, él piensa que se debe hablar de un pluralismo de las mediaciones religiosas, que está basado en la realidad universal del amor de Dios, que se hace presente de un modo salvador y múltiple en las diversas culturas y religiones de la historia humana; eso significa que la revelación de Dios en Cristo no puede entenderse de un modo excluyente, sino que existen otros grupos religiosos (otras religiones) que pueden y deben entenderse como mediaciones entre el hombre y la divinidad.

ODUYOYE, Mercy Amba (n. 1934)

Teóloga metodista de Ghana. Ha estudiado y enseñado en el Trinity Theological College de Legon (Ghana). Ha enseñado también en diversas universidades de América, insistiendo en el papel de la mujer en la cultura y en la religión cristiana. Está convencida de que el mensaje de Jesús debe vincularse con la cultura tradicional africana, donde, al lado de un patriarcalismo predominante, han existido y existen grupos de tradición matrilineal. En esa línea ha destacado la necesidad de que el cristianismo africano se libere de un tipo de dominio jerárquico de los hombres en la Iglesia, para superar también los elementos dominantes del patriarcalismo africano. Éste es el tema central de *Daughters of Anowa: African Women and Patriarchy* (Nueva York 1995), donde ha estudiado las relaciones entre religión y patriarcalismo, para mostrar que la vida de las mujeres africanas debe ser iluminada por el mensaje cristiano de salvación.

BIBL. *Hearing and Knowing: Theological Reflections on Christianity in Africa* (New 1986); *Introducing African Women's Theology* (Sheffield 2001); *Beads and Strands: Reflections of an African Woman on Christianity in Africa* (Nueva York 2004).

OFILADA MINA, Macario (n. 1971)

Teólogo católico filipino, seglar. Descendiente de españoles, pero nacido en Manila. Obtuvo su doctorado en filosofía, sobre el pensamiento de san Juan de la Cruz, por la Universidad de Salamanca (España), y tuve el honor de presidir el tribunal. Es docente, conferenciante e investigador. Es el académico más joven de la Academia Filipina de la Lengua Española, de la que es actualmente secretario adjunto. Le apasionan los temas fronterizos de la filosofía, teología y espiritualidad, centrándose en el lenguaje de los místicos y sabios orientales y, de un modo especial, en san Juan de la Cruz. Su reflexión arranca desde la experiencia como mediación de lo real como realidad (y de la realidad como real). Puede per-

cibirse un juego de términos en que real y realidad son sustantivos y adjetivos. A su juicio, en la experiencia, se da y se deja experienciar lo Absoluto, de manera que la Realidad en sí se hace presente como Misterio, conforme a la modalidad experiencial de lo Absoluto para el hombre, que es un ser finito y culpable, sujeto de la experiencia.

Para el cristianismo, Jesucristo es la gran mediación, es la experiencia de lo Absoluto, que se ofrece con rostro personal (Dios), para el hombre finito y culpable. De ahí se desarrolla un camino del hombre finito y culpable, que es espíritu (espiritualidad), cuando desea vivir según la vida de lo Absoluto que se deja experienciar con rostro personal (Dios es Espíritu). En este contexto se sitúa la raíz religiosa que estudia la configuración epistemológica de la espiritualidad (como acto religioso), ya no bajo la tutela de la teología (teología espiritual) pero conservando su identidad cristiana (o específica) conforme a la tradición religiosa. Ofilada busca esta mediación en diversas áreas como el arte, la historia, la cultura y la lingüística.

BIBL. *San Juan de la Cruz: El sentido experiencial del conocimiento de Dios* (Burgos 2001); *Experience, Reality and Beauty. From the Aesthetics of Ontology to the Mystagogy of Art in Metaphysics* (Manila 2002); *Augustinus, Homo Religiosus* (Manila 2005); *Filosofía, Lenguaje, Mística: Desde las entrañas del espíritu* (Manila 2008).

ØKLAND, Jorunn (n. 1958)

Teóloga noruega, de tradición protestante. Ha estudiado en la Universidad de Oslo, donde enseña desde el año 1989, primero como asistente del Instituto de Filosofía (1989-1992) y después como investigadora y profesora de la Facultad de Teología (desde 1992 a la actualidad). Desde el año 2000 enseña en el Centro para Estudios de Investigación de Género de la Universidad de Oslo. Ha sido también profesora invitada en el Departamento de Estudios Bíblicos de la Universidad de Sheffield, Reino Unido (2000-2007). Es miembro del consejo Género, Sexualidad y Biblia (de la Society of Biblical Literature) y coeditora de *The Bible in the Modern World Series* (Sheffield Phoenix Press, Reino Unido).

BIBL. *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (JSNTSup, Londres 2004); *The Way the World Ends? The Apocalypse in Culture and Ideology* (en colaboración con J. William, Sheffield 2009); *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianities* (con T. K. Seim, Walter de Gruyter, Berlín 2009) y *Marxist Feminist Criticism of the Bible* (con R. Boer, Sheffield 2009). Preside y dirige (con I. ↗ Fischer, M. Navarro y A. Valerio) el proyecto internacional de *La Biblia y las Mujeres*, que constará de veintidós volúmenes y será publicado, al mismo tiempo, en alemán, inglés, castellano e italiano. El primer volumen, titulado *La Torah,* de la que ella son directoras I. Fischer y M. Navarro, ha sido publicado ya en castellano (Verbo Divino, Estella 2010).

OLIVI, Pedro (1248-1298)

Teólogo francés de la Orden Franciscana. Estudió en París y enseñó en Montpellier y Narbona. Sus visiones apocalípticas y su rigorismo ascético (en la línea de los espirituales) le enfrentaron con las autoridades eclesiásticas y fue juzgado dos veces (el año 1280-1281 y el 1285) por una comisión que analizó críticamente sus visiones sociales y religiosas. En 1285 el Capítulo General de los Franciscanos prohibió sus escritos, pero fue rehabilitado en 1287, volviendo a enseñar en Florencia y Montpellier. Como franciscano, Pedro Olivi se sitúa en la línea de san Agustín y de san Buenaventura, acentuando la exigencia de pobreza. Pero sus escritos de tipo exegético, ascético y especulativo fueron condenados implícitamente en el concilio de Vienne (en contra de los begardos y beguinas) y, de un modo especial, en la Constitución de Juan XXII, *Gloriosam Ecclesiam,* del año 1318, de la que citamos algunos artículos que recogen y rechazan su doctrina:

> «(1) Así pues, el primer error... de esos hombres es que fantasean dos Iglesias, una carnal, repleta de riquezas, que nada en placeres, manchada de crímenes, sobre la que afirman dominar el Romano Pontífice y los otros prelados inferiores; otra espiritual, limpia por su sobriedad, hermosa por la virtud, ceñida de pobreza, en la que se hallan ellos solos y sus cómplices, y sobre la que ellos también mandan por merecimiento de la vida espiritual, si es que hay que dar alguna fe a sus mentiras... (3) El tercer error de éstos se conjura con el de los valdenses, pues unos y otros afirman que no

ha de jurarse en ningún caso, dogmatizando que se manchan con contagio de pecado mortal y merecen castigo quienes se hubieren obligado por la religión del juramento... (5) El quinto error de tal manera ciega las mentes de estos hombres que afirman que sólo en ellos se ha cumplido en este tiempo el Evangelio de Cristo que hasta ahora (según ellos enseñan) había estado escondido y hasta totalmente extinguido... Muchas otras cosas hay que se dice charlatanean estos hombres presuntuosos contra el venerable sacramento del matrimonio; muchas las que sueñan del curso de los tiempos y del fin del mundo, muchas las que con deplorable vanidad propalan sobre la venida del Anticristo, de quien afirman que está ya llegando» (DH 910-916).

No todo lo que aquí se atribuye a los «espirituales» puede tomarse como doctrina de P. Olivi, pero es claro que esta condena se opone a una línea de pobreza, de purificación eclesial y esperanza apocalíptica que había sido defendida por Olivi.

Bibl. Sus obras están publicadas en la Bibl. Franc. Schol. Medii Aevi 4-6 y 8 (Quaracchi 1922-1834).

O'MURCHU, Diarmuid (n. 1947)

Religioso y pensador católico de la Congregación de los Misioneros del Sagrado Corazón, de origen irlandés. Ha estudiado Teología y se ha graduado como psicólogo social en el Trinity College de Dublín, y, en esa línea, como psicólogo social, ha dedicado su vida a la animación *(counselling)* y dirección de personas y grupos de cristianos, especialmente de religiosos, tanto en Europa como en África y América, sobre todo a partir del año 2001. Se siente afortunado por pertenecer a una congregación religiosa que le ofrece una gran libertad para esa forma de presencia cristiana. Ha escrito varios libros de autoayuda y de crecimiento espiritual, que se ha convertido en punto de referencia para personas que desean una maduración espiritual, entre los que pueden citarse *Quantum Theology. Spiritual Implications of the New Physics* (Nueva York 1996), *Reclaiming Spirituality* (Nueva York 1998); *Religion in Exile. A Spiritual Homecoming* (Nueva York 2000); *Evolutionary Faith* (Maryknoll 2002), *Catching Up with Jesus* (Nueva York 2005); *The Transformation of Desire. How Desire Became Corrupted – And How We Can Reclaim It* (Nueva York 2007); *Ancestral Grace. Meeting God in Our Human Story* (Nueva York 2008).

1. *Una obra provocadora*

A su juicio, utilizando el ejemplo de la física cuántica y de la nueva biología, se puede y debe afirmar que todas las realidades del universo se encuentran interconectadas e interrelacionadas, a través de un inmenso proceso energético, vinculado en el fondo a lo divino. En ese contexto se sitúa y cobra más hondo sentido el misterio de Cristo, entendido como principio de vinculación eclesial y cósmica, en la línea de las Cartas de la Cautividad (Col y Ef). La vida cristiana y la liturgia expresan esa conexión sagrada del conjunto de la realidad, en línea de plenitud y de sanación, de manera que la cristología y la vida cristiana pueden y deben incluirse en el contexto de una «cosmología total», en la que se integra el conjunto de la realidad, entendida de una forma viva y creadora.

Desde esa base, reelaborando los modelos ontológicos de la escolástica, se puede y debe afirmar que Dios es la Energía Creadora, que late sin fin en la realidad, abriéndonos a la plenitud en la que estamos integrados. Desde una perspectiva temporal, esa plenitud ha de entenderse a través de un proceso de evolución que vincula y despliega todo lo que existe. No se puede hablar de un Dios que crea desde fuera, dejándonos pasivos, sino que lo divino se expresa en nosotros como capacidad de co-creación, en despliegue de vida que se despliega en todo el universo, porque la plenitud (la redención) constituye un acontecimiento cósmico, no meramente humano. Desde aquí se entiende la moralidad, no como algo que pertenece a la parte externa de la vida, sino como expresión de la capacidad creadora que actúa en nosotros, conforme al modelo de Cristo (muerte y resurrección). Esta espiritualidad cósmica se abre y nos abre a todo el universo, desbordando los límites de la Iglesia, pero ella se puede expresar de un modo especial en la vida religiosa, como O'Murchu ha puesto de relieve en *Reframing Religious Life. An Expan-*

ded vision for the Future (Nueva York 1996; versión cast. *Rehacer la vida religiosa*, Madrid 2001); cf. también *Poverty Celibacy & Obedience: A Radical Option for Life* (Nueva York 1998) y *Consecrated Religious Life: The Changing Paradigms* (Nueva York 2005).

Esas obras han influido de un modo poderoso en la espiritualidad y en la conciencia de miles de religiosos y religiosas que, de pronto, se han descubierto responsables de su propia espiritualidad y de su tarea (testimonio) en el mundo. En tiempos antiguos, los religiosos (especialmente las religiosas) se hallaban sometidos a un tipo de «ontología del poder», que venía dictada desde fuera por la jerarquía, a través de un orden sacramental jerárquico. D. O'Murchu les ha dicho que son responsables de su propia identidad cristiana y religiosa, pues se hallan inmersos en un movimiento de vida del que ellos mismos son beneficiarios y agentes. En el fondo, eso significa «devolver» a los religiosos su propia identidad y su carisma, su propia tarea, dentro de la Iglesia, en el despliegue de la vida de Dios. Miles de religiosos y religiosas de lengua castellana se sintieron identificados con los planteamientos del libro de O'Murchu (*Rehacer la vida religiosa,* 2001), publicado precisamente en la editorial más significativa sobre vida religiosa en castellano (Ediciones Claretianas).

2. *Un autor «condenado»*

De un modo «lógico», la jerarquía católica de España se ha sentido amenazada y ha respondido prohibiendo la reedición española del libro de O'Murchu (al que se puede acceder libremente on line: http://rehacerlavidareligiosa.blogspot.com/) y condenando sus tesis fundamentales, en un documento elaborado por la Comisión de la Conferencia Episcopal Española para la Doctrina de la Fe, en su *Nota doctrinal sobre el libro «Rehacer la vida religiosa. Una mirada al futuro» del revdo. P. Diarmuid O'Murchu, m.s.c.,* Boletín oficial de la Conferencia Episcopal Española 74 (30 de junio de 2005, 49-55), asumido por el Vaticano, que lo ha publicado en *L'Osservatore romano* (edición semanal en lengua española, 17 de marzo de 2006, pp. 9-10). Éstos son los elementos básicos de esa nota de condena, que citamos por extenso, pues han sacudido el pensamiento cristiano de miles de religiosos de lengua española:

> «2) Diarmuid O'Murchu hace en este libro una apremiante llamada a rehacer la vida religiosa. A pesar de sus pretensiones de imparcialidad científica, es un escrito que somete a crítica infundada los fundamentos de la vida religiosa, contribuyendo más a su destrucción que a su renovación.
>
> 3) La propuesta de O'Murchu se presenta con un lenguaje y unas pretensiones, ciertamente, ambiciosas. Pero más allá de las promesas de alcance "planetario" y "holístico", vemos que el contenido real de lo que se propone es bastante simple y primitivo. Resumimos su contenido en seis puntos. a) Llama la atención que la propuesta más reiterada, concreta y explícita que el autor hace a los religiosos es siempre, con leves variantes, la siguiente: "Es a la vez deseable y necesario que se produzca un proceso de separación de la Iglesia institucional" (p. 71); "parece haber una única respuesta: abandonar la Iglesia y adoptar una situación no canónica" (p. 117). b) Menos explícito es el llamamiento al abandono de la fe católica en Jesucristo como única Revelación plena de Dios y como Señor y Salvador de todos los hombres; pero éste es también otro de los elementos de la propuesta del autor, que no sólo silencia sistemáticamente el verdadero significado teológico de Jesucristo y contradice de hecho sus implicaciones, sino que lo denigra y ridiculiza. c) En tercer lugar, D. O'Murchu no habla del Dios Trino, revelado en Jesucristo, más que para negar esta revelación y para proponer una concepción de Dios que fluctúa entre el panteísmo y el animismo: lo más que se puede pensar de Dios es que es un "poder para la relación". Ese "poder para la relación" no es, naturalmente, el del Dios que crea libremente el mundo. El autor habla mucho de "creación", pero el sentido de esta palabra no es, en su libro, el propio de la fe cristiana en el Creador, pues el Dios del que habla se identifica, de una u otra manera, con el mundo, bien imaginando a Dios como la energía interna del cosmos, bien concibiendo al mundo como la "encarnación" de Dios».
>
> 4) D. O'Murchu habla mucho de Dios, casi nada de Jesucristo y cons-

tantemente de "valores humanos liminares" en un marco "planetario" y "cósmico". Los términos tomados del lenguaje cristiano son vaciados de su sentido teológico para ser integrados en una "visión", o en una supuesta "nueva sabiduría", que remite, en realidad, a "lo de siempre", es decir, a una gnosis de nuevo cuño. El autor presenta su escrito como una "nueva teología de la vida religiosa" y dedica uno de los capítulos del libro a exponer el "marco teológico" en el que aquella se integraría. Pero su esfuerzo por hacer aparecer su discurso como teológico no puede ocultar el hecho de que no lo es, es decir, de que carece de las condiciones mínimas para poder ser considerado seriamente como tal por ninguna confesión cristiana. a) Ante todo, porque ignora por completo el principio de la revelación. No hay teología, católica, ortodoxa ni protestante, que no reconozca como fuente suprema de su discurso la revelación que Dios ha hecho de sí mismo en Jesucristo. En cambio, D. O'Murchu niega expresamente este principio cuando afirma que «la misma creación (es) nuestra primera y fundamental fuente de revelación divina» (p. 143). Estas palabras podrían hacernos creer que nos encontramos con una teología puramente natural o racional que todavía no se ha abierto a la revelación cristiana, pero susceptible de ello. Sin embargo, no es este el caso, pues, como ya hemos indicado, el concepto de creación y de Dios creador manejado por el autor es el de una filosofía incompatible con la revelación, que, además, la niega expresamente. Por eso habla también de "las revelaciones divinas" (p. 75). b) En el libro se hacen referencias a la Tradición de la Iglesia y a algunos concilios ecuménicos, pero es siempre para distanciarse de ellos. El concilio de Trento es presentado como el culmen de la desviación "patriarcal" del cristianismo (cf. pp. 67, 92, 103ss, 132s) y el concilio Vaticano II como un intento insuficiente e "inadecuado" de renovación (cf. pp. 15, 27, 67). El Magisterio ordinario sólo es tenido en cuenta para despreciarlo y rechazarlo (cf. p. 11). Ninguna de estas instancias eclesiales se acomoda fácilmente a "la nueva cosmología" propugnada por D. O'Murchu. c) Puesta a un lado la revelación cristiana y su transmisión eclesial, ¿cuáles son entonces la fuente o las fuentes del discurso del autor? Son "los especialistas" (p. 81), en los que él cree descubrir los rasgos fundamentales de la "visión primitiva" en la que "encontramos todos los ingredientes de la nueva cosmología" (p. 81). He ahí la nueva "revelación" descubierta por D. O'Murchu, cuyo único mensaje, incansablemente repetido por él, es el de la "unidad" natural del cosmos frente al "dualismo" patriarcal, helénico y cristiano. d) D. O'Murchu contrapone su "nueva cosmología", unitaria y armónica, al cristianismo hasta ahora conocido, supuestamente dualista y disgregador. La primera unifica al ser humano y lo integra equilibradamente en un cosmos de relaciones armónicas. El segundo lo rompe (en cuerpo y espíritu) y lo disloca de las verdaderas relaciones vitales (entre los sexos, con la naturaleza y con Dios). La primera es vida; el segundo es muerte. Pero el cristianismo y las demás «religiones formales» no serían sino un producto más, aunque influyente, de la "cosmología equivocada" que comenzó a gestarse en el Neolítico con la revolución agraria».

«6. El manifiesto de Diarmuid O'Murchu parte de una constatación real: "la vida religiosa está en crisis", hasta el punto de que se puede dudar de su supervivencia, al menos la de su forma actual (cf. p. 15). El autor pretende aportar una solución de futuro. Sin embargo, lo que ofrece es una fórmula eficaz que conduce a la desaparición y a la desnaturalización progresiva de la vida y de la consagración religiosa y, alejándola paulatinamente de la Iglesia y del servicio a los hombres, la disuelve en el mundo del que san Juan dice que no conoce a Cristo (cf. Jn 1,10)».

3. *Un debate abierto*

Éstos son los temas centrales de la «condena» del pensamiento cósmico y espiritual de O'Murchu, que, posiblemente, podría haber matizado mejor sus apreciaciones y su visión de la vida religiosa. Pero es evidente que él ha planteado un problema y camino de enorme actualidad y necesidad, dentro del colectivo más sensible de la Iglesia católica, que es la Vida Religiosa. Por eso, la condena de la Conferencia Episcopal Española (asumida por el Vaticano) nos parece poco afortunada, por tres razones. a) No ha intentado com-

prender lo que está en el fondo del libro de O'Murchu, sino que ofrece una interpretación muy sesgada de su pensamiento, desde una perspectiva exterior a la misma obra; lo menos que podemos decir es que no ha sido justa con ella. b) La nota de la Comisión episcopal da la impresión de que quiere condenar y ha condenado a la vida religiosa a un tipo de esterilidad espiritual, a una minoría de edad, dentro de unos esquemas jerárquicos y doctrinales ya establecidos, rechazando así los caminos de diálogo que O'Murchu ha propuesto en línea espiritual y de diálogo de las religiones. c) Alguien podrá decir que O'Murchu corre el riesgo de diluir el cristianismo en un tipo de espiritualismo «cósmico» en el que todo se nivela; pero su intento, vinculado a una propuesta de servicio a los marginados, empalma con la historia de Jesús, mientras que la Nota Episcopal corre el riesgo de neutralizar esa historia dentro de unos cauces formales externos. Posiblemente, la solución de O'Murchu no es la única para el problema de la crisis de la vida religiosa y de la vida cristiana en Occidente, pero cerrar los caminos, como hace la Conferencia Episcopal, no es bueno, ni en un plano de pensamiento, ni en un plano de práctica cristiana.

WEB: www.dia/muid13.com

ORAISON, Marc (1914-1979)

Psicólogo y teólogo católico francés. Estudió Medicina en Burdeos y, tras ejercer como médico en Indochina y Burdeos, fue ordenado sacerdote (1948) y se doctoró en Teología (1951) en el Institut Catholique de París, con una tesis sobre temas de vida cristiana y sexualidad. Algunas de sus ideas fueron condenadas por el Santo Oficio, pero tras el Vaticano II pudo publicar diversas obras sobre psicoanálisis cristiano, que tuvieron gran influjo en los ambientes católicos. Era partidario de una maduración sexual y personal en libertad, teniendo más en cuenta el despliegue del amor y de los valores personales que la objetividad de una ley moral (incluso en las relaciones homosexuales). Gran parte de sus obras han sido traducidas al castellano.

BIBL. *¿Amor o violencia?: algunos aspectos sicológicos de la educación religiosa* (Salamanca 1963); *El problema homosexual* (Madrid 1976); *Frente a la Ilusión y la Angustia* (Valencia 1968).

ORBE, Antonio (1917-2003)

Teólogo católico vasco, de la Compañía de Jesús. Ha enseñado en la Universidad Gregoriana desde 1949 hasta 1994 y ha sido uno de los investigadores más sobresalientes en el campo de la historia de la teología primitiva y, en especial, de la patrología del siglo II, centrándose de un modo más concreto en ↗ Ireneo y en los gnósticos. Orbe ha sido profesor y guía de varias generaciones de estudiosos (entre sus discípulos se cuentan ↗ Rius-Camps, Garijo-Guembe y Romero Pose), que han seguido trabajando en su línea. Fueron clásicos sus *Estudios valentinianos I-V* (Roma 1955-1956).

BIBL. Entre sus obras posteriores, de extensión monumental, cf. *Antropología de san Ireneo* (Madrid 1969); *Cristología gnóstica. Introducción a la cristología de los siglos II y III* (Madrid 1976); *Parábolas evangélicas en san Ireneo* I-II (Madrid 1972); *Teología de san Ireneo* I-II (Madrid 1987); *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Salamanca 1988); *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (Madrid 1994).

ORÍGENES (185-254)

Exegeta, filósofo y teólogo alejandrino. Es para muchos el más grande de los pensadores cristianos de fondo helenista, el primero que interpretó el conjunto del mensaje de Jesús y de la vida cristiana con categorías de tipo neoplatónico. Su obra cumbre, el *Peri Arjôn,* conservada en gran parte en latín *(De Principiis)*, es una de las aportaciones mayores al pensamiento cristiano de todos los tiempos.

1. *Una vida teológica*

Orígenes quiso responder al reto de los ↗ gnósticos elaborando un gran sistema conceptual donde reciben sentido y se integran todos los valores del cristianismo, desde una perspectiva helenista, en diálogo con la mejor filosofía de su tiempo. Su *Peri Arjôn* habla del despliegue de Dios y así puede interpretarse como una visión trinitaria de la realidad, pues la Trinidad constituye a su juicio el centro y sentido, el ritmo y recapitulación de Dios y del mundo. Al mismo tiempo, ella ofrece una visión de conjunto de la realidad

creada, que se centra sobre todo en las almas, entendidas como seres espirituales en los que Dios despliega su poder y se manifiesta, en una historia de caída y de recuperación. En este contexto queremos decir ya desde ahora que la memoria de Orígenes ha quedado ensombrecida en la tradición posterior por dos posibles «deficiencias», que quizá podrían haberse interpretado de manera más benévola: la preexistencia de las almas (que existirían antes de vincularse a la materia, para dar origen a los hombres), y la apocatástasis, o esperanza de reconciliación final (universal) de todos los seres en Dios.

A pesar de ello, esa memoria se ha mantenido en la Iglesia y ha seguido creciendo en estos últimos tiempos, cuando se han querido recuperar las raíces de la teología cristiana. Somos muchos los que nos hemos iniciado en el pensamiento cristiano leyendo y comentando a Orígenes, para reencontrar con él las claves del misterio, en unos tiempos distintos, aunque paralelos a los suyos. Situándose en el centro del pensamiento cristiano, Orígenes combatió el modalismo (es decir, la identificación de fondo de las tres personas divinas), lo mismo que el subordinacionismo (el Hijo es inferior al Padre), siendo el primero en elaborar una doctrina trinitaria estricta, vinculando el ser de Dios con su revelación. El esquema de su exégesis bíblica y de su pensamiento tiene semejanzas con el de Filón de Alejandría (que hablaba también de Dios, la Sofía y el Logos, sin derivar de ello un tipo de Trinidad como la cristiana).

La novedad de Orígenes no está en los modelos conceptuales que utiliza, sino en la forma de aplicarlos a la vida de Jesús y a la experiencia de la Iglesia, de la que se siente servidor, estudiando de un modo ejemplar sus Escrituras (ha sido el primero y mayor de los editores de la Biblia), siendo, al mismo tiempo, un hombre comprometido con el ideal angélico de un cristianismo espiritualizado, como muestra la dificultad que él tuvo en integrar la «carne» en su propia historia cristiana, como veremos.

2. *El pensamiento cristiano*

Razón y fe. Orígenes sigue siendo un pensador básico en la historia de la teología, pero sus formulaciones deben entenderse en el trasfondo de su tiempo y su cultura, dentro de su misma trayectoria personal de intelectual que decide «castrarse» (simbólica y físicamente), como él hizo, para dedicarse mejor al pensamiento puro. La trayectoria de su vida de intelectual sublime (¡nadie ha desvelado como él el gran misterio del Dios cristiano!) que castra su deseo sexual para seguir pensando constituye uno de los paradigmas mejores y más peligrosos de la teología cristiana. Él interpretó al pie de la letra el texto de Mt 19,12: «hay algunos que se hacen eunucos por el reino de los cielos» y por eso, o quizá por vivir de una manera más «espiritual» se hizo castrar, en un gesto que fue rechazado por la Iglesia (que no quiso ordenarle presbítero por ello).

Sea como fuere el fondo histórico del tema, en la base de una parte considerable del pensamiento de la Iglesia se ha dado un «sacrificium phalli», como ha destacado C. G. ↗ Jung. Es muy posible que allí donde se sacrifica el sexo (con todo su simbolismo y poder), para pensar así mejor, se acabe discurriendo en el vacío, fuera de la realidad concreta de la vida, como puede haber sucedido en san ↗ Agustín, que sacrificó su falo de una forma quizá más intensa que Orígenes. Es evidente que el mensaje de Jesús y de la Iglesia en su conjunto no va en la línea de ese sacrificio, sino en la del despliegue liberado del amor; pero en aquel contexto helenista resultaba más difícil entenderlo.

De todas formas, Orígenes ha sido el primer pensador radicalmente «racional» de la Iglesia cristiana. Su elaboración teológica pertenece el platonismo medio y él es, con Filón, el representante supremo de una «religión filosófica», que interpreta la revelación bíblica en los moldes del pensamiento filosófico de su tiempo. Desde esa perspectiva entiende el proceso de la realidad como un gran despliegue que se inicia en Dios, a través de un tipo de emanación creadora, para llegar hasta el mundo inferior de la materia y ascender de nuevo a lo divino. Desde ese despliegue de Dios se entiende el surgimiento de las almas (que preexisten en lo divino) y su descenso a la materia donde están oscurecidas (como encadenadas), necesitando una luz superior (la de Cristo, Hijo de Dios) para volver a lo divino.

Orígenes asume, según eso, el esquema de los gnósticos platónicos (la caída de las almas), pero con una diferencia: no interpreta la materia sin más como perversa, ni la creación como obra de un Dios malo (o inferior), ni divide el Antiguo y el Nuevo Testamento, ni niega la corporalidad de la Iglesia (a pesar de su sacrificio del falo, es decir, de su deseo de negación personal y fuerte del deseo sexual). En ese sentido debemos añadir que él no ha sido radicalmente platónico, ni gnóstico puro, pero acepta los esquemas del platonismo y de la gnosis, en una tensión inestable y creadora, abierta a nuevas posibilidades de comprensión y práctica cristiana. Lógicamente, ha sido partidario de una lectura «espiritual» de la Escritura, poniendo de relieve la importancia del pensamiento alegórico (como había hecho Filón de Alejandría y como harán después casi todos los exegetas de la escuela de Alejandría); pero nunca ha olvidado ni negado el sentido literal, la historia de la Palabra de Dios, como muestra su edición de la Biblia.

3. *Palabra de Dios, la «Hexapla»*

Orígenes ha sido un pensador platónico, pero en el centro de su pensamiento no ha puesto el libro de Platón, sino la Biblia, entendida como revelación de Dios. En ese sentido, él asume la tradición judeo-helenista alejandrina de los traductores del Antiguo Testamento (los LXX), con la teología de Filón y de los libros sapienciales (sobre todo, Eclo y Sab).

Esta fidelidad a la Escritura le ha llevado a programar y realizar el más ambicioso de todos los proyectos cristianos de edición de Biblia (especialmente de la griega) hasta los tiempos modernos (↗ Cisneros, Arias Montano, Walton). Su edición, realizada en Cesarea de Palestina, lugar de cruce de la cultura griega y judía, se llamaba *Hexapla* porque contenía el texto de la Escritura en seis columnas, que de izquierda a derecha contenían lo siguiente: 1) Texto hebreo, en caracteres hebreos. 2) Texto hebreo, pero en caracteres griegos (lo que implica ya una interpretación del texto, por su vocalización). 3) Versión griega de Áquila, más aceptada por los judíos, por su literalidad. 4) Versión griega de Símaco, que puede tener un origen ebionita y que ofrece una interpretación más libre del texto hebreo. 5) Versión griega de los *Setenta*, que había ofrecido y ofrecía el texto oficial de los judíos alejandrinos y de la mayoría de los cristianos. 6. Versión griega de Teodoción, un judío helenista que parece haber querido traducir y mejorar la versión de los LXX.

Desde nuestra perspectiva, pueden faltar en esta primera políglota algunas versiones importantes de la Biblia, sobre todo el Targum (la Peshita siria quizá no existía todavía) y la Vetus Latina, pero Orígenes podía juzgar que esas versiones eran menos importantes (o no circulaban en su entorno). Desde su perspectiva de griego culto y platónico convencido, aunque interesado por la «veritas hebrea», Orígenes ha realizado el intento más ambicioso de «ecumenismo» greco-hebreo, buscando un lugar (Cesarea de Palestina) y un texto común múltiple (la *Hexapla*), como indicando, ya desde el principio, que no hay una sino varias «biblias» que deben dialogar entre sí.

En ese lugar y partiendo de esas biblias podían haber dialogado judíos y cristianos, vinculados por un texto común, en sus varias formas. En el fondo debemos afirmar que Orígenes, el más griego de todos los teólogos cristianos, ha sido, al mismo tiempo, el más fiel a los principios hebreos de la Iglesia. Su *Hexapla* quería ser el «santuario central» de las religiones del Libro (de judíos y cristianos), una gran escuela compartida de estudios bíblicos, desde diversas culturas. Ese «Santuario de la Hexapla» de Cesarea de Palestina pudo haber sido espacio de encuentro y fuente de pensamiento dialogado para judíos y cristianos, desde principios del siglo III d.C. Pudo haber sido pero no lo fe. A los pocos decenios las comunidades cristianas helenistas olvidaron casi totalmente su origen israelita (no necesitaron ya la Biblia Hebrea). Por su parte, los judíos abandonaron también su Biblia Griega, para centrarse en el texto hebreo y en las tradiciones propias de la Misná, sin dialogar ya con los cristianos.

Unos y otros, judíos y cristianos helenistas, siguieron caminos diferentes, casi hasta el día de hoy. La *Hexapla* (abandonada después y perdida, ¡apenas existen rastros de ella!) es simplemente un recuerdo de lo que pudo ha-

ber sido y no fue el diálogo entre cristianos y judíos, un diálogo que, en forma nueva, pero con el mismo espíritu abierto de Orígenes y sus colaboradores judíos y cristianos, debemos retomar ahora, a principios del siglo XXI. Y con esto pasamos a precisar algunos rasgos de la teología concreta de Orígenes, destacando su visión de Dios.

4. *Generación eterna, riesgo de subordinacionismo*

Orígenes ha sido quizá el primero de los grandes teólogos que ha estudiado la Trinidad en sí, es decir, el misterio original de Dios en cuanto tal, sin identificar su despliegue con la creación, que ha de entenderse como un momento posterior (aunque integrado en el mismo ser de Dios). A su juicio, sólo porque es Padre, Hijo y Espíritu Santo, Dios puede ser creador.

> «Sólo hay sino un Dios, Creador y ordenador de todo, que hizo el mundo de la nada... En segundo lugar está Jesucristo, el mismo que vino a este mundo y que nació del Padre antes de toda creatura... La tradición apostólica asocia al Espíritu Santo con el Padre y el Hijo en honor y dignidad...» (*De Principiis,* Introducción). «Así como jamás pudo darse la luz sin el resplandor, tampoco puede entenderse el Hijo sin el Padre. Por eso ¿cómo puede decirse que hubo un tiempo en el que no había Hijo?» (*De principiis* IV 8). «No decimos... que una parte de la sustancia divina se derramó en el Hijo o que el Hijo fue procreado por el Padre a partir de la nada *(ex nullis substantiis)*, esto es, fuera de su sustancia, como si hubiera un tiempo en el que no había existido, sino que, dejando de lado todo sentido corporal, decimos que el Verbo y la Sabiduría fueron engendrados del Dios invisible e incorpóreo, sin ninguna pasión corporal, como cuando la voluntad procede de la mente» (*De principiis* IV, 28).

A pesar de esas afirmaciones, se le ha acusado de subordinacionista, pues algunas veces parece que no acepta en su integridad literal el dogma de Nicea (donde el Hijo aparece engendrado en la eternidad y es consustancial al Padre). Ciertamente, carece de sentido pedirle que responda a problemas que él no ha planteado. Por eso, antes que acusarle por algo, debemos recordar de nuevo que él ha sido el primer teólogo cristiano que ha formulado con todo rigor la unidad del Dios trinitario, desde una perspectiva platónica, pero superando el carácter gradual y jerárquico de las tríadas platónicas, donde cada «hipóstasis» sucesiva es ontológicamente distinta de la anterior. Sin embargo, algunas de sus formulaciones, miradas desde la tradición posterior, han sido después discutidas y en parte condenadas, como las del texto que sigue:

> «San Juan pone u omite el artículo definido *(ho)* ante las palabras *Dios* y *Verbo*, con precisión admirable... (cf. Jn 1,1). Pone el artículo cuando Dios designa el Principio ingenerado de todas las cosas y lo omite cuando trata del Verbo... El Dios de suyo es el Dios con artículo... Todo lo que no es el Dios por esencia, siendo Dios por participación *(metojê)* de la divinidad, no es *el* Dios *(ho theos)*, sino meramente Dios *(theos)*. Por este nombre hay que entender al primogénito de toda creatura, quien, por ser el primero ante Dios, atrayendo hacia sí la divinidad, es más honorable que los restantes dioses que están fuera de Dios...» (In Jn 2,2).

En esta línea, habría que investigar si, conforme a la visión de Orígenes, el Unigénito y Primogénito de toda creatura ha de ser llamado Ser de los seres, Idea de las ideas y Principio... o si es (parece) inferior al Padre (cf. *Contra Celso*, VII, 42s). Pues bien, algunos lectores de Orígenes han afirmado que él ha defendido un tipo de subordinacionismo o de inferioridad de Hijo respecto del Padre, interpretando la Trinidad como elemento del despliegue de Dios, no de su ser originario. Sea como fuere, él ha sido cauto, dejando abiertos los grandes problemas del misterio de Dios. También ha sido cauto por lo que toca a la tercera persona (el Espíritu Santo), hablando menos de su carácter divino y eterno, pues ha querido mantenerse fiel a la Escritura. Pero debemos añadir que él ha sido el primer teólogo que ha puesto de relieve la consubstancialidad del Espíritu Santo, tal como será definida después, al menos implícitamente, en el Concilio de Constantinopla (el año 381 d.C.).

> «[Si no hubiera sido eternamente como es, sino que hubiera recibido su origen en un momento posterior, llegando a ser entonces lo que es] el Es-

píritu Santo no habría sido nunca reconocido en la unidad de la Trinidad, es decir, junto con los inmutables Padre e Hijo. Sólo puede ser reconocido en la Trinidad si ha sido siempre sido el Espíritu Santo... Nada en la Trinidad puede ser llamado mayor o menor, ya que la Fuente de la divinidad contiene todas las cosas a través de su Palabra/Razón, y santifica todas las cosas dignas de ser santificadas, por el Espíritu de su boca... Hechas estas declaraciones sobre la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, retornemos al orden en el cual comenzamos la discusión. Dios el Padre otorga, ante todo, la existencia; la participación en Cristo, cuyo ser es la palabra de la razón, hace que los seres sean racionales... Y la gracia del Espíritu Santo, presente en aquellos seres que no son santos por esencia, hacen que ellos sean santos por participación [El Padre da el ser; el Hijo da la razón; el Espíritu da la santidad]» (*De Principiis* I, 3: 7-8).

5. *¿Riesgos de Orígenes?*

Sea cual fuere la solución de los temas anteriores, las grandes dificultades de la teología de Orígenes no se han dado en ese campo, sino en el campo de la preexistencia de las almas y de la apocatástasis o culminación de todas las realidades (y personas) en Dios. Hubo desde el principio algunos teólogos contrarios a las enseñanzas de Orígenes, pero su autoridad era tal que nadie se había atrevido a condenarle de un modo explícito. Eso lo hizo solamente Justiniano, emperador de Constantinopla, que tenía aires de teólogo y autoridad de monarca divino. Él mismo reunió algunas de las enseñanzas de Orígenes, tomadas de su *Peri Arjôn,* y logró que las condenara el Sínodo de Constantinopla del año 543.

«1. Si alguno dice o siente que las almas de los hombres preexisten, como que antes fueron inteligentes y santas potencias; que se hartaron de la divina contemplación y se volvieron en peor y que por ello se enfriaron en el amor de Dios... y que por castigo fueron arrojadas a los cuerpos, sea anatema. 2. Si alguno dice o siente que el alma del Señor preexistía y que se unió con el Verbo Dios antes de encarnarse y nacer de la Virgen, sea anatema. 4. Si alguno dice o siente que el Verbo de Dios fue hecho semejante a todos los órdenes o jerarquías celestes, convertido para los querubines en querubín y para los serafines en serafín, y, en una palabra, hecho semejante a todas las potestades celestes, sea anatema. 5. Si alguno dice o siente que en la resurrección de los cuerpos de los hombres resucitarán en forma esférica y no confiesa que resucitaremos rectos, sea anatema. 6. Si alguno dice que el cielo y el sol y la luna y las estrellas y las aguas que están encima de los cielos están animados y que son una especie de potencias racionales, sea anatema. 7. Si alguno dice o siente que Cristo Señor ha de ser crucificado en el siglo venidero por la salvación de los demonios, como lo fue por la de los hombres, sea anatema. 8. Si alguno dice o siente que el poder de Dios es limitado y que sólo obró en la creación cuanto pudo abarcar, sea anatema. 9. Si alguno dice o siente que el castigo de los demonios o de los hombres impíos es temporal y que en algún momento tendrá fin, o que se dará la reintegración de los demonios o de los hombres impíos, sea anatema» (DH 403-411; Denz 213-228).

Es evidente que estos y otros temas de la obra de Orígenes pueden y deben discutirse en diálogo teológico. Pero resulta triste que el mayor teólogo de la Iglesia fuera condenado de esa forma, tres siglos después de haber vivido, en unas circunstancias teológicas distintas. Por otra parte, los problemas de fondo de las afirmaciones condenadas de Orígenes siguen estando en el centro del pensamiento cristiano, pasados casi dieciocho siglos, en un tiempo de nuevo diálogo cultural con el mundo de Oriente, muy cercano al helenismo antiguo.

BIBL. Edición de las obras de Orígenes: MG 11-17; obras parciales en SCh 16, 29, 37, 67, 87, 120, etc. En castellano: *Contra Celso* (Madrid 1967). He estudiado el tema en «Los modelos trinitarios. Trasfondo religioso-filosófico», en *Dios como Espíritu y persona* (Salamanca 1989, 15-56). Cf. H. Crouzel, *Origène* (París 1984); J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes* (Roma 1970); B. Studer, *Dios Salvador en Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993, 125-140).

ORLANDIS DESPUIG, Ramón (1873-1958)

Teólogo y filósofo español, de la Compañía de Jesús, inspirador de la

«escuela tomista de Barcelona» (↗ Canals, Bofill). Enseñó Teología de los Sacramentos y Moral en el Colegio de Tortosa y en la Facultad de Teología de Barcelona. Ha sido básicamente profesor de Teología de la Historia, pero también ha enseñado Filosofía de la Naturaleza, Filosofía Social, Ética, Historia, Derecho Político y Literatura, no sólo en Barcelona, sino también en Palma de Mallorca, Pamplona, San Sebastián, Madrid y Santiago de Chile. Su magisterio filosófico ha sido básicamente coloquial, de manera que su pensamiento se ha reflejado y desarrollado en el pensamiento de sus seguidores, como muestra J. M. Romero Baró, «Cuatro etapas en la vida del padre Orlandis», en *Pensamientos y ocurrencias* (Barcelona 2000), conforme al orden que sigue: Nacimiento, infancia y primera juventud (1873-1895), Novicio y estudiante de la Compañía de Jesús (1895-1908), Maestro en la Compañía de Jesús y confesor en Barcelona (1908-1912), El apostolado seglar y *Schola Cordis Iesu* (1921-1958).

Orosio, Paulo (ca. 383-420)

Teólogo e historiador hispano-romano, natural de Braga, hoy Portugal, en la provincia antigua de Gallaecia. Debió de nacer en una familia acomodada, por la formación que llegó a poseer. Hacia el año 410 tuvo que salir de Braga, quizá por la presión de los nuevos invasores germanos, quizá por encargo del obispo de la ciudad, que le pidió que consultara con san ↗ Agustín sobre el tema de los seguidores de ↗ Prisciliano. Posiblemente pasó algún tiempo con san Agustín, que le pidió que viajara a Palestina, para consultar con san ↗ Jerónimo algunos temas relacionados con la crisis creada por ↗ Pelagio. El año 415 participó en un Concilio en Jerusalén, para regresar de nuevo a Hipona. Después se pierde el rastro de su vida. Parece que no pudo volver a Braga-Galicia, sino que murió en el camino, quizá en Menorca. 1. Orosio es conocido, en primer lugar, por un libro titulado *Consultatio sive commonitorium ad Augustinum de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (es decir, *Consulta o advertencias de Agustín acerca del error de los Priscilianistas y de los Origenistas*). Se trata de una refutación de los «errores» de los seguidores de Prisciliano. En esa misma línea se sitúa su *Liber Apologeticus contra Pelagium de Arbitrii libertate,* es decir, el *Libro apologético contra Pelagio, sobre el libre albedrío.* Le han acusado de pelagiano y él se defiende, exponiendo una doctrina cercana a la de san Agustín. 2. Su obra más conocida son las *Historiae Adversus Paganos*, obra escrita en el contexto de la *Ciudad de Dios* de san Agustín. Orosio se opone a los que piensan que la caída del Imperio romano se debe al abandono de los dioses del paganismo. A su juicio, la historia pagana ha sido asumida y superada por el cristianismo, dentro de una visión providencialista y positiva del desarrollo de la humanidad. En contra de Agustín, Orosio piensa que el transcurso de la historia humana, que culmina en el cristianismo, tiene un sentido positivo.

Bibl. Entre las ediciones modernas de sus obras: *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum* (CSEL 18, Viena 1889); *Liber apologeticus contra Pelagianos* (CSEL 5, Viena 1882); *Historiarum adversum paganos libri VII* (CSEL 5 Viena 1882). En castellano: *Historias,* I-II (Madrid 1982); *Historias contra los paganos* (Universidad de Zaragoza 2008).

Ortega y Gasset, José (1883-1955)

Ensayista y filósofo español, de raíces cristianas, aunque contrario al catolicismo establecido. Completó su formación filosófica en Marburgo, donde fue discípulo de Hermann Cohen, compartiendo por un tiempo su filosofía neokantiana, de tipo moralista e idealista. Más tarde evolucionó hacia posturas más cercanas a la filosofía de la vida (racio-vitalismo) y desarrolló en España una fecunda labor intelectual, antes y después de la guerra del 1936-1939. El pensamiento oficial católico le acusó de hereje, como muestran las obras de S. ↗ Ramírez, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona 1958) y *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos* (Salamanca 1958). Pero otros filósofos españoles, como J. ↗ Marías (cf. *Ortega y la idea de la razón vital,* Madrid 1948) le interpretaron dentro de un modelo cristiano de vida, poniendo de relieve que no fue anticristiano ni ateo, aunque fue contrario a la Iglesia católica en cuanto institución de poder:

«La Iglesia católica, que se proclama fuente de verdad, impide hoy la investigación de la verdad... Para nosotros esto significa que la Iglesia no tiene ya fe en sí misma. La Iglesia católica, que se proclama ministro de la vida, encadena y ahoga hoy todo lo que dentro de ella vive juvenilmente... La Iglesia católica, que proclama que quiere renovar todo en Cristo, es hostil a los que queremos disputar a los enemigos de Cristo el llevar la dirección del progreso social. Para nosotros esto y otras muchas cosas significan (que la Iglesia) lleva a Cristo en los labios y no en el corazón» (*Obras completas* I, Madrid 1946, p. 433).

Elaboró una filosofía de la Razón histórica, destacando la primacía de la vida sobre el pensamiento, de manera que la misma religión debía estar, a su juicio, al servicio de la vida, pues forma parte de la razón vital, que ha de entenderse en forma histórica. En esa línea, Ortega ha destacado la importancia de las «creencias», entendidas en un sentido extenso, no puramente religioso. El hombre es, a su juicio, un animal histórico, de manera que, superando la razón teórica antigua, puede y debe ponerse de relieve la razón histórica, que se expresa y despliega de forma narrativa (interpretando la religión y el cristianismo dentro de esa misma historia). Desde esa base se puede entender su «proclama» del año 1926, cuando decía: ¡Dios a la vista! Hay dos ediciones de sus *Obras completas*: una preparada por Paulino Garagorri, en doce volúmenes (Madrid 1946-1983), y otra editada por la Fundación Ortega y Gasset, en diez volúmenes (Madrid 2004-2010).

BIBL. *Meditaciones del Quijote* (Madrid 1914); *El tema de nuestro tiempo* (Madrid 1923); *La rebelión de las masas* (Madrid 1930); *El hombre y la gente* (Madrid 1957).

ORTIZ-OSÉS, Andrés (n. 1943)

Sacerdote y pensador católico español, natural de Tardienta (Aragón). Estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Comillas y en la Gregoriana de Roma. Más tarde se especializó en el Instituto de Filosofía de Innsbruck, doctorándose en Hermenéutica. Formó parte del Círculo de Eranos (Suiza), inspirado por ↗ Jung. Ha enseñado en la Universidad Pontificia de Salamanca y, sobre todo, en la de Deusto-Bilbao. Ha puesto de relieve el carácter «materno» de la experiencia humana y religiosa, insistiendo en el fondo trascendente de la sacralidad cósmica, que está en el fondo de todas las religiones históricas y, en especial, del cristianismo. Ha escrito numerosos libros en los que estudia el carácter sagrado de la vida, tal como se expresa, sobre todo, a través del mito de la gran madre que, a su juicio, se expresa de un modo especial en las zonas pirenaicas de Aragón y en la cultura del País Vasco.

BIBL. *Mundo, hombre y lenguaje crítico* (1976); *Comunicación y experiencia interhumana* (Bilbao 1977); *La nueva filosofía hermenéutica* (Barcelona 1986); *El matriarcalismo vasco* (Deusto-Bilbao 1980); *Antropología simbólica vasca* (Barcelona 1985); *La Diosa Madre* (Madrid 1996); *Las claves simbólicas de nuestra cultura* (Barcelona 1992); *Metafísica del sentido* (Deusto-Bilbao 1989); *La razón afectiva. Arte, religion y cultura* (Salamanca 2000); *Amor y sentido* (Barcelona 2004).
WEB: http://blogs.deusto.es/hermes/

OSIEK, Carolyne (n. 1940)

Teóloga católica de Estados Unidos, pertenece a las Religiosas del Sagrado Corazón de Jesús. Se ha doctorado en Teología del Nuevo Testamento y en Literatura de los Orígenes cristianos en la Universidad de Harvard University y es profesora en la Catholic Theological Union, Chicago, Illinois. Ha vinculado la teología feminista con el estudio social del cristianismo primitivo, como muestran dos de sus obras más significativas: *Beyond Anger: On Being a Feminist in the Church* (Nueva York 1986) y *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* (Nueva York 1992). Es editora de una colección muy significativa de textos, titulada: *Silent Voices, Sacred Lives: Women's Readings for the Liturgical Year* (Nueva York 1992) y ha escrito con David Balch un texto famoso titulado *Families in the New Testament World: Households and House Churches* (Westminster John Knox 1997). C. Osiek es una de las voces más importantes del nuevo pensamiento católico en una línea de igualdad entre varones y mujeres.

BIBL. Cf. también *The Shepherd of Hermas* (Hermeneia Commentaries, Filadelfia 1999), *Philippians and Philemon* (Abingdon 2000); *Early Christian Families in Context: An Inter-*

disciplinary Dialogue (con David Balch, Gran Rapids 2003). Cf. también *A Woman's Place: House Churches in Earliest Christianity* (con M. MacDonald, Filadelfia 2005) y *Mujeres ordenadas en la Iglesia primitiva* (con Kevin Madigan, Estella 2006).

Osio (257-357)

Teólogo y obispo hispano, de la diócesis de Córdoba, uno de los eclesiásticos más destacados del tiempo de la controversia arriana. Parece que ya era obispo hacia el 295, pues, en torno al 355-356, ↗ Atanasio afirma que llevaba sesenta años de episcopado (cf. *Hist. arian*. 42: PG 25,741). Hacia el año 300 asistió al Concilio de Elvira, junto a Granada (cf. Mansi, II, 5). Fue después consejero del emperador Constantino y tuvo una intervención destacada en las controversias del arrianismo. Asistió al Concilio de Nicea (año 325), donde aparece como uno de sus presidentes, proponiendo la inclusión del *homoousios* en su declaración final. Fue defensor del celibato de los clérigos. En los últimos años de su vida tuvo que sufrir diversas persecuciones por parte de los arrianos y no resulta del todo claro el papel que jugó en los diversos cambios de política del Imperio. También interviene en el cisma donatista, siempre a favor de la línea oficial.

Bibl. Sobre su pensamiento, cf. Cf. PL 10, 557-564. 632-643; CSEL 65, 103-129. 181-184.

Osuna, Francisco de (1942-1540)

Escritor espiritual católico, español, de la Orden Franciscana (↗ Palma, Laredo). Nació en Osuna, Sevilla, de familia humilde y en su juventud fue soldado. Estudio Filosofía y Teología en Alcalá de Henares y llevó una vida retirada, pero después se ocupó de diversos problemas de la administración de la Orden, tanto en España como en el extranjero. Se opuso a la doctrina de los «alumbrados» (que ponían en riesgo la libertad del hombre en el camino del encuentro con Dios), pero aceptó sus valores, desarrollando un método de «recogimiento», en el que pone de relieve el aspecto pasivo de la contemplación. Fue de los primeros que escribió en castellano y se le puede considerar uno de los fundadores de la gran escuela mística española. Su mayor aportación al pensamiento cristiano es el desarrollo de la doctrina del recogimiento, que será aprovechada y desarrollada por ↗ Teresa de Jesús. «Este recogimiento consiste en una simple y purísima mirada a Dios, en lo íntimo del alma y sin ayuda de conceptos o imágenes (pobreza espiritual), para allegarse con amor al incogitable Dios, que con sólo amor se deja tocar» (cf. *Abecedario IV,* cap. 26), hasta llegar a la unión transformante. Se llega a él pasado un largo proceso de ascetismo y ejercicio de la oración discursiva». No se opone a la representación de la humanidad de Cristo, pero a veces conviene «olvidarse» de esa humanidad, para centrarse sólo en la divinidad de Cristo. Tanto ↗ Ignacio de Loyola como Teresa de Jesús se opondrán a esa postura, aunque aceptarán muchos de los elementos de la espiritualidad de Osuna.

Bibl. Entre sus libros destaca el *Abecedario Espiritual,* que consta de seis partes, editadas entre el 1528 y el 1554. Cf. también *Gracioso combite de las gracias del sancto Sacramento del altar* (Sevilla 1530); *Norte de los estados* (Sevilla 1531); *Sanctuarium biblicum* (Toulouse 1533); *Pars meridionalis* (París 1533); *Pars occidentales* (Amberes 1536) y *Trilogium evangelicum* (Amberes 1536). Su obra más conocida es el *Tercer Abecedario* (ediciones modernas en Madrid 1972 y 1996). Estudio básico en E. Pacho, *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española* (Burgos 2008, 408-484).

Otto, Rudolf (1869-1937)

Exegeta, teólogo e historiador de la religión, alemán, de tradición protestante. Estudió en Erlangen y Gotinga, donde se doctoró con un trabajo sobre Lutero y Kant. Fue profesor en las universidades de Breslau (1915) y de Marburgo desde 1917 hasta su muerte. Además de sus trabajos de especialidad sobre la figura del Hijo del Hombre en la Biblia y en las religiones orientales y de su estudio sobre religiones comparadas de Oriente y Occidente, que le sitúan entre los grandes investigadores de la religión en el siglo xx, escribió un pequeño libro titulado *Das Helige* (1917; versión cast. *Lo santo,* Madrid 1968) donde ofreció una de las descripciones más conocidas y usadas de la religión.

1. *Lo numinoso. Notas básicas*

El análisis de Otto se sitúa en la línea de la *búsqueda fenomenológica*

(quiere fijar las notas reales de la experiencia religiosa), vinculada a la *convicción cristiano-protestante* del carácter creatural del ser humano. Otto parte, según eso, de unos supuestos cristianos, pero en la raíz de su propuesta emerge un Dios que desborda las divisiones confesionales (politeísmo o monoteísmo, Dios personal o impersonal). De esa forma identifica el objeto de la religión con lo numinoso, es decir, con lo sagrado, el misterio que se manifiesta. Éstas son las notas básicas de su propuesta.

a) *Objetividad sagrada*. En contra del idealismo precedente, que interpretaba la religión como sentimiento interior o ideal de moralidad (de ↗ Schleiermacher a Harnack), Otto ha puesto de relieve la objetividad de lo divino, que existe en sí, fuera del sujeto, como realidad que sorprende y enriquece. La religión se sitúa en el campo de los grandes fenómenos vitales, no en línea general de dependencia o de identificación ideal con lo divino, en clave panteísta, sino como experiencia de grandiosidad (lo numinoso) y de pequeñez (nuestra propia realidad humana).

b) *Fascinación y pavor*. Lo divino, interpretado como numinoso, es *tremendum,* algo que aterra, pues se impone ante el hombre, sacándole de sí mismo. Desde esa base se entienden sus dos notas primordiales, de majestad y energía. Paradójicamente, siendo fuente de pavor, *lo numinoso fascina*, es decir, atrae de manera poderosa. Por eso lo podemos definir como *mysterium tremendum et fascinans,* como una realidad que nos sacude y saca de nosotros mismos, atrayéndonos, al mismo tiempo, de una forma irresistible.

c) *Misterio*. *Numen* significa en latín divinidad, con rasgos de poder o fuerza, y numinoso es aquello que pertenece al nivel de lo divino, desbordando el plano de la vida normal en que se mueven los hombres. Por eso, lo numinoso aparece, de una forma intensa, como *misterio:* es lo distinto, lo que arranca al ser humano del nivel de lo usual y conocido, situándole en un campo donde no cuenta con apoyos, certezas ni valores. Ésta es una experiencia originaria: lo numinoso existe y se expresa como misterio. ¿Desde dónde? Desde sí mismo, como fondo y sentido de todo lo que existe. No es algo exclusivamente nuestro, un sentimiento, una manera de mirar, una emoción, un miedo. Sólo porque existe en sí mismo puede actuar en nosotros. Cuando lo numinoso se muestra así, como misterio, cesa el interés por las cosas particulares, la curiosidad inmediata, el placer determinado... El hombre trasciende esos niveles y, superada toda esencia o realidad concreta, llega (es llevado) al límite de la admiración absoluta, al lugar donde, en estupor irrefrenable, descubre lo totalmente distinto, descubriéndose a sí mismo sustentado en ello. Desde aquí se entiende la religión, como experiencia de misterio: no es cultivo racional de sacralidad, ni esfuerzo por lograr valores o ventajas materiales. Cuando emerge la experiencia religiosa, el viejo mundo cesa, pierde su sentido, emerge lo distinto.

d) *Majestad*. Esta palabra viene del latín *maiestas* (de *maius*, más grande). En ese sentido, antes que principio de actuación, lo numinoso se manifiesta en sí mismo a modo de superioridad, como algo que es siempre más grande. Esa *maiestas* (que de alguna manera seguimos atribuyendo a los reyes, a quienes llamamos «su majestad»), pertenece a lo numinoso en cuanto tal, forma parte de su realidad, no es algo que le adviene de lo externo. En ese sentido, lo numinoso es un *exceso de ser*, superabundancia o plenitud que desborda todas las limitaciones. Siendo, por tanto, del todo distinto (misterio), lo numinoso es ontológicamente supremo, el ser más alto y/o grande de todo lo que existe. Ante su majestad, el hombre no se siente ni siquiera «dependiente», alguien subordinado, sino mínimo, lo más pequeño (minus), creatura, nada (en el sentido bíblico). R. Otto ha vinculado así la experiencia de grandeza (Superioridad, Maiestas) con un sentimiento creatural de «minoridad» frente al misterio. Ante el despliegue de la majestad, el hombre se descubre como nada, no-nada, como decían los místicos castellanos del siglo XVI.

e) *Energía.* Lo numinoso es potencia o capacidad de actuar. Hay energías parciales o limitadas, hay poderes que actúan en un determinado campo de realidad. Siendo ser supremo o majestad, lo numinoso viene a mostrarse como Energía plena. No es una fuerza, sino la Fuerza, no es una potencia, sino la *Potencia.* De esta forma, la *maiestas* viene a desvelarse en forma de *Energía* suprema: es

aquel o aquello que lo puede todo, porque es todo-poder, siendo capaz de realizar lo que se propone, sin limitaciones, porque su mismo querer/voluntad es poder. En un mundo donde todo parece racionalmente asegurado (dentro de un sistema de leyes/poderes) irrumpe un poder infinito, sin limitaciones ni controles de tipo racional. La filosofía y la ciencia moderna han tendido a neutralizar a Dios, sometiéndolo a unas leyes racionales que nosotros imponemos o fijamos. Pero ante el descubrimiento de lo numinoso como energía quiebran todos los controles, de manera que Dios (lo divino, numinoso) viene a desvelarse como la energía pura, sin limitaciones de ninguna especie.

f) *Pavor sagrado*. Lo numinoso es *tremendum*, de *tremo:* una realidad estremecedora. No suscita miedos concretos (pues no es una cosa entre otras), sino Miedo en sí, el gran Terror. En ese sentido podemos hablar de estremecimiento o de terror sagrado, de anonadamiento y angustia. Ciertamente, la vida humana está tejida de miedos que culminan en la muerte. Pero el terror religioso que aquí se manifiesta es más que todo eso. Es el pavor originario ante el poder de la realidad que puede hacernos y deshacernos, salvarnos y condenarnos. Éste es el gran terror, el miedo horrible del no-ser que ha invadido siempre a los que han tenido una experiencia religiosa. En este contexto, algunos han apelado a la angustia filosófica de ↗ Heidegger. También ella desborda en un nivel el plano de las cosas, supera los miedos concretos, rompe las seguridades y sitúa al hombre ante aquello que resulta absolutamente extraño y trascendente. Pero esa angustia puede surgir de la nada (convirtiéndose al fin en pura nada). Por el contrario, el terror religioso es más que miedo a la nada; es terror (temor y temblor) ante la «ira de Dios», como han puesto de relieve los textos apocalípticos judíos y cristianos.

g) *Fascinación*. Siendo estremecedor por su majestad y su energía, lo numinoso es fascinante por su gracia, como sabe el creyente cuando descubre que el numen es bueno, siendo siempre mayor, más poderoso. De esa forma se anudan los contrastes, en fuerte paradoja: lo divino viene a desvelarse, al mismo tiempo, como estremecimiento y atracción, como pavor y fascinación. No es que sean dos cosas, sino dos facetas de la misma: lo numinoso fascina en la medida en que aterra; aterra al mismo tiempo que fascina. Éstos no son momentos contrapuestos de una realidad, que unas veces atrae y otras estremece, sino aspectos de una misma presencia original ante el misterio. Lo divino fascina precisamente desde su más hondo estremecimiento y estremece desde su fascinación de amor. Quizá pudiéramos decir que al ser humano sólo le atrae irresistiblemente aquello que por fuerza y majestad le aterra. Éste es el lugar del absoluto terror y de la felicidad religiosa más honda. Éste es el lugar de lo numinoso.

2. *Pregunta abierta: lo divino como irracional e impersonal*

R. Otto ha querido superar como ↗ Schleiermacher el riesgo del racionalismo religioso, vinculado a un tipo de Ilustración que ha tendido a domesticar a Dios. Pero, en lugar del sentimiento ha puesto de relieve la objetividad supra-racional de lo sagrado que sorprende, trasciende y sobrecoge al ser humano. Desde su misma objetividad, lo numinoso es *paradójico:* es unión de lo contrario; terrible y fascinante al mismo tiempo. Desde esa base, teniendo en cuenta todo lo anterior, queremos destacar algunos riesgos de su esquema:

a) *Supervalora lo «tremendum»*. R. Otto ha insistido en el aspecto negativo. Pues bien, sin rechazar ese elemento, juzgo que es preciso invertir la paradoja sagrada, destacando la fascinación sobre el terror (el amor sobre el temor, la salvación sobre el miedo a la condena). Dios (al menos el cristiano) no se define como un ser neutralmente equidistante entre fascinación y terror, un Jano Bifronte que abre por igual la puerta de la paz y de la guerra. La religión no es tampoco un equilibrio entre distancia y cercanía de Dios, sino que es, en principio, el cultivo de su cercanía originaria. Ciertamente, hay miedo en torno a Dios, como saben los videntes apocalípticos, pero el Dios de la Escritura (cristiana y judía) es ante todo el gran amigo. Sin una experiencia intensa de gozo, sin desbordamiento de placer, en línea de búsqueda y esperanza, carece de sentido la apertura religiosa. Pienso que Otto ha silenciado el aspec-

to vital y materno, lúdico y gozoso que sustenta religiosamente nuestra vida.

b) Exagera la negatividad. R. Otto se sitúa en una tradición protestante e interpreta la Biblia con esquemas de ↗ Lutero, descubriendo al ser humano como criatura pequeña y pecadora que debe humillarse ante el brillo de Dios, bajo el polvo de la tierra. A nuestro juicio, esa postura resulta parcial. Es cierto que, al principio, el ser religioso puede ser pasivo: tiene que escuchar y sorprenderse, permitiendo que el misterio de Dios le transfigure. Pero luego él es capaz de responder a Dios activamente, en gesto religioso de encuentro dialogal con el misterio. Toda experiencia religiosa incluye un elemento de comunión: el ser humano y el divino pueden encontrarse en diálogo de amor, respeto mutuo y gozo compartido.

c) *Irracionalismo*. También nos parece parcial la negatividad teórica y la impotencia práctica que R. Otto ha vinculado al fenómeno religioso que, a su juicio, se despliega allí donde, superando las fronteras del pensar y hacer, el ser humano se deja transformar por el poder de lo sagrado. Ciertamente, la religión no es un simple pensamiento ni una razón moral, pues con ella superamos el nivel de las equivalencias (del juicio). Pero no para volver a un tipo de irracionalismo negativo, para quedar en manos de la pura violencia, sino para elevarnos a un nivel supracional de amor y concordia interhumana. Por eso, debemos avanzar en la línea de la racionalidad, pero sin rechazar sus valores, poniendo de relieve la experiencia superior de comunión interpersonal de la experiencia religiosa. Desde su propia trascendencia, el Dios de la Escritura inscribe su Palabra sobre el mundo a fin de que podamos expresar su Justicia, fundando un orden nuevo de comunicación y comunión entre los humanos.

d) *Riesgo de violencia*. Da la impresión de que Otto no ha sido capaz de asumir la crítica de Nietzsche (la voluntad de Poder), de Marx (religión como ocultamiento social) y de Freud (represión de la violencia), de manera que su religión parece situarnos ante la nostalgia de un orden extrarracional, dentro de un mundo dividido en dos niveles: la razón (teórica, moral, social) domina en el espacio externo; a nivel interno, en un plano de intimidad personal, somos religiosos. De esa manera, el ser humano corre el riesgo de quedar en manos de la violencia del sistema, incapaz de responder a ella. Más aún, la misma religión puede volverse principio de violencia: lo Numinoso se elevaría ante el humano como fuerza de un destino que le obliga a someterse desde fuera.

BIBL. Además de *Lo santo,* cf. *West-Östliche Mystik*; *Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (1926; versión francesa: *Mystique d'Orient et d'Occident. Distinction et Unité*, París 1951); *Die Gnadenreligion Indiens und das Christentum* (1930); *The original Gita: The song of the Supreme Exalted One* (1939); *The Kingdom of God and the Son of Man: A Study in the History of Religion* (1943).



Pablo Apóstol († 62/64 d.C.)

Judío de origen fariseo. Había perseguido a los cristianos en Damasco. Convertido al evangelio, hacia el año 32 d.C., fue el portavoz y representante de una misión universal de la Iglesia, abierta a los gentiles, sin necesidad de cumplir la ley judía (circuncisión, normas de comida...), en contra de ↗ Santiago e incluso de ↗ Pedro. Misionó primero en el entorno de Arabia (desde Damasco), luego en Siria y Cilicia (desde Antioquía), y finalmente en todo el Mediterráneo oriental, entre Grecia y Asia Menor, fundando diversas iglesias, a las que escribió una serie de cartas que son los primeros textos del Nuevo Testamento: 1 Tesalonicenses, Filipenses, Gálatas, 1-2 Corintios, Filemón y Romanos. Éstos serían los hitos fundamentales de su misión madura. a) Años 49-50. Primer viaje misional independiente, pasando por Galacia (en la zona central de Asia Menor), para venir después a la parte europea de Grecia, deteniéndose en Filipos y Tesalónica, para llegar a Corinto. b) Años 50-52. Estancia básica en Corinto (donde escribe 1 Tes). Juicio ante Galión. c) Años 52-55. Estancia preferente en Éfeso (en la provincia de Asia), con viajes a Corinto y quizá a Galacia, con cautiverio y peligro de muerte. En este tiempo escribe parte de su correspondencia a Corinto, con la carta a los Filipenses y a Filemón. d) Años 55-56. Viaje de Éfeso a Corinto, pasando por Macedonia. Escribe parte de su correspondencia a Corinto y las cartas a los Gálatas y a los Romanos. e) Años 56-62. Viaje a Jerusalén, llevando la colecta, con el deseo de seguir a Roma, para pasar desde allí hasta España, donde culminaría su tarea misionera Pero al llegar a Jerusalén, para despedirse de ↗ Santiago, lo apresaron. Estuvo dos años preso en Cesarea de Palestina y fue trasladado a Roma, donde murió ejecutado, entre el 62/64 d.C.

Es quizá el hombre mejor conocido de su tiempo, por las cartas en las que expone no sólo su pensamiento, si no que se defiende a sí mismo de aquellos que le acusan de ser infiel al evangelio de Jesús. Su doctrina ha influido poderosamente en todo el cristianismo posterior (↗ Agustín, Lutero). Se le puede considerar como uno de los fundadores de la antropología occidental. Los elementos básicos de su pensamiento, que aparecen ya en la carta a los Gálatas, son: la libertad básica del hombre, la revelación de la gracia de Dios en Cristo y la creación de una comunidad humana universal, a partir de esa gracia.

Esos argumentos han sido más desarrollados en la Carta a los Romanos, que constituye el documento básico de la identidad cristiana. 1. *Hay una historia del pecado* (Rom 1-3). Pablo es un apocalíptico, es decir, un hombre que conoce y condena el pecado de la historia humana. Por eso, frente al Imperio de Roma, que va por el mundo llevando el estandarte de la nueva humanidad pacificada por la fuerza, eleva Pablo su mayor acusación: esta humanidad se encuentra condenada al pecado y a la muerte. No hay excepción, no hay salida. Cerrada en sí, en su forma actual, la historia humana (judíos y gentiles) carece de salida, pues la salvación verdadera es gracia (don de Dios) y sólo puede recibirse y desplegarse por fe. 2. *Una promesa, un camino* (Rom 4-8). La historia humana queda reflejada y condensada en dos figuras: Adán, que es el signo y principio de la humanidad pecadora, condenada a la muerte; y Cristo, que es la nueva humanidad reconciliada por Dios, gratuitamente (Rom 5). Desde esa base se entiende la vida como enfrentamiento apocalíptico, entre el bien que Dios ofrece en Cristo y el mal de la humanidad que tiende a encerrarse en su violencia y en su muerte. 3. *Historia israelita, plenitud cristiana* (Rom 9-11). Pablo escribe a los cristianos de Roma, pero su argumento principal no se dirige a las instituciones del Imperio (que él acepta en un plano),

sino a los judíos de Roma y del mundo, con quienes él quiere dialogar. Él es judío y sabe que el mensaje de Jesús significa el cumplimiento de las promesas de Israel; pero, al mismo tiempo, está convencido de que una parte considerable del judaísmo nacional no ha recibido (ni recibirá de inmediato) ese mensaje, precisamente porque está dirigido también a los gentiles, superando así las diferencias nacionales, sacralizadas por un tipo de ley judía.

Desde esa base interpreta el rechazo de una parte de Israel como un misterio, en la línea de la historia bíblica, hecha de fracasos y rechazos. De todas maneras, a su juicio, esa «apostasía mesiánica» de una parte de Israel forma parte de un plan más profundo, por el que Dios quiere que, en la plenitud de los tiempos, se salven y acepten a Cristo no sólo los gentiles, sino también los hombres y mujeres del pueblo elegido, de forma que «todo Israel será salvado» (cf. Rom 11,25).

BIBL. Entre la bibliografía básica sobre Pablo, cf. G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos* (Salamanca 1989); J. J. Bartolomé, *Pablo de Tarso. Una introducción a la vida y obra de un apóstol de Cristo* (Madrid 1997); J. Becker, *Pablo. El Apóstol de los Paganos* (Salamanca 2007); E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Londres 1977); R. Trevijano, *Estudios paulinos* (Salamanca 2002); S. Vidal, *El proyecto mesiánico de Pablo* (Salamanca 2005).

PABLO VI (1897-1978)

Diplomático, pensador y obispo católico, llamado G. B. Montini, que fue Papa del 1963 al 1978, con ese nombre de Pablo VI. Nació en el norte de Italia, estudió en el Seminario de Brescia y en la Universidad Gregoriana de Roma, pero sobre todo en la Academia Diplomática del Vaticano, iniciando una carrera eclesial que le llevaría a ocupar los puestos fundamentales de la Curia Vaticana, hasta que Pío XII le nombró arzobispo de Milán (1954), donde realizó una gran labor pastoral. Fue elegido Papa el año 1963, asumiendo la herencia de ↗ Juan XXIII e impulsando los trabajos del Vaticano II (1962-1965). A partir de las ideas básicas del Concilio y animado por una fina visión teológica y por una intensa experiencia de la libertad y gratuidad cristiana, Pablo VI pronunció el 30 de junio de 1968 una solemne profesión de fe, que suele llamarse *Credo del Pueblo de Dios*, donde recoge y explica el contenido del Símbolo de Nicea. Teológicamente es el documento más importante de su pontificado, uno de los textos más significativos de la Iglesia del siglo XX. Pablo VI ha sido además autor y/o impulsor de otros textos que han marcado y siguen marcando el pensamiento católico de la actualidad.

1. *Ecclesiam Suam* (1964)

En el año segundo de su pontificado, mientras se celebraba el Concilio Vaticano II, Pablo VI quiso publicar un documento guía para trazar el programa de vida cristiana de la Iglesia en el mundo. Fue la encíclica del *diálogo,* definido como medio (estrategia) y como meta (finalidad) de la vida de la Iglesia. Fue una encíclica en parte truncada, pues sus ideas básicas apenas han podido llevarse luego a la práctica (desde una perspectiva oficial), porque el Magisterio ha destacado después su enseñanza autorizada más que el diálogo entre todos los cristianos y los hombres. Pero fue y sigue siendo una encíclica viva, que expresa el carácter dialogal de la Iglesia, y ofrece un esquema trinitario (comunicativo) de vida cristiana, que resulta básico a principios del siglo XXI. Desde una perspectiva trinitaria, Pablo VI podría haber destacado más el diálogo divino (intratrinitario) como fuente y sentido de todo diálogo humano, en línea de liberación y transformación humana. Pero su texto sigue siendo un programa básico (aún no superado) de vida y pensamiento eclesial. Frente a la iglesia/jerarquía, frente al pensamiento/imposición, que se define y despliega desde arriba, dictando sus principios sobre el conjunto de la realidad, en un plano eclesial y social, Pablo VI ha trazado el principio del diálogo universal, como verdad y sentido de la vida humana. Los papas posteriores no han asumido y desarrollado este modelo de pensamiento cristiano.

2. *Evangelii Nuntiandi* (1975)

El 8 de diciembre de 1975, asumiendo las conclusiones del *Sínodo de obispos* del año anterior, Pablo VI publicó una exhortación apostólica, de carácter programático, sobre «La evangelización del mundo contemporáneo», titulada *Evangelii Nuntiandi,* donde ponía

de relieve la función liberadora de la Iglesia, dentro de una historia llena de injusticias. Esta exhortación tuvo una resonancia enorme y sigue siendo todavía uno de los documentos fundamentales para la vida y acción de la Iglesia en el mundo. Toda la teología de la liberación ha podido apelar a esta exhortación, que es una carta magna para la acción liberadora de los cristianos. Algunos documentos normativos de la Iglesia posterior, promulgados por la Congregación para la Doctrina de la Fe, bajo el mandato del cardenal Ratzinger, como *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis Conscientia* (1986), quizá no supieron asumir y desarrollar el impulso liberador del programa de Pablo VI. Desde una perspectiva teológica, la aportación fundamental de Pablo VI consiste en haber interpretado el Espíritu Santo en clave de liberación. Después de hablar del amor del Padre y de la salvación de Cristo (en el lugar donde se espera una afirmación sobre el Espíritu Santo), la exhortación destaca la exigencia de una transformación completa de la vida cristiana, en claves de liberación, de manera que se puede hablar de una *Trinidad Liberadora*. Esta visión, que se expresa y actúa a través de la Iglesia, forma parte del tesoro del pensamiento católico.

3. *Humanae vitae (1968)*

El documento de Pablo VI que más controversias ha suscitado y más consecuencias ha tenido para la vida católica ha sido la encíclica *Sobre la Vida Humana*, donde se plantean algunos temas básicos del matrimonio y del surgimiento de la vida desde la nueva perspectiva de la ciencia y de la conciencia moral de muchos cristianos. El papa Juan XXIII había creado ya una comisión para estudiar el tema, que Pablo VI siguió estudiando con muchísimo cuidado, para dictar al fin unas normas que han sido y siguen siendo discutidas por millones de cristianos. Parece que Pablo VI tuvo miedo y no quiso aceptar el consejo de una parte considerable de la Comisión preparatoria del documento, que le pedía que dejara el tema abierto. Pero, quizá por seguridad, él desoyó ese consejo y condenó como contrarios a la moral católica todos los métodos anticonceptivos que no fueran naturales (relaciones sexuales en días infecundos), rechazando así el uso de anticonceptivos artificiales (químicos).

> «Por consiguiente, si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges, o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los periodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales... La Iglesia es coherente consigo misma cuando juzga lícito el recurso a los periodos infecundos, mientras condena siempre como ilícito el uso de medios directamente contrarios a la fecundación, aunque se haga por razones aparentemente honestas y serias. En realidad, entre ambos casos existe una diferencia esencial: en el primero los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo impiden el desarrollo de los procesos naturales» (n. 17).

Son muchos los teólogos, moralistas y pastores que no han entendido ni admitido esa distinción que establece Pablo VI, de manera que aceptan el uso de métodos anticonceptivos (no abortivos), según lo pida la conciencia y el amor de los cristianos. Más aún, son muchos los teólogos que piensan que la forma en que Pablo VI entiende la «naturaleza» (sobre todo con relación a la mujer) depende de una filosofía naturalista, no del evangelio. Como han destacado muchos moralistas y teólogos citados en este diccionario (↗ Curran, M. Vidal...), el tema de la *Humanae Vitae* continúa abierto y una parte considerable de los católicos no siguen en este campo la enseñanza de Pablo VI (y de los papas posteriores). Para el estudio de la vida, obra e influjo internacional del papa Montini se ha creado el Istituto Paolo VI de Brescia, cf. http://www.istitutopaolovi.it/.

Pagola, José Antonio (n. 1937)

Exegeta y teólogo católico vasco. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana, en el Instituto Bíblico de Roma y en la École Biblique de Jerusalén. Desde el año 1967 ha sido profesor en el seminario de San Sebastián y en la Facultad de Teología de Vitoria, dedicándose después a labores pastorales (hasta el año 2000).

1. *Vida y obra. Punto de partida*

Pagola empezó siendo profesor en el Seminario de San Sebastián y en la Facultad de Teología de Vitoria desde 1967, pero pronto tuvo que dejar su labor de profesor, para dedicarse a la pastoral directa, con trabajos al servicio de la formación sacerdotal (seminario) y, sobre todo, de la animación de la diócesis de San Sebastián, de la que fue Vicario General, con el obispo J. M. Setién. Durante esos largos años (del 1970 al 2000) mantuvo un contacto estrecho con la realidad espiritual, cultural y social de su entorno, en Euskadi y en el conjunto de España, reflexionando con profundidad y cercanía, desde la raíz del evangelio. Pocos han conocido mejor los valores, problemas y necesidades de los hombres y mujeres, desde sus diversas perspectivas, partiendo de una sociedad tan intensa, difícil y creadora como la de su diócesis.

En esos años no sólo escribió numerosos cuadernos o folletos divulgativos, sino también diversos libros de iluminación bíblica y pastoral, que le convirtieron en uno de los intelectuales más conocidos del pensamiento cristiano en lengua castellana. a) *Publicó cuadernos o folletos de formato pequeño,* editados por su diócesis (Idatz, San Sebastián), dedicados a los problemas inmediatos del momento: Retiros espirituales y reflexiones sociales, apostolado carcelario y pastoral de los enfermos, comentarios litúrgicos y textos de animación social, etc. b) *Publicó varios libros menores,* editados básicamente por PPC y por SM (Madrid), desarrollando en ellos, en línea de apertura al gran público, algunos de los temas básicos de la discusión cristiana del momento: Sentido de la vida y resurrección de los muertos, ética de la paz y evangelización de la enfermedad; de esa forma quiso ser un teólogo del pueblo, siempre en contacto directo con los problemas de la realidad. c) *Publicó finalmente algunas obras mayores,* que han aparecido en Sal Terrae (Santander): *La Eucaristía, experiencia de amor y de justicia*, 1990; *Acción pastoral para una nueva evangelización*, 1991; *Creer en el Resucitado*, 1992; *Fidelidad al Espíritu en situación de conflicto*, 1995.

2. *Un libro sobre Jesús, un debate abierto*

Con la renuncia de su obispo (Mons Setién), el año 2000, J. A. Pagola tuvo oportunidad de volver de lleno al estudio de la historia de Jesús. Pudo prescindir de las actividades administrativas y comenzó unos años de pastoral especializada y de enseñanza centrada casi exclusivamente en la figura de Jesús como hombre de Dios y hermano de los hombres. Resultado de siete largos años de esfuerzo y de su amplia experiencia anterior ha sido su libro: *Jesús. Aproximación histórica* (Madrid 2007), que ha causado un debate teológico poco habitual en España. Éste es un libro importante en sí, pero también por la polémica ulterior, que le ha situado a lo largo casi dos años (2008 y 2009) en el centro de un debate que ha marcado la vida y pensamiento de la Iglesia católica en España. El principio del debate lo marcó un número del *Boletín de la diócesis de Tarazona* (diciembre de 2007), donde se publicó una nota firmada por el obispo, D. Fernández, y unos trabajos escritos por algunos teólogos vinculados a la Comisión de la Doctrina de la Fe de España (J. Rico, J. A. ↗ Sayés, J. M. Iraburu), que ponían serios reparos al libro, desde el punto de vista de la tradición católica: Pagola habría negado o silenciado algunas afirmaciones básicas del dogma católico sobre la divinidad de Jesús, apareciendo de algún modo como arriano, en la línea condenada por los concilios de Nicea, Éfeso y Calcedonia.

3. *La teología de Pagola*

Fueron muchos (entre ellos ↗ Aguirre y Guijarro) los que en diversos medios respondieron a las acusaciones del Boletín de Tarazona. Yo lo hice en blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php, el 14 de julio de 2008, en una nota donde ofrecía mi juicio exegético y teológico:

a) *El libro de J. Pablo está concebido y escrito como aproximación histórica,* en la línea de la primera tradición del cristianismo. Trata, por tanto, de la vida de Jesús, desde una perspectiva kerigmática, de anuncio cristiano del evangelio, retomando los «acontecimientos» que van desde el Bautismo por Juan hasta el mensaje de Pascua. Lógicamente, no se ocupa de la Con-

cepción por el Espíritu, ni del nacimiento de Jesús, ni de su preexistencia. No expone, tampoco, la teología posterior de la Iglesia, tras Nicea, aunque en ningún momento la niega. Se sitúa más bien en la línea de los evangelios y, en especial, del evangelio de Marcos, dejando a un lado (por método), sin negarlas, las definiciones de los concilios posteriores.

b) *Es un libro evangélico,* de anuncio de la palabra y de la vida de Jesús. No es un tratado de dogma (no lo niega ni discute), sino una proclamación de la Buena Nueva de la Misericordia de Dios, que se ha revelado y se ha hecho historia en la vida y mensaje de Jesús. Pocos autores han destacado como Pagola el carácter evangélico de la figura de Jesús, la Buena Noticia de su Palabra y de su Vida, al servicio del conocimiento de Dios y de la salvación de los hombres, especialmente de aquellos a quienes Jesús amaba: los más pobres y excluidos de la sociedad religiosa y civil de su tiempo. Ciertamente, no niega los dogmas conciliares (buenos y necesarios en su plano), pero su libro se sitúa en un nivel distinto y quiere ser un compendio de la investigación crítica sobre Jesús, realizada en los últimos cincuenta años, en Europa y América, tanto entre católicos como entre protestantes y judíos. Pagola ha descubierto y recreado de un modo evangélico la historia de Jesús, retomando algunos temas básicos de investigación crítica, para presentarlos de un modo unitario, ofreciendo una visión coherente de la figura de Jesús. De esa forma ha mostrado que, en la línea de lo que han dicho los últimos papas, y en especial Benedicto XVI, la «razón científica es buena» y puede incluso ayudarnos a entender a Jesucristo. De esa forma ha reconciliado una vez más a Jesús con la ciencia, como hizo santo Tomás en su tiempo (con la filosofía). La ciencia no «demuestra» la verdad del evangelio, pero ayuda a situarlo y entenderlo.

c) *Es un libro bien organizado.* No es un tratado sistemático (en el sentido escolar), pero está bien dividido y ordenado, siguiendo las diversas facetas y momentos de la vida y obra de Jesús como Judío de Galilea, Vecino de Nazaret, Buscador de Dios, Profeta del Reino, Sanador, Maestro, Creyente, Mártir, Resucitado, etc. No es una biografía lineal y cronológica (imposible de reconstruir), pero ofrece un conjunto de semblanzas, bien trabadas, de Jesús siguiendo el orden básico de Marcos (de Galilea a Jerusalén, de Juan Bautista hasta el Calvario y la tumba vacía). Por su misma temática, cada uno de sus quince capítulos, con epílogo y anexos, puede leerse de un modo casi autónomo. Todos están escritos con sencillez y soltura, de una forma narrativa (no demostrativa), para intelectuales (con citas ejemplares, a pie de página) y para lectores sin formación especializada (en lenguaje comprensible), a quienes desea ayudar para que puedan leer los evangelios (que siguen siendo «los libros» sobre Jesús). De esa forma vincula y condensa el aspecto social y religioso, espiritual e histórico, personal y social de la vida de Jesús, en una línea de fuerte implicación personal... Es un libro «liberador» (valga la palabra, en su sentido evangélico), siendo piadoso (también en sentido evangélico): habla de Dios hablando de los pobres, habla de la justicia destacando la misericordia, habla de la transformación económica de la sociedad ocupándose de la oración... En el centro pone la sanación (Jesús que puede curar y cura a nuestra sociedad) y la enseñanza, condensada en las parábolas, que ofrecen el nuevo conocimiento de la realidad, dentro de un mundo que parece estar perdiendo sus orientaciones. Ciertamente, Pagola conoce y destaca la distancia entre Jesús y nuestro tiempo, pero, al mismo tiempo (a diferencia de muchos exegetas y teólogos dogmáticos), nos ayuda para que podamos ver y entender, mirar y ensanchar el espíritu, desde Jesús.

d) *No es un libro total, pero es un libro muy evangélico.* No quiere decir todo, no resuelve los últimos enigmas de la vida de Jesús (pues ellos son por principio irresolubles), pero cuenta de una forma verosímil y bien fundada los acontecimientos básicos de su vida y del origen del fenómeno cristiano. Por opción y método, no habla de ↗ Ignacio de Antioquía, ni de Ireneo de Lyón (que serían voces fundamentales en otra perspectiva); tampoco puede hablar de Nicea/Éfeso/Calcedonia (pues para ello debería haber escrito otro libro sobre la cristología del Nuevo Testamento y de la Iglesia). Pero lo que di-

ce no va en contra de esos concilios, ni de los teólogos escolásticos (↗ Tomás de Aquino, Duns Escoto), ni de las encíclicas modernas de los papas, sino que se sitúa en un momento anterior, en la línea de la «cristología canónica» del Nuevo Testamento, en una línea histórica. Así, volviendo a las fuentes primeras, ha podido poner en marcha un movimiento de renovación cristiana.

4. *Nihil Obstat de su obispo, Mons. Uriarte*

Tras el juicio negativo del Boletín de la Diócesis de Tarazona (diciembre de 2007) siguieron unos meses de rumores de teólogos y obispos, que enrarecieron profundamente el panorama del pensamiento cristiano en España (y quizá en el conjunto de la Iglesia). Más que de un debate sobre el libro y la obra de Pagola, se ha tratado de un conflicto intraeclesial, que nos ha permitido comprender una vez más los elementos ideológicos y de lucha de poder que se esconden a veces en el pensamiento de la Iglesia. Dos son los datos objetivos de esa «lucha»:

a) *Nihil obstat del Ordinario*. El 16 de junio de 2008. Mons Uriarte, nuevo obispo de San Sebastián y superior «ordinario» de Pagola, concedió el «nihil obstat» (nada impide) y el «imprimatur» a una versión renovada del libro de Pagola que debía publicarse en septiembre de ese mismo año, en castellano y catalán. El obispo decía:

> «Como Obispo diocesano del autor y en sintonía con los órganos de nuestra Conferencia Episcopal, he recabado dictámenes de personas competentes y eclesiales. José Antonio Pagola ha realizado, a su luz, una relectura de su obra y ofrece en el texto un nuevo capítulo que aclara la naturaleza de su libro y el alcance y los límites de un aproximación histórica a Jesús. Amplía el último capítulo para afirmar más netamente la vinculación entre la historia de Jesús y el desarrollo de la fe católica de la Iglesia e introduce en el cuerpo del libro diversas modificaciones para disipar interpretaciones a las que podían dar lugar algunos pasajes de la primera versión. Tanto él como yo estamos agradecidos a estas críticas que han contribuido a que, lejos de desnaturalizar el texto primero, el autor haya podido mejorarlo sensiblemente. Con verdadera voluntad de contribuir a una presentación más adecuada de Jesús y al bien de la entera comunidad cristiana, el autor ha contrastado todo su trabajo con dos grandes expertos, designados en diálogo con el Presidente de la Conferencia y de plena confianza de la Iglesia. Ambos han consignado su convicción de que no encuentran en el texto renovado ninguna afirmación explicita ni implícita que contravenga el núcleo esencial de la fe cristológica profesada como normativa y vinculante por la Iglesia católica. Ésta es, asimismo, la convicción de un Obispo teólogo que ha examinado minuciosamente el trabajo realizado. El Censor a quien, en el ejercicio de mi responsabilidad, encargué el dictamen sobre el texto renovado afirma "con plena certeza y conocimiento de causa que no encuentra en él ninguna afirmación que se desvíe de la fe y costumbres de la Iglesia". Apoyado en estos testimonios autorizados y asumiendo mi responsabilidad de Obispo diocesano del autor, he decidido, ante Dios y en conciencia, hacer mío el *"Nihil Obstat"* del Censor y otorgar el *"Imprimatur"* episcopal al texto renovado... Espero contribuir con ello a la integridad de la fe católica, al bien de la comunidad eclesial y a la exquisita consideración que, por tantos motivos, merece la persona del autor».

Mons. Uriarte declaraba actuar «en sintonía con la Conferencia Episcopal» y no veía en el libro de Pagola nada que fuera contrario a la fe de la Iglesia, como habían sospechado algunos de sus críticos. El obispo pensaba que Pagola se mantenía fielmente dentro de la tradición de la vida y del dogma de la Iglesia católica, de manera que su obra podía y debía imprimirse, con las clarificaciones oportunas que había introducido; por eso le daba el *Imprimatur,* que apareció en el Boletín del Obispado de San Sebastián y de otros obispados de España en junio-julio del 2008.

5. *Nota de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe*

Dos días después del «nihil obstat» de su ordinario (el 18 de junio de 2008), la Comisión Episcopal de la Doctrina de la Fe, con la autorización de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, publicó una «nota oficial» sobre el libro de Pa-

gola, donde se contienen algunas afirmaciones que van en contra del obispo Uriarte, a quien se le acusa veladamente de no estar «en sintonía con los órganos de nuestra Conferencia Episcopal». Es evidente que no ha existido sintonía, sino una lucha dura entre las diversas instancias de la Conferencia Episcopal española, con escándalo de los fieles. A continuación presentamos algunos puntos centrales de esa nota, pues ellos nos sitúan en el centro de un duro debate teológico:

> «2. Con esta Nota no se pretende juzgar las intenciones subjetivas del Autor y menos aún su trayectoria sacerdotal. La revisión del libro que el Autor ha aceptado emprender no excluye la clarificación sobre las razones que la han hecho necesaria. De este modo respondemos a nuestra obligación de ayudar a los miles de lectores de la primera versión a hacerse un juicio de la misma conforme con la doctrina católica. Esta clarificación se centrará en algunas cuestiones de tipo metodológico y doctrinal.
>
> 3. Desde el punto de vista metodológico, tres son las deficiencias principales de la obra *Jesús. Aproximación histórica*: a) la ruptura que, de hecho, se establece entre la fe y la historia; b) la desconfianza respecto a la historicidad de los evangelios; y, c) la lectura de la historia de Jesús desde unos presupuestos que acaban tergiversándola. Las deficiencias doctrinales pueden resumirse en seis: a) presentación reduccionista de Jesús como un mero profeta; b) negación de su conciencia filial divina; c) negación del sentido redentor dado por Jesús a su muerte; d) oscurecimiento de la realidad del pecado y del sentido del perdón; e) negación de la intención de Jesús de fundar la Iglesia como comunidad jerárquica; y f) confusión sobre el carácter histórico, real y trascendente de la resurrección de Jesús...
>
> 5. En la obra que nos ocupa: Se asume acríticamente una ruptura entre la investigación histórica sobre Jesús y la fe en Él, entre el llamado «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe», dando la impresión de que la fe carece de un fundamento histórico sólido. Ahora bien, si la fe de la Iglesia no tiene su fundamento en la historia, entonces el cristianismo deriva en ideología. Parece sugerirse que para reconstruir la figura histórica de Jesús haya que prescindir de la fe, bien porque la lectura creyente de la historia sea simplemente una más entre otras posibles, bien porque se piense que la fe conduce a una deformación de la historia...
>
> 10. Para el Autor, el Jesús que realmente aconteció en la historia es, ante todo, un profeta... Ciertamente, la obra comienza afirmando que "Jesús es la encarnación de Dios", el "hombre en el que Dios se ha encarnado" (p. 7). Esas afirmaciones aparecen también al exponer lo que los seguidores de Jesús, una vez resucitado, predican sobre Jesús. Pero conviene advertir que para el Autor todos estos modos de hablar de Jesús pertenecen a los discípulos, quienes, después de la Pascua, han buscado el nombre para Jesús acudiendo, unas veces, a la tradición judía, y, otras, a la terminología presente en el mundo pagano.
>
> 12. Para el Autor, que Jesús sea Hijo de Dios es una afirmación "de carácter confesional" (p. 303) que no tiene su origen en el Jesús de la historia. La respuesta a la pregunta "¿Quién es Jesús?" "solo puede ser personal" (p. 463). Presentado Jesús principalmente como un profeta, no extraña el silencio sobre su concepción virginal, la afirmación sobre los "hermanos" de Jesús en sentido propio y real (cf. p. 43, n.11), la negación de su conciencia filial y mesiánica, la explicación meramente natural de los milagros (curaciones y exorcismos), o el vaciamiento de contenido salvífico del lenguaje sobre la muerte y la resurrección.
>
> 13. El Autor afirma que el empeño fundamental de Jesús habría sido "despertar la fe en la cercanía de Dios luchando contra el sufrimiento" (p. 175). El rasgo principal de Dios mostrado por Jesús ha sido la compasión. Aunque se habla extensamente de este rasgo, en el libro la compasión no pasa de ser un sentimiento noble hacia los más desfavorecidos, pero no es, en sentido estricto, un padecer con ellos y por ellos, en favor y en lugar de ellos. Y es que, para el Autor, Jesús no dio ni a su vida ni a su muerte un sentido sacrificial y redentor (cf. pp. 350-351). Si Jesús no ha dado a su vida y a su muerte un sentido redentor, entonces también la compasión se vacía de su contenido originario.
>
> 18. Al presentar la resurrección de Jesús, el Autor, aunque afirma que es un hecho histórico y real, interpreta esta historicidad en un sentido que

no es conforme con la enseñanza de la Iglesia, pues la entiende como algo que acontece en el corazón de los discípulos. Tampoco es conforme con la fe de la Iglesia su modo de entender la resurrección del cuerpo de Jesús y su explicación de la continuidad entre el cuerpo crucificado y muerto, y el resucitado (cf. p. 433). Aunque afirma que la resurrección es algo que le pasa a Jesús, se niega la referencia a su cuerpo real y se explica como la convicción de los discípulos de que «Dios le ha llenado de vida», sin que se explique qué quiere decir con eso.

19. Teniendo en cuenta cuanto se lleva dicho, se puede afirmar que el Autor parece sugerir indirectamente que algunas propuestas fundamentales de la doctrina católica carecen de fundamento histórico en Jesús. Este modo de proceder es dañino, pues acaba deslegitimando la enseñanza de la Iglesia al carecer –según el Autor– de enraizamiento real en Jesús y en la historia. En el libro no se quiere negar esa enseñanza, pero, de hecho, se muestra infundada.

20. En el origen de las cuestiones señaladas se encuentran dos presupuestos que condicionan negativamente la obra: la ruptura entre la investigación histórica de Jesús y la fe en Él, y la interpretación de la Sagrada Escritura al margen de la Tradición viva de la Iglesia. El Autor parece dar a entender que, para mostrar la historia, se debe dejar de lado la fe, logrando como resultado una historia que es incompatible con la fe. El problema no está sólo en pensar que se debe prescindir de la fe para saber históricamente quién fue Jesús (éste es un prejuicio erróneo mantenido también por numerosos exegetas que se dicen católicos), sino sobre todo –dado que el libro quiere ser una «aproximación histórica»– en reconstruir una historia, a partir de un uso arbitrario de los evangelios, que resulta incompatible con la fe. Si el «Jesús histórico» que muestra el Autor es incompatible con el Jesús de la Iglesia, no es porque ésta haya inventado, con el pasar del tiempo, a un Jesús diferente del que aconteció, sino porque la «historia» que se propone es una historia falseada, aunque ésa, ciertamente, no sea su intención. El Autor se sirve en esta obra de investigaciones que mayoritariamente se encuentran fuera de la Tradición, tanto por sus presupuestos metodológicos (asumidos acríticamente), como por sus conclusiones. Los resultados a los que llega son la derivación lógica de su punto de partida» (cf. http://www.conferenciaepiscopal.es/doctrina/documentos/pagola.html).

6. *El debate continúa*

Un escándalo eclesial. He querido presentar una cita larga de la «nota» de la Congregación para la Doctrina de la Fe, pues refleja eso que podríamos llamar el «pensamiento oficial de un tipo de jerarquía católica» y porque nos sitúa ante un «choque» de competencias e interpretaciones. Por un lado tenemos el «nihil obstat» del obispo diocesano (Mons. Uriarte), quien afirma que su gesto de aprobar la edición del libro de Pagola «contribuye a la integridad de la fe católica, al bien de la comunidad eclesial y a la consideración que merece el autor», añadiendo que ha recabado el juicio de peritos competentes, bien vinculados a la Iglesia. Por otro lado tenemos la «nota crítica» de la Comisión para la Doctrina de la Fe, que también se apoya en peritos competentes, aunque, por desgracia (y para escándalo de muchos) ha sido publicada sin dar el nombre de sus autores.

Éste ha sido un escándalo eclesial, expresado, sobre todo, en la nota de la Comisión para la Doctrina de la Fe, que se da como aprobada el mismo día 18 de junio (días del Nihil Obstat del Ordinario), pero sólo aparece el 27, sin firmas, ni presentación pública, en la página web de la Conferencia Episcopal Española, de manera que se podría dudar de su validez jurídica. Por otra parte, los miembros de la comisión no dicen que Pagola sea un hereje (¡un arriano!), ni condenan sus proposiciones, ni vetan la segunda edición de la obra, ni impiden que Pagola predique y enseñe, escriba y publique como buen católico. Al no condenar, ni excomulgar, esta nota puede parecer un acta de aprobación (¡casi laudatoria!). Pero, de hecho, ella ha impedido que se publique la segunda edición corregida del libro, según el «imprimatur» de Mons. Uriarte.

Nos hallamos, según eso, ante dos horizontes de lectura del libro de Pagola, ante dos formas de ver la teología en el ámbito de la Iglesia. a) La Comisión

para la Doctrina de la Fe se sitúa en un plano «ontológico» (más que dogmático) y quiere proyectar sus presupuestos sobre el libro en cuestión. b) Por su parte, Pagola, con la mayoría de los exegetas, se sitúa en el horizonte de la historia de Jesús y de la Iglesia primitiva. Es lógico que haya, por tanto, enfrentamiento. Por eso, «los correctivos» de la Comisión no afectan al libro de Pagola en cuanto tal. Por otra parte, el canon del Nuevo Testamento no incluye sólo una visión de Jesús sino varias, que son complementarias. En la misma tradición dogmática de la Iglesia no hay «una» cristología, sino varias: está la de Antioquía (más cercana a Pagola) y la de Alejandría (más cercana a la Comisión de la Doctrina de la Fe). En esa línea, es bueno que Pagola y los miembros de la comisión discrepen. Por eso, si estuviéramos ante una disputa teológica, todo sería normal. Lo malo es que no estamos ante una lucha eclesial (de disputa de poder). Por el momento parece que ha vencido la Nota de la Comisión para la Doctrina de la Fe: el libro de Pagola no ha vuelto a imprimirse, a pesar del *Imprimatur* de su obispo, ni ha salido la traducción catalana preparada hace tiempo. Pero la historia sigue y todo nos permite suponer que pronto podrá verse que las objeciones y críticas de la Comisión de la Doctrina de la Fe (aunque subjetivamente hayan podido ser formuladas con buena fe) provienen de una visión equivocada de la obra de Pagola y del sentido fundamental de la vida y mensaje de Jesús. Sea como fuere, el problema «Pagola» no acaba, sino que debe reformularse precisamente ahora, de manera más profunda, para bien del pensamiento cristiano.

Palacios, Leopoldo (1912-1981)

Filósofo católico español, cercano al Opus Dei. Estudió en la Universidad de Madrid, donde fue después catedrático de lógica. Su tesis doctoral se había titulado *La doctrina de la Lógica en Juan de Santo Tomás*. En ella quiso situar la organización del pensamiento en el centro del conjunto de los saberes humanos, conforme al tomismo clásico de ↗ Juan de Santo Tomás. Es el creador de una doctrina llamada *prudencialismo,* de contenido católico tradicional, que intenta conciliar dos posturas antagónicas de la política: el oportunismo y el doctrinarismo. «El prudencialismo aspira a ser la conjunción armónica de lo ideal y lo real, el ensamblaje del caballero y el escudero, la síntesis de don Quijote y Sancho. Desde esa base organiza el conjunto de las ciencias humanas, vinculando, por un lado, la lógica con la prudencia, para situarlo, por otro lado, en el contexto del arte, la Filosofía natural, la Matemática y la Metafísica». Su filosofía ha influido poderosamente en el catolicismo nacional español del tiempo del franquismo.

Bibl. Su obra más significativa es *Filosofía del saber* (Madrid 1962). Cf. también *La prudencia política* (Madrid 1945); *El mito de la nueva Cristiandad* (Madrid 1951); *El platonismo empírico de Luis de Bonald* (Madrid 1954); *El juicio y el ingenio, y otros ensayos* (Madrid 1967); *El concepto de persona* (Madrid 1989).

Palamás, Gregorio (1296-1359)

Teólogo, obispo y santo bizantino, famoso por su forma de distinguir la esencia y las energías de Dios. Nació en Constantinopla y estudió con la familia real. Escribió en contra de los enemigos del hesicasmo una obra muy significativa, titulada *Tríadas en defensa de los santos hesicastas*. Publicó también unos *Capítulos sobre la oración y la pureza de corazón* y también unos *Capítulos físicos, teológicos, éticos y prácticos.* La importancia mayor de Gregorio Palamás está en el hecho de que ha traducido y expresado en lenguaje teológico la mística de la comunión con Dios y de la visión de la luz divina, que está en el centro de la experiencia de los hesicastas. Él ha contribuido de un modo especial a la historia del pensamiento cristiano a través de la distinción entre la esencia inaccesible de Dios (inmanencia) y las energías divinas, que pueden ser participadas por los hombres. Esas energías se identifican de algún modo con la luz increada de Cristo, que los hesicastas reciben y poseen a través de su oración. A pesar de las polémicas que suscitó su doctrina, Palamás fue elegido arzobispo de Tesalónica, viniendo a convertirse en el iniciador y exponente principal de la tendencia teológica y espiritual más significativa de la Iglesia oriental, hasta el día de hoy, a través del llamado neopalamismo (↗ Staniloae, Loskky, Meyendorff).

1. *Unidad de la energía en la Trinidad*

Al distinguir la Energía de Dios de su ser trinitario, Palamás intenta salvar la trascendencia de Dios (Trinidad), poniendo al mismo tiempo de relieve la dimensión trinitaria de su obra creadora. De esta manera eleva el misterio sobre toda comprensión humana, aunque algunos de sus críticos piensan que corre el riesgo de separar al Dios en sí (misterio, inmanencia) y su realidad para nosotros (economía, revelación). «Dios es idéntico a sí mismo, ya que las tres *hipóstasis* divinas están unidas unas con otras y se rodean entre sí de un modo natural, eterno, inseparable, pero, al mismo tiempo, sin mezcla ni confusión, ya que tienen una misma energía, cosa que no podrá encontrarse en ninguna otra criatura... En el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, cada hipóstasis suscita un efecto que le es propio. Pero todo aquello que ha sido creado por los tres es una sola y misma obra. Partiendo de esta creación, los Padres de la Iglesia nos han hecho comprender que la energía divina es una sola y la misma en las tres personas, pues no es exclusiva de ninguna de ellas, sino que es la misma en todas, en las tres» (*Capítulos Físicos* 112, PG 150, col 1198). Esta distinción entre Trinidad y Energía divina ha cumplido una función muy importante en la teología ortodoxa de los últimos tiempos, aunque algunos piensan que ella introduce en Dios una ruptura que resulta innecesaria. De todas formas, el problema de fondo sigue siendo básico en el conjunto de la teología.

2. *Palamismo, un camino teológico*

Para precisar ese punto, que es aún esencial en la teología ortodoxa, me permito citar unas palabras que, a petición mía, escribió ↗ Garijo Guembe, el mayor especialista hispano sobre el tema. Sirvan como homenaje a su memoria:

> «Dios es el trascendente, que se comunica realmente, pero permaneciendo trascendente. Tal es la paradoja de la vida cristiana. Los Padres griegos han hablado constantemente de la divinización. Palamás subraya la *realidad* de la divinización del cristiano pero añade: el hombre viene a ser "dios" sólo por gracia y no por naturaleza: el hombre "viene a ser por participación lo que el arquetipo es en tanto que causa y por naturaleza *(physei)*". Por la divinización, el hombre no pierde su carácter de individuo creado ni Dios su carácter de trascendente, aun en el momento en el que Él se da a participar a la criatura humana. Divinización del cristiano y trascendencia de Dios, en su autocomunicación, son dos afirmaciones que tienen validez a la vez y que deben ser simultáneamente sostenidas. Para resolver esta antinomia *establece Palamás en Dios mismo una distinción:* entre la esencia divina *y* las energías. ¡Esta distinción es la quintaesencia del palamismo! «No consideres por tanto, escribe Palamás, que Dios se deje ver en su esencia supraesencial, sino según el don deificante y según su energía, según la gracia de la adopción, la deificación increada, el esplendor directo hipostasiado». Según Palamás, Dios es la realidad misma y no puede ser definido por su relación a los otros. Dios es simplemente la *ousía*. Pero, al mismo tiempo, él es el *libre* creador del mundo y el *libre* donador de la gracia. En cuanto actúa de esa forma, según Palamás, Dios es energía. La energía es el modo por el que la naturaleza divina exterioriza su existencia, permaneciendo trascendente. Las energías son propiedades de Dios *(idiómata),* que le caracterizan y han de tener por tanto carácter divino. Sin embargo, se distinguen de la esencia divina. En tanto que causa de las energías, la esencia incognoscible permanece trascendente por relación a ellas... Con otras palabras, Palamás tiene sumo cuidado en distinguir la unión esencial *(katá physin o kat'ousían)* de las hipóstasis trinitarias, la unión hipostática de Cristo y la unión *kat'enérgeian o katá charin,* propia de los cristianos por la divinización» (*Palamismo*, DTDC, 1029-1042).

BIBL. Obras en PG 150-151. Cf. M. Kunzler, *Palamas, Gregorius*, BBK VI (1993) 1447-1451. Vl. Lossky, *Teología mística de la iglesia de Oriente* (Bardelona 1982); J. Meyendorff, *Introduction à l'Étude de Grégoire Palamas* (París 1959); D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik* I-II (Zúrich 1985); J. Lison, *L'Esprit répandu: la pneumatología de Grégoire Palamas* (París 1994).

PALEY, William (1743-1805)

Filósofo y teólogo del norte de Inglaterra. Estudió y enseñó en la Universidad de Cambridge y ejerció su servicio pastoral en Carlisle. Utilizó la analogía del relojero, para demostrar la existen-

cia de Dios, es decir, de un designo inteligente que se encuentra en el fondo de la naturaleza, que así aparece como un «reloj» cuyas piezas han sido compuestas y están dirigidas por una Mente superior (en la línea de la 5ª vía de ↗ Tomás de Aquino).

BIBL. *Horae Paulinae, or the Truth of the Scripture History of St Paul evinced by a Comparison of the Epistles which bear his Name with the Acts of the Apostles* (1790); *A view of the evidences of Christianity* (1794); *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature* (1802).

PALMA, Bernabé de (1469-1532)

Místico católico español, de origen siciliano. Era de Palma del Río (Córdoba) y profesó como lego franciscano, después de haber vivido como ermitaño en la Sierra Morena. Fue un hombre de intensa experiencia espiritual, acompañada de fenómenos extraordinarios (éxtasis, raptos). Trabajó como hortelano y escribió un famoso libro, titulado *Via spiritus o de la perfección espiritual del alma*, que se publicó tras su muerte y que tuvo un gran éxito, hasta que, en 1559, fue puesto en el *Índice de libros prohibidos*. B. de Palma es el iniciador de la gran escuela mística franciscana de Andalucía (↗ Laredo, Osuna), que ha influido poderosamente en el pensamiento espiritual de los místicos castellanos (↗ Teresa de Jesús, Juan de la Cruz). Él puso de relieve la vía del *recogimiento*, dividida según el libro en cinco partes: a) La primera trata de los ejercicios preparatorios de la mortificación, especialmente a la oración mental, y de la diferencia entre la vida activa y la contemplativa. b) La segunda expone los temas dedicados al cuerpo (mortificación). c) La tercera pasa de lo corpóreo a lo espiritual, poniendo de relieve la aniquilación o conocimiento de la propia nada. d) La cuarta trata de lo espiritual y describe el ejercicio de la aniquilación. e) La quinta expone el nivel de lo sobrenatural, donde el alma debe saber no obrar, «quedarse quieta y sosegada, a manera de uno que oye y escucha, pero no pregunta nada, ni hace demostración alguna de que entiende lo que se dice».

BIBL. Teodoro H. Martín ha presentado y editado nuevamente la *Via Spiritus* (BAC, Madrid 1999). Cf. Melquíades Andrés, *La Teología española en el siglo XVI*, II (Madrid 1977); E. Pacho, *Apogeo de la mística cristiana. Historia de la espiritualidad clásica española* (Burgos 2008, 556-596).

PANIKKAR, Raimon (n. 1918)

Filósofo y teólogo de las religiones, de origen católico. Nació en Barcelona (España). Su padre era de la India y su madre catalana. Fue primero hombre de ciencia, pero después centró su vida en la búsqueda del sentido de las religiones, en un ejercicio intenso de diálogo cultural, social y espiritual.

1. *Vida y obra, en perspectiva religiosa*

Se puede dividir en cuatro etapas, que señalan con claridad los momentos fundamentales de su itinerario, que aquí presento de un modo esquemático: a) *Principio hispano (hasta 1955)*. Estudió en Barcelona y Madrid, donde se doctoró en Filosofía, el año 1946, con una investigación sobre uno de los grandes filósofos y teóricos de la religión del romanticismo (*F. H. Jacobi y la filosofía del sentimiento,* Buenos Aires 1948), y más tarde en Ciencias Químicas, el año 1958, con una tesis titulada *Ontonomía de la ciencia* (Madrid 1961). Entre las obras de ese tiempo, cf. también *El indeterminismo científico* (Madrid 1945) y *El concepto de naturaleza: análisis histórico y metafísico de un concepto* (Madrid 1951). Por ese tiempo, Panikkar pertenecía al Opus Dei, de Mons. ↗ Escrivá de Balaguer, pero él se interesaba sobre todo por el diálogo con la ciencia y por la búsqueda de un pensamiento que tuviera validez universal. b) *Encuentro con la India y simbiosis cristiano-hindú (de 1955 a 1971)*. Viajó a la India en 1955 y el encuentro con su religión y cultura le hizo descubrir otras dimensiones humanas (hinduismo, budismo), sin renunciar al cristianismo. Él seguía vinculado al Opus Dei, pero inició un diálogo interior muy intenso con las religiones de la India. En ese contexto, Panikkar se doctora en Teología por la Universidad Lateranense de Roma, con un trabajo sobre *El Cristo desconocido del hinduismo* (año 1961) y sigue escribiendo obras tradicionales, como *Patriotismo y cristiandad* (Madrid 1961), *Humanismo y Cruz* (Madrid 1963); *Religión y Religiones* (Madrid 1963). Pero, el mismo tiempo, inicia un diálogo inte-

rior y directo con la tradición budista: cf. *Maya y Apocalipsis* (Roma 1966); *El silencio de Dios* (Madrid 1970; reeditada en 1996, con el título *El silencio de Buddha*). c) *Etapa Norteamericana (de 1971 a 1983).* En 1971 Panikkar se instala de manera casi permanente en Santa Barbara, California, como Profesor en el Departamento de Religión de su universidad. Abandona el Opus Dei, pero sigue siendo sacerdote católico. Se declara hindú y budista, sin dejar de ser cristiano, iniciando de esa forma, con su propia experiencia, un camino de *diálogo y fecundación intrarreligiosa* que puede ser significativo para la Iglesia cristiana. Ciertamente, acepta y promueve el diálogo *interreligioso*, entre miembros y grupos de diversas religiones. Pero pone de relieve la exigencia de un diálogo *intrarreligioso*, asumiendo y reviviendo por dentro la pluralidad de las religiones. Desde esta base ha reelaborado sus obras anteriores (*El Cristo desconocido del Hinduismo, El silencio de Dios...*) y ha escrito nuevas obras que de ordinario se componen de trabajos previamente publicados en revistas: *The Trinity and the Religious Experience of Man* (Nueva York 1973); *The Vedic Experience* (Berkeley UP 1977); *The Intrareligious Dialogue* (Nueva York 1978); *Myth, faith and hermeneutics* (Nueva York 1979). d) *Reencuentro con Cataluña y sus raíces cristianas (de 1983 en adelante).* Desde su jubilación (a los 65 años), Panikkar se instala en Tavertet, aldea catalana donde vive como un monje, en contacto con la tierra, para re-descubrir de esa manera su origen y culminar el ciclo de su vida. En este contexto se inscriben sus nuevas obras en catalán y en castellano (como *Elogio de la sencillez* y *La nueva inocencia*, en Estella 1993), donde estudia la figura universal del monje y ofrece un juicio certero sobre la actualidad religiosa y cultural de nuestro tiempo. En las reflexiones que siguen nos fijamos de un modo especial en la obra madura de los últimos momentos de su vida, desde la perspectiva del pensamiento cristiano, en diálogo con las otras religiones.

2. *Lo personal y lo supra-personal. Más allá del puro monoteísmo*

El programa filosófico-religioso de Panikkar implica unas profundas transformaciones en la forma tradicional de entender el cristianismo y la Trinidad, pero abre unas líneas que pueden ser importantes para la experiencia cristiana y la reflexión trinitaria, sobre todo desde la perspectiva del sentido que tiene el concepto de persona al aplicarse a lo divino. A su juicio, sólo una visión trinitaria, que supera un tipo de monoteísmo cerrado (donde Dios casi se objetiva como un más allá supremo, separado del mundo y de la vida humana), puede llevarnos a un diálogo entre las religiones y a un conocimiento más alto de la realidad.

> «Las mismas razones que indujeron a Occidente a adjudicarle una personalidad a Dios fueron las que impulsaron a la India a negársela. Puesto que Occidente pone en la persona –por lo tanto en la personalidad humana– el valor supremo, también debe aplicar aquel valor a Dios, pero de manera eminente. La India, movida por las mismas razones, pero proponiéndose como objetivo distinto desembarazar la personalidad divina de todo antropomorfismo, llega a sostener que Dios no es persona, a pesar de haberlo caracterizado como ser absoluto, como espíritu y como gozo absolutos, por tanto todo menos como un tronco inerte. En última instancia, la India se niega también a ver en Dios *una* persona (y todo cristiano debe estar de acuerdo con esto), puesto que un "yo" siempre postula un "tú" (aporía que sólo podría solucionarse en la doctrina trinitaria cristiana)» (*Los dioses y el Señor*, Columba, Buenos Aires 1967, 49).

Entre las escuelas o tendencias del hinduismo, quizá la más representativa en la actualidad es la *advaita,* de la no dualidad, en la que se lleva hasta el límite el principio de la identidad entre el Brahman (lo divino) y el Atmán (el sí mismo). Ésa es una no dualidad dialéctica, que no niega las distinciones, sino que las engloba, unifica y supera (sin suprimirlas) en un Amor más alto, que puede compararse a la Trinidad cristiana (unidad del Padre y del Hijo en el Espíritu). Éste es uno de los campos más importantes de diálogo entre el cristianismo e hinduismo, y él nos permite interpretar la Trinidad desde una perspectiva de no dualidad originaria y escatológica, como muestran las palabras finales del texto maduro de Panikkar que ahora citamos.

«La persona, en el contexto del *advaita,* no es más que el descenso concreto –o la revelación– del Amor (divino). La unicidad de toda persona se basa en esta relación de Amor siempre distinto y por tanto único. El amor *adváitico* no ama lo individual sino lo personal, no la "propiedad" de la amada, sino el don divino que a ella le ha sido concedido: no lo que la amada posee, sino lo que es... El único amor en armonía con el *advaita* es el amor de Dios, en ambos sentidos de la expresión: es "mi" amor hacia Él y "Su" amor por mí, que pasa a través de la criatura que yo amo. Es un amor verdadero y apasionado, sensible a los más leves detalles del auténtico amor humano, y, sin embargo, es pasivo porque no está fundamentado sobre el yo. Desde fuera podría parecer casi fatalista. Todo amante está cogido, absorbido en su amor, vencido por el amor. Hay amor en mí, y sucede que es dirigido hacia esta persona en concreto.

Es un amor que enciende en mí mi amor hacia el Absoluto, porque ese mismo amor no es distinto del Absoluto. Es un amor personal y directo que pasa a través de mí para alcanzar a la amada, y que en cierto sentido hace *ser* a la amada. Es un amor creativo, porque –en términos teístas– es el mismo amor de Dios hacia una persona el que llama al ser a esa persona. Un *advaitin* puede amar solamente si el Absoluto ama; su amor no puede ser distinto...

El amor *advaita* ha de ser divino y cósmico, lleno de "personalidad" pero vaciado de toda individualidad, egoísmo, capricho y concupiscencia. Es el amor más profundo y más fuerte, y también el más humano en cuanto que alcanza al corazón mismo del ser humano, su personalidad, su relación óntica con Dios y con otro ser semejante a él mismo.

No es un amor de las cualidades individuales sino del corazón de una persona, un amor de la persona integral: cuerpo, alma y espíritu. Significa amar al otro como realmente es, un amor que descubre y al mismo tiempo lleva a cumplimiento la identidad de amante y amada. El verdadero amor humano no consiste en mirarse el uno al otro, sino en mirar en la misma dirección, en el dar culto juntos en una adoración unitiva. No es auténtico y definitivo si no es un sacramento –un símbolo real de la identidad divina descubierta en dos chispas peregrinas que se funden conjuntamente para alcanzar el único Fuego divino».

«El diálogo entre hinduismo y cristianismo es difícil y se llega en seguida a un punto en que se bloquea, con el consiguiente sentimiento de frustración, a causa de malentendidos básicos originados muchas veces en prejuicios mutuos o en la falta de conocimientos adecuados... Es muy posible que el concepto de persona precise ser revisado y tal vez profundizado, pero en este momento deseo hacer referencia a un único punto que tiene especial relación con nuestro argumento y discusión: a la implicación de la Trinidad. Si Dios, el Padre, es el Yo supremo que llama –engendra– al Hijo como su Tú, que Lo manifiesta y Lo refleja, entonces el Espíritu no es solamente el Amor personificado del Padre y el don de sí mismo del Hijo sino la no dualidad *(advaita)* del Padre y del Hijo. En otras palabras, el *advaita* aplicado a la Trinidad significa que no hay tres entes distintos (¡como si eso hubiese sido alguna vez posible!) sino que el único Yo se ama a sí mismo y descubre su no dualidad (que es el Espíritu) en el sí-mismo que es el Tú (el Hijo). La Trinidad, desde el otro lado, aplicada al *advaita* muestra que en el no dualismo puede existir un espacio para el Amor –entendido exactamente como el movimiento interno de este "Uno sin dos"». Texto publicado en *Revista Sufí* 1 (2001). On line: http://www.nematollahi.org/revistasufi/leertex.php?articulo=5).

3. *Nuevos ojos para ver a Dios*

Gran parte de los trabajos teológicos sobre la Trinidad que se han venido publicando en los últimos decenios han sido una repetición, posiblemente mejorada, de los planteamientos medievales, con aplicaciones eruditas de filosofía hegeliana o con estudios sobre temas de historia y de sociología de la actualidad. Pues bien, en ese contexto, la obra de Panikkar implica un cambio significativo, por su manera de plantear el tema trinitario en una perspectiva cosmo-te-ándrica, que vincula al cosmos, a Dios y al ser humano. Esta visión se sitúa en la línea de la famosa tesis de K. Rahner, cuando identificaba la Trinidad Inmanente (Dios en sí) con la Económica (despliegue de la salvación,

historia de Cristo). Pero, según R. Panikkar, los elementos básicos de la Trinidad no son sólo dos (inmanencia y economía), sino tres: Mundo, Hombre y Dios. Más que unión de las tres personas divinas (sin negarla en un nivel), la Trinidad es la unión de las tres realidades originarias: Mundo-Dios-Hombre.

Este planteamiento, que puede parecer una novedad contraria a la tradición cristiana, retoma un momento básico de la reflexión teológica de la Iglesia, tal como la formularon, sobre todo, los grandes alejandrinos, desde ↗ Orígenes a san Cirilo. Para ellos la Trinidad era ante todo la vinculación del Logos cósmico (mundo) con el Logos humano (Cristo) y divino (Dios). Sin duda, lo que propone Panikkar no es una simple repetición de aquello que dijeron los alejandrinos (y que ha estado latente en la teología posterior de bizantinos y latinos), pero está en su línea. Por eso, su propuesta no es una novedad absoluta, sino que se sitúa dentro de una buena tradición teológica de la Iglesia.

Esa fórmula triádica resulta sugerente, aunque para responder a los tres momentos de la ontología clásica (Dios-hombre-mundo) quizá podría cambiarse el vocablo, hablando más bien de una trinidad teo-anthro-cósmica, de manera que vincule a Dios con el *anthropos* y el cosmos (pues *anthro, antrópico*, incluye a varones y mujeres, en vez de *ándrico*, que evoca sólo el sexo masculino). Desde esta perspectiva, la Trinidad, que parecía aislada en el ámbito de la teología y de la experiencia cristiana, viene a situarse en su centro, no como expresión de una realidad que es «tres» (la Trinidad no es número), sino como descubrimiento y despliegue de la riqueza de la realidad, que es relación viviente.

En este contexto se entiende la necesidad de superar un tipo de dualismo, en la línea de la mejor experiencia advaita (de la no dualidad) que antes hemos evocado. Pues bien, conforme a este modelo trinitario, debemos hablar de una Trinidad que es a-trinidad (si se permite la paradoja). Si, en un sentido, no hay «dos», menos puede haber «tres». Dios, hombre y mundo no son «tres realidades» separables, sino formas o momentos de la realidad relacional (que tampoco puede ser y llamarse «una» en el sentido tradicional de la palabra).

Estamos, según eso, ante una Trinidad a-dualista (advaita), que debe ser a-trinitaria. En esa línea, me parece que el pensamiento de Panikkar puede abrir nuevas puertas de reflexión y, sobre todo, de experiencia de Dios, aunque quizá quedan pendientes algunos problemas. a) Queda pendiente el tema de la relación entre las personas humanas, que muchas veces se han visto como signo trinitario y que ahora deben verse de manera aún más intensa. La Trinidad no es sólo un reflejo de las relaciones interhumanas, pues hay en ella aspectos que desbordan ese plano (en línea de Dios y de Cosmos). Pero, si la Trinidad no nos permite plantear ni entender mejor los caminos del diálogo humano (en intimidad y en apertura social), ella carecería de sentido. b) Debe retomarse el tema de la historia, que en Oriente es menos significativo, pero que resulta esencial en Occidente. No todas las religiones plantean con igual intensidad ese tema, pero el cristianismo lo hace, no sólo en forma teórica, sino también práctica. Estamos inmersos en un mundo que parece hallarse en un proceso en el que, nosotros, los hombres, somos de algún modo agentes y pacientes de ese proceso, en línea de interacciones sociales y de impacto cósmico (tema ecológico). Las perspectivas (y quizá las soluciones inmediatas) pueden ser distintas, pero el problema está planteado y tiene una vertiente trinitaria. c) Desde una línea confesionalmente cristiana, hay que destacar de nuevo la unidad entre el Cristo teo-cósmico y el hombre concreto, Jesús de Nazaret, cuya historia han contado los evangelios en el contexto de las relaciones históricas y sociales conflictivas de su tiempo.

BIBL. La revista *Anthropos* 53/54 (1985) ofreció ya una visión general de la obra de Panikkar. Bibliografía completa y visión de conjunto de su pensamiento en V. Pérez, *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar* (Valencia 2007); *Dios, Hombre y Mundo. La trinidad en Raimon Panikkar* (Barcelona 2008). Cf. también P. Liesse, *Hinduisme et Christianisme dans la pensée de R. Panikkar* (Lovaina 1976); D. Muindorf, *The Theology of R. Panikkar* (Oxford 1975); A. Rossi, *Pluralismo e armonia. Introduzione al pensiero di R. Panikkar* (Città di Castello 1990); R. Smet, *Essai sur la pensée de R. Panikkar* (Lovaina 1983).
WEB: www.raimonpanikkar.org

PANNENBERG, Wolfhart (n. 1928)

Teólogo protestante alemán, de gran capacidad especulativa. Su proyecto dogmático es quizá el más intenso de la segunda mitad del siglo XX. Nació en una familia cristiana, pero se educó sin religión. A los dieciséis años tuvo una intensa experiencia espiritual, que le aproximó a los grandes autores (filósofos y teólogos) de la tradición occidental, llevándole a la conclusión de la verdad del cristianismo, entendido como revelación de Dios. La conversión de Pannenberg, madurada en el contexto de los últimos años del nazismo y de la durísima guerra (1939-1945), fue de tipo básicamente intelectual, en diálogo con el pensamiento de Occidente. Eso le ha llevado a elaborar una teología especulativa rigurosa, que parece única en el panorama del pensamiento cristiano de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI. Desde los treinta años ha sido profesor de Teología Sistemática en varias universidades alemanas: Wuppertal (1958-1961), Maguncia (1961-1968) y Múnich (a partir de 1968). Ha enseñado también como profesor invitado en muchas universidades de Europa y América.

Su proyecto teológico, que apareció vinculado a un grupo de exegetas y dogmáticos (R. Rendtorff, U. Wilckens, T. Rendtorff), en una obra programática titulada *La revelación como historia* (Salamanca 1977; original de 1961), se ha expandido en una serie de obras personales que tienen como objeto un replanteamiento completo del cristianismo desde categorías de racionalidad e historia. Su proyecto teológico ha culminado en su *Teología sistemática* I-III (versión castellana en Madrid 1992/2007). Su pensamiento se abre hacia otros espacios también muy importantes (diálogo religioso, análisis de la historia), pero en su centro destacan dos aspectos fundamentales. 1. *Teología como diálogo* con la ciencia y la filosofía. 2. *Teología como despliegue de la visión de Dios*, es decir, como desarrollo de la revelación.

1. *Diálogo con la ciencia y la filosofía*

En este campo se sitúan algunas de sus obras principales, traducidas al castellano: *El hombre como problema* (Salamanca 1976); *Teoría de la ciencia y teología* (Madrid 1981); *Antropología en perspectiva filosófica* (Salamanca 1993); *Metafísica de la idea de Dios* (1999); *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía* (2002). Estos trabajos constituyen un testimonio impresionante de racionalidad creyente, propia de una fe que decide pensarse a sí misma desde una perspectiva de búsqueda de sentido. Quiero destacar en este campo el tema y argumento de alguno de esos libros.

El libro titulado *Teoría de la ciencia y teología* dialoga desde la teología con el positivismo, las ciencias del espíritu y la nueva búsqueda hermenéutica de sentido. Pannenberg asume los presupuestos básicos de ↗ Schleiermacher, interpretando el cristianismo como experiencia suprema de confianza de la vida, en clave teológica, desde una perspectiva de intuición o sentimiento que desborda el plano del conocimiento teórico y la praxis. Eso le permite superar, por un lado, el riesgo del subjetivismo, pues el centro de la teología ha sido y sigue siendo Dios; pero, al mismo tiempo, le capacita para situar el estudio de Dios dentro de la nueva conciencia histórica, que nace con el mismo cristianismo y se expresa de un modo especial en la teología.

La *Antropología en perspectiva teológica* se divide en tres partes. La primera sitúa al hombre en la naturaleza, destacando su carácter excéntrico que, por un lado, le distingue de los animales (ajustados al medio) y que, por otro, le abre a lo divino, en una situación que hace posible la libertad y el riesgo de pecado (como posibilidad inherente de la misma libertad). La segunda parte describe al hombre como ser social, acentuando también, con la ayuda de Schleiermacher, la importancia del sentimiento, entendido a la luz de la confianza básica, de tipo materno. La tercera interpreta al ser humano como creador de cultura, inserto en unas instituciones que le definen e impulsan; en este contexto evoca nuevamente el sentido del Espíritu como capacidad extática, que pone al ser humano fuera de sí, como ser que vive de manera casi inmediata en lo divino.

El libro más importante en este contexto es *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Pannenberg piensa que el cristianismo debe dialogar y ha dialogado con la racionalidad, entendida como apertura extática hacia las

fuentes de la realidad y del sentido. Significativamente, él se sitúa dentro de la historia del pensamiento occidental, que ha ido estudiando a partir de los sistemas precristianos (platonismo, aristotelismo, estoicismo...), para destacar lo que ellos han aportado en la comprensión del Dios cristiano, en una historia donde filosofía y teología han estado vinculadas.

Pues bien, en un momento dado, a partir del siglo XVI, las iglesias se han dividido y enfrentado en una serie de guerras religiosas (entre católicos y protestantes), que han marcado la «derrota» eclesial del cristianismo, pues las teologías de unos y otros se han mostrado incapaces de abrir un campo de diálogo, de forma que, al contrario, ellas mismas han alimentado la guerra. De manera consecuente, la cultura europea ha tenido que buscar unos modelos de pensamiento y organización (de tolerancia y diálogo social) fuera de las teologías y de las iglesias.

A partir de aquí, el libro se centra en la *emancipación de la cultura moderna,* que abandona sus raíces cristianas para buscar de un modo autónomo el sentido posible de Dios (o de la ausencia de Dios). El autor ha destacado en este campo la importancia del Locke (moral social, independiente de la Iglesia, con un Dios no confesional) y de Kant (deísmo no eclesial), para centrarse de un modo más extenso en Hegel y en sus sucesores, marcados por lo que él ha llamado el *giro antropológico:* Dios deja de estar en el centro de la conciencia social, dejando de cumplir una función pacificadora en línea de pensamiento y de organización política.

Quizá hubiera sido deseable que Pannenberg dialogara sobre Dios desde la perspectiva del pensamiento judío (de Rosenzweig a Lévinas) o desde otros autores cristianos como J. B. ↗ Metz o R. Girard, que han evocado el tema en una perspectiva distinta. A pesar de ello, su obra resulta esencial para el conocimiento del sentido cristiano de Dios en la cultura de Occidente. Desde esa base quiero destacar sus dos indicaciones principales: a) Una es de tipo *eclesiológico:* la gran crisis de Dios en la cultura occidental está vinculada a la impotencia y al enfrentamiento histórico de las iglesias, que se mostraron incapaces de crear condiciones de paz; por eso, el posible influjo del Dios cristiano en el futuro resulta inseparable de la conversión radical de las iglesias. b) Otra es de tipo *espiritual,* casi místico. Pannenberg ha definido al hombre como ser «excéntrico», es decir, como un viviente cuyo centro está fuera de sí; la experiencia de Dios forma parte de esa excentricidad, que debe entenderse en claves de gratuidad y de encuentro enamorado. Frente al sistema que tiende a encerrar al ser hombre en sus redes de racionalidad, se eleva el Dios de la gracia, que lleva a la autosuperación amorosa del ser humano.

2. *Teología estrictamente dicha. De la revelación de Dios al sistema dogmático*

En este campo se sitúan varias de sus obras, a partir de la ya citada (*Revelación como historia,* 1961). Algunas de las más significativas son: *Fundamentos de cristología* (Salamanca 1974); *Teología y reino de Dios* (Salamanca 1974); *La Fe de los Apóstoles* (Salamanca 1975); *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (Salamanca 1976); *Ética y eclesiología* (Salamanca 1985). Pero la más importante es su gran sistema de teología, titulado *Beiträge zur systematischen Theologie*, en tres volúmenes: 1) *Philosophie, Religion, Offenbarung*; 2) *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*. 3) *Kirche und Ökumene*, Gotinga 1989/1993 (versión cast. *Teología sistemática* I-III, Madrid 1992/2007).

En ese contexto (y para poner de relieve el acento estrictamente teológico de su obra) diremos que desde su visión integradora de la historia de la revelación de Dios y del despliegue racional humano, Pannenberg ha podido desarrollar una teología que se funda en la visión de la realidad como amor y revelación, vinculando de un modo creador unos principios que parecen hegelianos con la tradición más radical del amor cristiano (tal como aparece en Ricardo de San Víctor y en los fundadores del protestantismo). Partiendo de eso, quiero evocar algunos elementos básicos de su visión de Dios, partiendo del primer volumen de su *Teología sistemática*:

a) *Constitutivo de las personas.* Cada persona trinitaria se halla extáticamente referida a una de las otras (o a las dos) y en esa relación con ellas es donde adquiere su peculiaridad propia, su

ser-ella-misma *(Selbts-sein)*. El Padre sólo es Padre en su relación con el Hijo, cuando lo engendra y lo envía. El Hijo sólo es Hijo en su obediencia a la misión del Padre, con el reconocimiento de su paternidad. El Espíritu sólo existe hipostáticamente glorificando al Padre en el Hijo y glorificando al Hijo desde el Padre. Ya la doctrina de la Iglesia antigua sobre las relaciones trinitarias había descubierto que las relaciones son lo constitutivo del ser personal. Dichas relaciones dejaron de ser consideradas como meramente lógicas y pasaron a tomarse también como relaciones existenciales, al menos desde el momento en que se desarrolló la doctrina de la inhabitación mutua de las tres personas (que se identifica con el espíritu divino). Y podemos decir aún algo más preciso: las relaciones del Padre, Hijo y Espíritu Santo entre sí no son en cada caso las mismas, sino tan profundamente diversas que, desde el punto de vista de su modo concreto de realizarse, también su respectivo ser personal es distinto.

La esfera del espíritu divino existe en la persona del *Padre* como fuerza creadora; fuerza que sólo aparece como una figura concreta por su relación con el Hijo... El misterio divino sólo es invocable como un *tú*, como el *tú del Padre*, por medio del Hijo y en comunión con él. Lo cual implica que siempre que se pudo invocar ese misterio divino, en Israel o en el mundo de las religiones, estaba ya actuando *el Hijo, el Logos divino*. De todas formas, tanto en el mundo de las religiones como incluso en Israel esto no acontecía más que de un modo fragmentario, pues la plenitud del Logos no toma figura humana más que en Jesús. No debería resultarnos demasiado sorprendente que el Hijo se encuentre ya implicado –como condición de posibilidad– en todo conocimiento humano de Dios y en toda invocación de su nombre, pues, según la doctrina cristiana, ese Hijo es incluso el mediador de toda existencia y de toda esencia creatural.

b) *Diferencia y unidad de las personas*. El espíritu y el amor constituyen, por un lado, la esencia común de la divinidad y, por otro lado, el Espíritu Santo aparece como una hipóstasis independiente... El Hijo es la persona trinitaria que se diferencia con más claridad de la esencia divina. Tanto el Padre como el Espíritu Santo representan a la divinidad en su conjunto, cada uno de una determinada manera. En el caso del Hijo esto se da menos, pues él no participa de la divinidad eterna más que en su relación con el Padre y por hallarse lleno del Espíritu del Padre. Ciertamente, tampoco el Padre es lo que es desde la eternidad más que en relación con el Hijo. Pero como lo que el Padre representa en ese caso es su función de origen de la esencia divina, su dependencia respecto del Hijo es menos notoria. Sólo nos hacemos conscientes de ello indirectamente, de un modo reflexivo.

En el Espíritu también resalta la unidad de la esencia divina en cuanto tal, aunque aparezca como figura independiente sólo en relación con el Padre y el Hijo y en su diferencia respecto a ambos. En cambio, en la persona del Hijo, el Dios-Uno sale de su divinidad. El Hijo se encuentra frente a la divinidad en su figura de Padre. Pero no deja por ello de seguir vinculado con el Padre en la unidad de la esencia divina. Pues saliendo de la divinidad no hace sino seguir el envío del Padre y, justo auto-diferenciándose de él, permanece unido al Padre. De este modo es precisamente en el Hijo donde la dinámica interna de la vida divina llega a expresarse como espíritu y como amor.

De modo que las personas trinitarias hay que entenderlas como concreciones de la realidad espiritual de Dios. Son singularidades del campo dinámico de la divinidad eterna. Lo cual significa, visto desde las personas, que éstas no existen cada una por sí, sino en relación extática con el campo de la divinidad, que las supera y que se manifiesta en cada una de ellas y en sus relaciones entre sí. Dicha relación con la esencia divina, que supera cada una de sus personalidades, va mediada por las relaciones de cada persona con las otras dos.

El Hijo no tiene parte en la divinidad eterna más que por su relación con el Padre, siendo así Dios. El Padre no tiene su identidad de Padre más que en relación con el Hijo, siendo así, en cuanto Padre, Dios. Y el Espíritu, por su parte, no es una hipóstasis distinta más que por su relación con el Padre y el Hijo, en cuanto diversos y en comunión en su diversidad. Pues el Espíritu no tiene autonomía personal plena

más que cuando se encuentra frente al Padre como irradiación de su esencia divina...

En el caso de la personalidad humana, la identidad de la persona no está nunca total y exclusivamente definida por sus relaciones con las demás; por eso, el yo y el yo-mismo aparecen diferenciados en la conciencia que el ser humano tiene de sí... En cambio, en el caso de las personas trinitarias, el Hijo es total y absolutamente él mismo en su relación con el Padre; el Padre es total y absolutamente él mismo en su relación con el Hijo; de tal modo que ambos son total y absolutamente en sí mismos aquello que son en el testimonio del Espíritu. Éste, por su parte, no es en su autonomía personal más que el Espíritu de la unidad del Padre y el Hijo...

El amor divino constituye, de este modo, la unidad concreta de la vida divina en la diversidad de sus manifestaciones y relaciones. Las diferencias personales entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no pueden ciertamente ser deducidas de un concepto abstracto de amor. Nuestro conocimiento no puede acceder a ellas más que en la revelación histórica de Dios en Jesucristo. Pero, una vez conocidas, podemos entender dichas relaciones, y su unidad en la esencia divina, como la realidad concreta del amor divino que palpita en todas ellas y que lleva a su plenitud la monarquía del Padre, por el Hijo y en el Espíritu (cf. *Teología sistemática* I, Madrid 1992, 459-469).

BIBL. Dos de los hombres más significativos de la Iglesia española han escrito sus tesis doctorales sobre Pannenberg. Cf. R. Blázquez, *La resurrección en la cristología de W. Pannenberg* (Vitoria 1976); J. A. Martínez Camino, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel* (Madrid 1992).

PAPÍAS (ca. 60-130)

Se le recuerda como «obispo» de Hierápolis, en Asia Menor, y sólo se conoce de él lo que dicen ↗ Ireneo y Eusebio: que era anciano, discípulo de un hombre llamado Juan y compañero de Policarpo. Conforme al testimonio de Eusebio, Papías escribió a comienzos del siglo II una obra titulada *La Interpretación de los Oráculos del Señor*, donde se alude al origen y sentido de los evangelios. Así dice, por ejemplo, de Marcos:

> «Marcos, que fue el intérprete de Pedro, puso puntualmente por escrito, aunque no con orden, cuantas cosas recordó referentes a los dichos y hechos del Señor. Porque ni había oído al Señor ni le había seguido, sino que más tarde, como dije, siguió a Pedro, quien daba sus instrucciones según sus necesidades, pero no como quien compone una ordenación de las sentencias del Señor. De suerte que en nada faltó Marcos, poniendo por escrito algunas de aquellas cosas, tal como las recordaba. Porque en una sola cosa puso cuidado: en no omitir nada de lo que había oído y en no mentir absolutamente en lo que decía» (*Historia Eclesiástica* III, 39, 15).

Si esa tradición resultara fiable, ella serviría para afirmar con probabilidad que el autor del segundo evangelio es Juan Marcos, dado que Papías parece tenerle en su mente cuando presenta a Marcos como intérprete de Pedro, hacia el final de la vida de Pedro, presumiblemente en Roma. Pero no todos los investigadores aceptan y entienden de esa forma el testimonio de Papías, pues su finalidad es mostrar el carácter apostólico y específicamente petrino del evangelio de Marcos, cosa que él hace de un modo apologético, refutando a los que piensan ya que Marcos no ha sido intérprete fiel de las cosas que pasaron en la vida y muerte de Jesús. Papías es, por tanto, un apologeta y su testimonio sirve para poner de relieve la fiabilidad del evangelio (en este caso de Marcos), pero no para identificar a su autor con el mismo Juan Marcos de la tradición de Hechos y de 1 Pedro (cf. Hch 12,12.25; 15,37.39; 1 Pe 5,13). Tampoco es claro el testimonio de Papías sobre Mateo, citado por el mismo Eusebio, según el cual: «Mateo ordenó en lengua hebrea las sentencias (de Jesús), y cada uno las interpretó conforme a su capacidad». Es evidente que hubo evangelios hebreos (como el llamado precisamente *Evangelio de los Hebreos* o *Los Nazareos*). Pero la referencia de Papías no parece exigir que precisamente el evangelio de Mateo (tal como hoy lo conservamos) haya sido escrito primeramente en hebreo. Los estudios exegéticos actuales parecen mostrar más bien lo contrario: Mateo ha sido escrito originalmente en griego.

Papías nos ha dejado también otros problemas no resueltos, como el de la relación entre Juan (que sería el Discípulo Amado) y otro Juan (que sería el anciano, transmisor de tradiciones de Jesús). Sea como fuere, él ha sido (que sepamos) el primer escritor eclesiástico interesado en fijar las tradiciones antiguas de Jesús y de los evangelios. Es posible que su testimonio no sea críticamente fiable (como indica ya el mismo Eusebio), pero sigue teniendo una gran importancia. Se suele decir finalmente que Papías ha sido uno de los primeros milenaristas de la historia cristiana, interpretando en forma literal el testimonio de Ap 20,1-6: tras la resurrección de Jesús, este mundo durará mil años y después vendrá el Reino de Cristo, que ha de entenderse en un sentido material.

BIBL. Fragmentos de Papías en M. Bucellato, *Papias di Hierapolis, Frammenti e testimonianze nel testo greco* (Milán 1936). Cf. G. Bardy, *Les écrits des pères apostoliques* (París 1963, 289-295).

PAPINI, Giovanni (1881-1956)

Escritor católico italiano. Participó en su juventud en diversos movimientos sociales y políticos, de tipo libertario. Hacia el 1919 se convirtió al cristianismo, escribiendo la *Storia di Cristo* (1921), uno de los libros más significativos sobre Jesús de la primera mitad del siglo XX. Se acercó al fascismo y escribió una *Historia de la Literatura,* que dedicó a B. Mussolini, «amigo de la poesía y de los poetas». Su producción más significativa es *Rapporto sugli uomini (El Juicio final)*, una obra gigantesca, que apareció tras su muerte, el año 1957. En ella desfilan diversos personajes (ateos, reyes, desesperados...) que van respondiendo de su vida ante el gran ángel. Escribió también cuatro biografías: de *Carducci* (1918), *San Agustín* (1930), *Dante* (1933) y *Miguel Ángel* (1949). Publicó además un libro de relatos filosóficos, con el título apocalíptico de *Gog*. Especial importancia tiene su libro sobre *El Diablo,* una especie de testamento espiritual donde pone de relieve el amor desbordante de Dios que, en el momento del Juicio Final, perdonará a todos los pecadores y sufrientes, incluso al Diablo, cerrando así el infierno. Con esta obra culmina la vida de Papini, una vida desmesurada, como sus escritos, entre el amor universal de Dios y el riesgo del fascismo.

BIBL. *Cartas del Papa Celestino VI a los hombres* (Madrid 1964); *El Diablo* (Madrid 1989); *Historia de Cristo* (Madrid 2000); *Gog* (Madrid 2001).

PARACELSO, Teofastro (1493-1541)

Médico, alquimista y astrólogo suizo, llamado Philippus A. Bombast von Hohenheim, aunque quiso llamarse Teofrasto, filósofo y científico griego, de la escuela de Aristóteles, cuyo nombre significa «de estilo divino», y Paracelso (= superior a Celso, médico latino del siglo II d.C.). Estudió en las universidades de Basilea, Viena y Ferrara. Se especializó en la mineralogía, buscando remedios o medicamentos, con métodos alquímicos. Fue un médico respetado y se dice que fue precursor de un tipo de homeopatía, pues aseguraba que «*lo parejo cura lo parejo*» y en esa certeza fundamentaba la fabricación de sus medicinas. Su importancia como pensador está ligada a su forma de entender el orden cósmico, apelando para ello a la tradición astrológica. Pensaba que el hombre es un microcosmos, de manera que el cuerpo humano puede y debe entenderse como expresión de la totalidad astral, añadiendo que es una especie de sede de los astros. Paracelso vinculó los cuatro elementos (tierra, fuego, aire y agua) a criaturas misteriosas de tipo superior y asoció los sabores fundamentales (dulce, salado, ácido...) con caracteres humanos. Pero su aportación más importante al pensamiento cristiano es su forma de entender la naturaleza y lo divino, que en el fondo se identifican: el hombre conoce la naturaleza en la medida en que forma parte de ella, y conoce a Dios en la medida en que es un momento del mismo despliegue de Dios. En esa línea podemos afirmar que él defendía un tipo de panteísmo naturalista, de tinte cristiano. A su juicio, los fenómenos de la tierra (y de la vida humana) son expresión y presencia de una divinidad que todo lo llena y en todo se expresa. Según eso, la naturaleza es el resultado de las condensaciones (despliegues) de la fuerza primigenia, que es *Mysterium Magnum*, la unidad divina de todas las cosas. Paracelso es un autor que se si-

gue leyendo, sobre todo en grupos de tendencia esotérica, aunque también desde una perspectiva psicológica y científica.

Bibl. *De la naturaleza de las cosas* (Madrid 2007); *Textos esenciales* (Madrid 2007). Cf. también C. G. Jung, *Obras completas 15* (Madrid 1999), donde se incluyen estos dos libros: *Paracelso* (1929), *Paracelso como médico* (1941/1942).

Pascal, Blaise (1623-1662)

Matemático, físico y filósofo católico francés, uno de los creadores de la ciencia moderna. Tras una profunda conversión religiosa (año 1554), abandonó el estudio de las matemáticas y la física para dedicarse especialmente a la filosofía religiosa y a la teología. Su primera obra teológica *(Lettres provinciales)*, prohibida por el rey Luis XIV, constituye una crítica de la moral que se enseñaba en algunas escuelas jesuíticas, que a su juicio era demasiado racionalista. Preparó una apología del cristianismo, que quedó sin terminar por su temprana muerte (*Pensées, Pensamientos*) y que sólo se editó el 1670, por la intervención de algunos de sus amigos jansenistas (↗ Jansenio). Pascal ha sido y sigue siendo uno de los científicos y de los pensadores cristianos más importantes de la modernidad. Se le puede acusar de jansenismo, es decir, de rechazo de un tipo de racionalidad filosófica y moral, representada por los jesuitas y por ↗ Descartes. Pero él ha puesto de relieve los valores y las contradicciones o paradojas supremas del hombre, que es dualidad (alma y cuerpo, pensamiento y sentimiento). Acepta las razones de la mente cartesiana, pero descubre y valora otro tipo de razón más alta, vinculada al «corazón» (que sabe cosas que la razón no sabe).

Por una parte admite el valor del Dios de los filósofos y de los sabios. Pero, al mismo tiempo, sólo reconoce como verdadero al Dios de la Escritura revelada (de Abraham, Isaac y Jacob), que se manifiesta a través de los profetas y de Jesucristo. De esa manera, él ha corrido el riesgo de escindir al hombre, separando la razón de la revelación, como han puesto de relieve sus adversarios antiguos y modernos. A pesar de ello, él no ha querido separarlas, pues no niega el valor de la razón discursiva cuando afirma que es preciso dar un «salto», apostando por el Dios que la desborda. Pascal ha visto, de un modo radical, la miseria del hombre (enfermedad, dolor, injusticia), pero ha puesto de relieve su grandeza (porque es capaz de pensar sobre sí mismo y de abrirse, en amor, al misterio divino). Esa miseria hace que muchos hombres y mujeres pierdan su vida ocupados en cuestiones exteriores (diversión, juegos, guerra), olvidando su dimensión radical, vinculada a la presencia de Dios.

No es posible sistematizar los «pensamientos» de Pascal, pues no son sistema, sino experiencia de vida. Pero por venir de quien vienen (de uno de los mayores científicos del siglo XVII) y por decir lo que dicen ellos siguen ofreciendo uno de los testimonios básicos del pensamiento cristiano de todos los tiempos.

Bibl. *Pensamientos* (Madrid 1998); *Sobre las pasiones del amor* (Sevilla 2003); *Obras Matemáticas* (México 2004); *Cartas Provinciales* (Madrid 1983).

Pastor, J. (1888-1960)

Religiosa y autora espiritual católica, de la Congregación de las Pasionistas. Se llamaba Magdalena del Santísimo Sacramento, pero firmaba J. Pastor, por mantener escondida su identidad, y con ese nombre se publicaron sus primeros escritos. Había nacido junto a Lucca (Italia), e ingresó de joven en las Monjas Pasionistas, conociendo a la famosa Gema Galgani. Pasó gran parte de su vida en España (Deusto/Bilbao y Madrid), y tuvo una intensa relación espiritual con el P. ↗ Arintero, con quien colaboró en la revista *Vida Espiritual.* Tanto el P. Arintero como su sucesor (M. Lozano) le pidieron que escribiera su vida y experiencias y así se han conservado y expandido sus escritos, redactados básicamente en castellano y traducidos a diversas lenguas. En sus obras se despliega una intensa espiritualidad de amor contemplativo, expresado en formas de fidelidad a la Palabra y de obediencia suma en un contexto de vida religiosa muy austera, en claves de ofrenda mística al amor.

Bibl. *La santidad es amor* (Salamanca 1963); *Apóstol del amor. Autobiografía de J. Pastor (M. Magdalena de Jesús Sacramentado*) (Salamanca 1991); *Hacia las cumbres de la*

unión con Dios. Correspondencia espiritual entre el P. Arintero y J. Pastor (Salamanca 1968); *La cima del Monte Santo. Correspondencia espiritual entre el P. Lozano y J. Pastor* (Salamanca 1972); *La mística del amor. M. Magdalena de Jesús* (Madrid 1998).

Pastor Ramos, Gerardo (n. 1939)

Psicólogo y filósofo católico español, de la Congregación de los Religiosos Claretianos. Estudió en España y Estados Unidos y es uno de los máximos especialistas en psicología social y de la religión. Ha sido profesor de la Facultad de Psicología de la Universidad Pontificia de Salamanca, ocupando diversas veces el cargo de Decano de la Facultad y Rector de la Universidad. Es un hombre de gran lucidez intelectual y sentido de la responsabilidad, aunque la jerarquía superior de la Universidad no ha comprendido (ni ha respaldado) siempre su deseo de neutralidad científica y de democracia social, en un centro de investigación y docencia de la Iglesia. Ha sido y es un profesional de la psicología religiosa, uno de los mejores analistas de la realidad familiar, social y cristiana.

BIBL. *Conducta interpersonal: ensayo de psicología social sistemática* (Salamanca 1978); *Síndrome frío de personalidad sagaz: Psicología social del maquiavelismo* (Salamanca 1982); *Ideologías: su medición psicosocial* (Barcelona 1986); *Sociología de la familia: enfoque institucional y grupal* (Salamanca 1986); *Tributo al César: sociología de la religión* (Salamanca 1992); *La familia en España: sociología de un cambio* (Salamanca 2002).

Peake, Arthur Samuel (1865-1929)

Biblista y teólogo metodista inglés. Estudió en Oxford y fue profesor de Crítica y Exégesis Bíblica en el Instituto Rylands de la Universidad de Manchester. Estuvo comprometido en el movimiento ecuménico: formó parte del National Council of Evangelical Free Churches y fue miembro de la conferencia de Fe y Constitución de Lausana (1927).

BIBL. Publicó diversos libros de exégesis y teología bíblica: *A Guide to Biblical Study* (1897), *The Problem of Suffering in the Old Testament* (1904), *The Religion of Israel* (1908), *Critical Introduction to the New Testament* (1909), *The Bible: its Origin, its Significance, and its Abiding Worth* (1913). Escribió también varios comentarios concretos a libros del Antiguo y el Nuevo Testamento: *Hebrews* (1902); *Colossians* (1903); *Job* (1905); *Jeremiah* I-II (1910-1912); *Isaiah* (1912). Su obra más significativa es *A Commentary on the Bible* (1919), un comentario enciclopédico al conjunto de la Biblia, escrito con la ayuda de A. J. Grieve y de otros colaboradores, de las diversas ramas del protestantismo (de Europa y América). Esta obra ha sido revisada y actualizada para la edición del 1962 por M. Black y H. H. Rowley y se sigue reimprimiendo. Hay una edición «popular» (Londres 2001). Somos muchos los que hemos utilizado y seguimos utilizando el «Peake» para obtener un primer acercamiento a diversos temas de la Biblia, tanto por su contenido como por los recuadros y esquemas que ofrece.

Peckham, John (1225-1292)

Religioso franciscano inglés, arzobispo de Canterbury. Estudió en París y en Oxford. Fue también profesor, tanto en París (Sorbona) como en Oxford, defendiendo unas doctrinas distintas a las de santo Tomás. Fue Maestro del Sagrado Palacio (del Papa) y en 1279 fue elegido arzobispo de Canterbury y primado de Inglaterra. Buscó la reforma de la Iglesia, en espíritu de caridad y pobreza, siguiendo la línea de san Buenaventura.

Compuso un famoso *Oficio de la Trinidad* (*Officium SS. Trinitatis*, París 1928), del que citamos un himno, compuesto para las vísperas de la fiesta:

> «Sobre el trono de la majestad los tres se mantienen unidos puesto que no existe una gloria que sea perfecta para el que sea un solitario. De esa forma el Padre, dirigiendo hacia sí mismo el ojo de su espíritu eterno, en el espejo de su misma luz, produce una Imagen semejante a sí mismo. La Comunicación de esta imagen suscita la Emanación original, de forma que el Ingénito y el Engendrado exhalan una Alegría compartida. Esta Alegría, que es el Espíritu, que une al Hijo con el Padre de manera que forman un solo y único bien; está profundamente inmersa en los Tres... Al Ingénito y al Engendrado, lo mismo que al Espíritu protector ofrezcamos con un fiel corazón el canto que se debe a su grandeza». *Himno a la Trinidad* (vísperas), en H. Spitzmüller, *Póesie latine chrétienne du Moyen Age* (París 1971, 931).

BIBL. Escribió también diversas obras que se siguen editando y que han influido en la tradición filosófico-teológica de los franciscanos y del conjunto de la Escolástica. Entre ellas: *Collectarium Bibliae* I-IV (Colonia

1513); *Tractatus de paupertate* (Aberdeen 1910); *Tractatus de numeris*; *de sphaera*; *de anima* (Münster 1918); *Quaestiones disputatae* (Roma 1938); *Tractatus de anima* (Florencia 1948).

PEDRO APÓSTOL († 62/64)

Se llamaba Simón Hijo de Juan («Bar-Yona»), como recuerda Mt 16,17 (y el texto de fondo de Jn 21,15, que lo traduce al griego). Es posible que ese nombre (Simón), forma helenizada de Simeón, el segundo de los hijos de Jacob, indique la importancia que su familia concedía a las antiguas tradiciones patriarcales (nacionales). Pero el hecho de que aparezca en su forma helenizada, como el de su hermano Andrés (cf. Mc 1,16.29; 3,18; 13,3 par), parece indicar que vivía en un ambiente de cultura griega. El evangelio de Juan (1,44) afirma que era de Betsaida, población del Bajo Golán (Gaulanítide), que el rey Filipo había querido convertir en ciudad helenista, dándole un nombre grecolatino (Junias/Julias), en honor de Julia, hija de Augusto. Había sido discípulo de Juan Bautista (cf. Jn 1,36-42) y se había afincado en Cafarnaúm de Galilea, donde le encontramos siguiendo a Jesús (cf. Mc 1,16-34), de quien se hace discípulo.

Parece que Jesús tenía una especial confianza en él y por eso le nombró representante de los Doce, dándole el nombre de Cefas, en griego Petros/Pedro, que significa Piedra o fundamento de su proyecto de Reino. A pesar de ello, al final, Simón Pedro negó a Jesús, pues, aunque confiaba en él, tenía sus propias ideas sobre la forma de gestionar su proyecto de Reino. No seguía a Jesús simplemente para escucharle, sino también para aportar sus ideas, buscando a su manera el camino de Reino y trazando las estrategias adecuadas. Más que de negación debería hablarse de enfrentamiento y división entre Jesús y Simón Y el resto de sus discípulos.

Pues bien, toda la tradición del Nuevo Testamento sabe que Simón «vio» a Jesús resucitado, actuando desde entonces como Piedra (Cefas, Pedro) de su Iglesia, de manera que en adelante se le conoce con ese nombre. El pensamiento de Pedro ha sido recogido por diversos textos del Nuevo Testamento (cartas de Pablo, evangelios, libro de los Hechos), y en ellos aparece siempre, de algún modo, como intermediario entre la posturas de ↗ Pablo y Santiago. Sabemos que estuvo por un tiempo en Jerusalén, que residió después en Antioquía y que, probablemente, fue ejecutado en Roma, en torno al 64 d.C. No tenemos ningún escrito que sea directamente suyo, pero el Nuevo Testamento ha conservado dos cartas escritas en su nombre, ambas desde Roma. Una de ellas (1 Pedro) presenta a la Iglesia como pueblo sacerdotal que debe mantener la memoria de Jesús en medio de un mundo adverso. La otra (2 Pedro), inspirada en la carta de ↗ Judas, quiere mantener la esperanza de Jesús en tiempos de cansancio, manteniendo el testimonio y pensamiento de ↗ Pablo dentro de la Iglesia.

BIBL. R. Aguirre (ed.), *Pedro en la Iglesia primitiva* (Estella 1991); R. E. Brown (ed.), *Pedro en el Nuevo Testamento* (Santander 1976); J. Gnilka, *Pedro y Roma. La figura de Pedro en los dos primeros siglos de la Iglesia* (Barcelona 2003); A. Vanhoye, *Pedro y Pablo* (Madrid 1998).

PEDRO CANISIO (1521-1597)

Teólogo católico jesuita, de origen holandés, reconocido como Doctor de la Iglesia por el papa Pío XI el año 1925. Fundó muchos colegios jesuíticos y la universidad de Ingolstadt, para defensa y promoción de la Iglesia católica, dirigiendo la contrarreforma en Baviera, Austria y Bohemia, y tomando parte en la última sesión del Concilio de Trento. Escribió varios *Catecismos* que ha sido durante siglos el punto de referencia de la catequesis en el área de habla alemana. Tradujo y publicó las obras místicas de Juan ↗ Taulero y las de varios Santos Padres, entre ellos ↗ Cirilo de Alejandría, León I Papa y san Jerónimo. Escribió, finalmente, unas *Confesiones,* que se sitúan en la línea de las de san Agustín.

BIBL. Cf. además *Summa doctrinas christianae* (1555); *Kinderkatechismus* (1556); *Catechismus parvus catholicorum* (1558); *Institutiones et exercitamenta Christianae pietatis* (1566); *Lectiones et precationes ecclesiasticae* (1556); *Manuale Catholicorum* (1587).

PEDRO HISPANO (1215-1277)

Médico, filósofo y teólogo portugués, que llegó a ser Papa con el nombre de Juan XXI (1276-1277). Se llamaba Pedro Julião, pero se le conoce general-

mente con el nombre de Pedro Hispano. Estudió en la Escuela Episcopal de Lisboa y en París, especializándose en Medicina, Teología, Lógica, Física y Metafísica. Enseñó en la Universidad de Siena (1245-1250), donde escribió sus famosas *Summulæ logicales*, que recogen, adaptan y perfeccionan la lógica aristotélica y que han servido de manual de estudio hasta el Renacimiento y el Barroco. Fue de los primeros que puso de relieve el carácter formal de la lógica, dejando a un lado su pretendida dimensión metafísica, adelantándose así a toda la ciencia moderna. Escribió sobre diversos temas antropológicos, comentando el *De anima* de Aristóteles y poniendo de relieve la «pluralidad» de los modos de vida, rechazando el «monopsiquismo». También se le atribuye un comentario a los libros de Dionisio Areopagita. Fue médico del papa Gregorio X y escribió un manual de medicina titulado *Thesaurus pauperum*. Más tarde fue arzobispo de Braga y finalmente Papa. Era uno de los hombres más cultos y humanos de su tiempo.

BIBL. Sus obras han sido publicadas por M. Alonso, *Pedro Hispano. Obras Filosóficas* I-III (Madrid 1941/1952). Para un estudio bibliográfico, cf. V. Muñoz, *Fuentes impresas de la lógica hispano-portuguesa* y *Lógica hispano-portuguesa hasta 1600*, en *Repertorio de historia de las ciencias eclesiásticas en España* I y IV (Salamanca 1967 y 1972).

PEDRO PASCUAL (1227-1300)

Apologista, obispo y mártir español. Los datos de su historia no son bien conocidos ni aceptados por todos. Parece que pertenecía a una familia mozárabe valenciana, antes de la conquista cristiana de la ciudad el año 1238. Estuvo vinculado a la Orden de la Merced, aunque no todos aceptan su profesión como mercedario. Ejerció de obispo de Jaén durante unos años, hasta que cayó en manos del monarca musulmán de Granada, que le tuvo prisionero, dejándole en cierta libertad para tratar con los cristianos. Escribió en la cárcel varias obras de tipo apologético, que son muy importantes para la historia del pensamiento cristiano, especialmente en España, por dos razones: a) Por la lengua empleada: algunas están escritas en castellano y otras en valenciano/catalán, las dos lenguas francas de tipo latino del centro y levante de España. b) Por el contenido: son obras de controversia (contra musulmanes y judíos) y de edificación para los cristianos cautivos. Esas obras suponen que la ciudad de Granada era en ese tiempo (a finales del siglo XIII) un lugar muy significativo de cruce de culturas y religiones. Una edición crítica de esas obras serviría para conocer el pensamiento cristiano del Medioevo.

BIBL. Obras en P. A. Valenzuela, *Obras de S. Pedro Pascual* I-IV (Roma 1906/1908).

PÉGUY, Charles (1873-1914)

Filósofo y escritor católico francés. Su vida y obra ha tenido un influjo enorme en el catolicismo francés, a pesar de las dificultades que él tuvo con la Iglesia. Militó en grupos de izquierda y fue partidario de una revolución interior, que vinculara los ideales místicos del cristianismo con una transformación intensa de la sociedad. Combatió contra un tipo de catolicismo integrista, que se ponía al servicio de la identidad nacional francesa y también contra un socialismo que renegaba de sus principios utópicos por la necesidad de pactar con el orden establecido (parlamentario). Sus ideas básicas, que influyeron en ↗ Mounier y en muchos pensadores católicos franceses, son: a) La revolución auténtica tiene que ser de tipo personal (espiritual); de lo contrario, terminará siendo una nueva forma de poder destructor. b) Se necesita un verdadero renacimiento humano, en la línea de los valores personales del cristianismo, con una reconstrucción de los tejidos sociales. c) El mayor de los males es el desarrollo de un espíritu burgués, que destruye la igualdad y la solidaridad entre los hombres. Murió en la batalla del Marne (el año 1914), dejando su obra inacabada y abriendo un gran hueco en la historia del pensamiento católico francés.

BIBL. *Verónica, diálogo de la historia y el alma carnal* (Madrid 2008); *Marcel, primer diálogo de la ciudad armoniosa* (Madrid 2007); *Eva* (Madrid 2004); *Palabras cristianas* (Salamanca 2002); *El misterio de los santos inocentes* (Salamanca 2002); *El pórtico del misterio de la segunda virtud* (Madrid 2001); *El dinero* (Madrid 1997).

PELAGIO (354-420)

Monje británico de gran cultura, que conocía bien el griego y el latín. Hacia el año 400 se trasladó a Roma, donde es-

cribió algunos libros que causaron preocupación en diversos círculos de partidarios de ↗ Agustín: *De fide Trinitatis libri tres*; *Eclogarum ex divinis Scripturis liber unus* (que no se han conservado). Pensó que la teología de la gracia de san Agustín y su visión del pecado original se oponían a la libertad del hombre y contribuía a un tipo de relativismo moral, contrario al evangelio (pues terminaba convirtiendo al hombre en un tipo de autómata en manos de Dios, sin verdadera responsabilidad). Fue duramente criticado y condenado por Agustín y por otros obispos partidarios suyos de Occidente. Sin embargo, no fue condenado en Oriente (en Palestina), donde vivió por un tiempo antes de su muerte. La cuestión del error o herejía de Pelagio ha dividido desde entonces a la Iglesia. Los de línea agustiniana (y protestante) siguen condenándole y diciendo que niega la gracia de Dios y la redención de Cristo (negando, en el fondo, el pecado original). Por el contrario, aquellos que no ponen de relieve el pecado original e interpretan la gracia de Dios como elevación más que como superación del pecado están dispuestos a aceptar su ortodoxia.

En realidad, Pelagio acusaba a Agustín de maniqueísmo, pues de tal forma insistía en el pecado original que condenaba al infierno a todos los no bautizados (por el hecho de estar incluidos en un pecado que ellos no habían conocido). Agustín, en cambio, acusaba a Pelagio de negar la gracia de Dios y de rechazar, por tanto, el valor del sacrificio redentor de Cristo. Son muchos los que piensan (pensamos) que el tema de la controversia de fondo entre san Agustín y Pelagio no se ha resuelto todavía, de manera que las cuestiones y experiencias básicas siguen aún pendientes de estudio y de diálogo entre iglesias. No se sabe cómo murió Pelagio. Algunos afirman, incluso, que fue envenenado o asesinado por los enemigos de su teología. Sea como fuere, su figura y su doctrina deben ser estudiadas todavía.

Pelikan, Jaroslav (1923-2006)

Teólogo e historiador norteamericano, de tradición protestante. Era hijo de inmigrantes eslavos (padre eslovaco y madre serbia) y así pudo estudiar la historia del cristianismo y de la teología en sus tres vertientes principales: ortodoxa, católica y protestante. Ha sido uno de los estudiosos más sobresalientes de la tradición, que él entendía (de forma clásica) como «fe viva de los que han muerto», a diferencia del tradicionalismo que es «la fe muerta de los que están aún vivos». Ha enseñado historia de la religión cristiana en la Universidad de Yale. Tras una larga trayectoria de búsqueda ecuménica, el año 1998 se hizo miembro de la Iglesia ortodoxa.

Bibl. Su obra más importante es *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine,* en cinco volúmenes, editados en Chicago: 1. *The Emergence of the Catholic Tradition 100–600* (1973). 2. *The Spirit of Eastern Christendom 600–1700* (1974). 3. *The Growth of Medieval Theology 600–1300* (1978); 4. *Reformation of Church and Dogma 1300–1700* (1984). 5. *Christian Doctrine and Modern Culture since 1700* (1990). En esa misma línea de historia de la teología y de la Iglesia se encuentran dos de sus obras posteriores: *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (Yale U. Press 1993) y *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (Yale U. Press 2003). Han tenido mucha resonancia sus dos estudios sobre las figuras de Cristo y de María en la historia de la Iglesia: *Jesús a través de los siglos* (Barcelona 1989) y *María a través de los siglos: su presencia en veinte siglos de cultura* (Madrid 1997). En la primera de ellas, Pelikan ha ido presentando los rasgos que Cristo ha tomado a lo largo de los siglos de la tradición cristiana: al principio y en la Edad Antigua le llamaron *Cristo (Mesías), Señor e Hijo de Dios, Sumo Sacerdote o Salvador definitivo*; más tarde, en la Edad Media, le han visto como *Poder Cósmico o Hombre Sufriente (Pantocrator, Crucificado*); desde entonces y en la Edad Moderna muchos le han llamado *Amigo*, *General* del ejército de Dios, *Abanderado* de la redención, *Guía espiritual, Ideal de perfección* o *Juez último* de la historia.

Penn, William (1644-1718)

Político y reformador religioso inglés, de tradición cuáquera, fundador de la Colonia de Pensilvania y uno de los inspiradores de la Constitución de Estados Unidos. Nació en una familia anglicana y a los 22 años se unió a la Sociedad Religiosa de los Amigos (Society of Friends), de F. ↗ Fox, llamados popularmente Cuáqueros o «Tembladores», por su manera emotiva de orar. El año 1677, tras haber estudiado temas de historia clásica y religión, lo-

gró el permiso de fundar una colonia, al oeste de Nueva Jersey (Estados Unidos), aplicando sus principios sociales y religiosos. Era defensor de los derechos humanos, contrario a la esclavitud, y estableció un pacto equitativo con los indígenas de la zona, fundando una ciudad a la que llamó *Filadelfia* (Amor Fraterno), que debía ser un signo de reconciliación entre diversas tendencias religiosas. A su colonia llegaron no sólo cuáqueros, sino también mennonitas, católicos y otros ajenos a la religión oficial anglicana. Penn llamó a la colonia *Sylvania* (Zona Boscosa) y después, en su honor, la llamaron Pennsylvania, hasta el día de hoy. La constitución de esa colonia ha sido un modelo de pluralismo y tolerancia «cristiana», no sólo para Estados Unidos, sino para todo el mundo occidental; entre sus principios estaba, y sigue estando, la separación y limitación de los poderes políticos, la libertad de culto y la búsqueda de la igualdad social. Fue también significativo su intento de lograr la dignidad de la mujer, la convivencia pacífica con los indígenas americanos y la abolición del ejército. Con sus posibles defectos posteriores, el ideal cuáquero de W. Penn en Pennsylvania constituye uno de los testimonios más significativos de pensamiento político cristiano.

BIBL. Sus escritos han sido recogidos en *Select Works* I-II (Londres 1771, con muchas reimpresiones, hasta el día de hoy).

PENNA, Romano (n. 1937)

Exegeta y teólogo católico italiano. Ha estudiado en el Instituto Bíblico de Roma. Ha sido profesor de Teología Bíblica en la Universidad Lateranense de Roma. Se ha especializado en el estudio del entorno bíblico y de un modo particular en las cartas de san Pablo. Sus trabajos vinculan un planteamiento temático de fondo con el análisis particular de los textos, desde una perspectiva cultural y literaria, utilizando de un modo especial los métodos de la retórica.

BIBL. Parte de sus libros han aparecido en San Paolo (Turín): *L'Apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (1991); *I ritratti originali di Gesù il Cristo* I-II (2003); *Vangelo e inculturazione* (2006); *Il DNA del cristianesimo. L'identità cristiana allo stato nascente* (2007). Ha preparado la edición italiana del: *Dizionario di Paolo e delle sue lettere* (San Paolo 2000), y ha escrito comentarios a cartas de la cautividad: *Lettera agli efesini* (Bolonia 2001) y *Lettera ai filippesi, Lettera a Filemone* (Bolonia 2002). Pero su obra más significativa ha sido por ahora su monumental comentario a la Carta a los Romanos, en tres volúmenes: *Lettera ai Romani* I-III (Bolonia 2004/2008). Ha publicado igualmente dos volúmenes de ensayos reunidos, de gran valor exegético: *Letture evangeliche. Saggi esegetici sui 4 Vangeli* (Turín 1989); *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia* (*Turín* 1991). Su introducción a Pablo ha sido traducida al castellano (*Un cristianismo posible: Pablo de Tarso*, Madrid 1992), lo mismo que la presentación y comentario de los textos básicos referentes a los orígenes cristianos: *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo: textos y comentarios* (Bilbao 2005).

PÉREZ FERNÁNDEZ, Miguel (n. 1938)

Sacerdote y teólogo católico español, especializado en la historia y literatura del judaísmo. Estudió Teología en la Universidad Gregoriana (Roma), Ciencias Bíblicas en el Pontificio Instituto Bíblico (Roma) y Filología Semítica en la Universidad de Barcelona. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de Granada y director del Instituto español bíblico y arqueológico (Casa de Santiago) de Jerusalén y, finalmente, catedrático de Lengua y Literatura Hebreas de la Universidad de Granada, desde 1987 hasta su jubilación (2003). Es el director de la «Biblioteca midrásica» (Verbo Divino, Estella), desde donde ha realizado una gran labor al servicio del pensamiento judío y cristiano.

BIBL. *Los Capítulos de Rabbí Eliezer* (Valencia/Estella 1984); *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (Valencia/Estella 1989, con H. L. Strack y Günter Stemberger); *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica: metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos* (Estella 1988); *Midrás Sifra I. El comentario rabínico al Levítico* (Estella 1997); *Midrás Sifra II-III* (Estella 2009); *Historia de la Biblia* (Granada 2006, con J. Trebolle); *Jesús de Galilea*, en M. Sotomayor y J. F. Ubiña, *Historia del Cristianismo. I. Mundo Antiguo* (Madrid 2003, 67-121).

PÉREZ DE LABORDA, Alfonso (n. 1940)

Filósofo cristiano y presbítero español, nacido en San Sebastián. Es doctor en Ingeniería Industrial (Bilbao) y en Teología (Lovaina). Ha sido párroco rural en Salamanca y profesor de la

Universidad Pontificia (1977-1994). A partir de 1998 es profesor de Antropología Filosófica, de Filosofía de la Naturaleza y de la Ciencia y de Cuestiones de las relaciones entre filosofía y teología, en la Facultad de Teología San Dámaso de Madrid. Se ha interesado por la relación entre la ciencia, la filosofía y la teología. Está vinculado al movimiento Comunión y Liberación, y en su pensamiento integra un fuerte fideísmo de línea protestante (influido por K. ↗ Barth) con una intensa experiencia de fidelidad eclesial, en línea apologética. Es partidario de una Universidad Católica, en línea confesional.

BIBL. Ha editado gran parte de las obras colectivas que la Facultad de San Dámaso ha dedicado a temas fronterizos de encuentro ciencia-fe. Entre sus obras personales (publicadas preferentemente en Ediciones Encuentro), cf. *Leibniz y Newton.* I: *La discusión sobre la invención del cálculo infinitesimal*. II: *Física, filosofía y teodicea* (Salamanca 1977-1980); *Ciencia y fe. Historia y análisis de una relación enconada* (Madrid 1980); *¿Salvar lo real? Materiales para una filosofía de la ciencia* (Madrid 1983); *Historia del cosmos* I-III (Madrid 1984); *La ciencia contemporánea y sus implicaciones filosóficas* (Madrid 1985); *Sobre quién es el hombre. Una antropología filosófica* (Madrid 2000); *La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin: la emergencia de un pensamiento transfigurado* (Madrid 2001); *El mundo como creación. Ensayo de filosofía teológica* (Madrid 2002); *Tiempo e historia: hacia una filosofía del cuerpo* (Madrid 2002); *Pensar a Dios. Tocar a Dios* (Madrid 2004); *Estudios filosóficos de historia de la ciencia* (Madrid 2005); *La razón y las razones. De la racionalidad científica a la racionalidad creyente* (Madrid 2005); *Beati mites* (Madrid 2008).

PÉREZ PRIETO, Victorino (n. 1954)

Teólogo católico español, de cultura hispano-gallega. Estudió Filosofía y Teología en Santiago de Compostela y se doctoró en Teología Dogmática en la Pontificia de Salamanca. Ha sido sacerdote de la diócesis de Mondoñedo/Ferrol y ha ejercido el trabajo pastoral durante veinticinco años en parroquias rurales, marineras y urbanas. Ha dirigido la revista *Irimia* y pertenece al consejo de redacción de *Encrucillada*. En la actualidad, renunciando al ejercicio pastoral de parroquia, imparte clases en las universidades de A Coruña y Santiago de Compostela. Es miembro de la Asociación de Teólogos Juan XXIII y de la Asociación de Escritores en Lingua Galega, y ha publicado una docena de libros en gallego y castellano, y más de mil artículos en diarios y revistas, a partir de su primera tesis de licenciatura (elaborada bajo la dirección de X. Pikaza): *A xeracion «nos»: galeguismo e relixión* (Vigo 1988). Sus obras se sitúan en una línea de antropología comprometida, desde la perspectiva de la libertad, la defensa de los marginados, la ecología y el desarrollo de la cultura gallega.

Las dos más significativas están dedicadas al pensamiento de R. Panikkar: *Más allá de la fragmentación de la teología, el saber y la vida: Raimon Panikkar* (Valencia 2008); *Dios, hombre, mundo: la Trinidad en Raimon Panikkar* (Barcelona 2008). Estas dos obras nos sitúan ante una Filosofía y una Teología que debe superar la distinción dualista, para llegar a una sabiduría *divina* y *humana* a la vez, que sepa integrar la parte y el todo, particularismo y universalidad. Pérez Prieto afirma que es imprescindible la interculturalidad y el *diálogo intrarreligioso*, en una relatividad radical de las distintas visiones religiosas, en la línea de esa *armonía invisible* que postula y expone Panikkar. Nos hallamos en un momento de creatividad y esperanza. Lo que algunos han tomado como fin de las religiones puede convertirse en principio de un nuevo despertar y encuentro religioso. La reelaboración de la Teología Trinitaria de Raimon Panikkar que propone Victorino Pérez Prieto nos permite situarnos en el centro de la experiencia teológica y del diálogo entre el cristianismo y el hinduismo (y el conjunto de las religiones). La Trinidad se presenta como una realidad te-antropo-cósmica, es decir, la unión de las tres realidades originarias: Dios-Hombre-Mundo (como ha destacado X. Pikaza en el prólogo al segundo de esos libros).

BIBL. *Con cuerdas de ternura: para un encuentro con el Dios de Jesús de Nazaret* (Madrid 2002); *Contra a síndrome N.N.A. (Non Hai Ningunha Alternativa): unha aposta pola esperanza* (Vigo 2005); *Cristians e galeguistas* (A Coruña 1994); *Do teu verdor cinguido: ecoloxismo e cristianismo* (Culleredo/A Coruña 1997); *Os ríos pasan cheos de Deus* (Noia 2007); *Prisciliano na cultura galega* (Vigo 2010).

PERRIN, Norman (1920-1976)

Exegeta y teólogo protestante de Estados Unidos, quizá el más influyente

de comienzos de la segunda mitad del siglo XX. Fue profesor de Nuevo Testamento en la Divinity School de la Universidad de Chicago y de los primeros que introdujo el método de la crítica redaccional para el estudio de los evangelios y de la historia de Jesús, poniendo de relieve la aportación de cada uno de los evangelistas, partiendo de Marcos (cf. *What is redaction criticism?*, Filadelfia 1969). Su trabajo sobre el mensaje del Reino (*The kingdom of God in the teaching of Jesus*, Filadelfia 1963) es uno de los libros más significativos sobre el tema, lo mismo que su ensayo sobre el principio del mensaje de Jesús (*Rediscovering the Teaching of Jesus*, Nueva York 1967), que se sitúa ya en una línea que asumirá después el *Jesus Seminar* (↗ Crossan). Perrin desarrolló también una visión de conjunto del Nuevo Testamento (*The New Testament: An Introduction: Proclamation and Parenesis, Myth and History*, Harcourt 1974) que utiliza con gran precisión los métodos literarios y que ha servido y puede servir de libro de texto en las escuelas de Teología.

BIBL. Sus obras más significativas se sitúan en la línea de la búsqueda cristológica, partiendo del mensaje de Jesús (*Jesus and the language of the kingdom: symbol and metaphor in New Testament interpretation*, Filadelfia 1976), para avanzar hacia su realidad mesiánica como signo y presencia de Dios (*A modern pilgrimage in New Testament christology,* Filadelfia 1974) desde su resurrección (*The Resurrection according to Matthew, Mark, and Luke,* Filadelfia 1977). Su muerte prematura le impidió desarrollar el programa exegético que había comenzado.

PERRONI, Marinella (n. 1947)

Teóloga católica italiana. Nació en Roma, es doctora en Filosofía (Universidad de Roma) y en Teología (Ateneo Pontificio S. Anselmo). Enseña Nuevo Testamento en el mismo Ateneo San Anselmo de Roma y es presidenta de la Coordinadora de Teólogas Italianas. Su libro más significativo se titula: *Il discepolato delle donne nel vangelo di Luca. Un contributo all'ecclesiologia neotestamentaria* (Roma 1995). Ha organizado y dirigido encuentros y cursos sobre historia de la teología y feminismo en diversas universidades italianas. Así, por ejemplo, el Encuentro Mundial de «Teologhe a Roma» (Pontificia Facoltà Teologica Marianum, Roma 6-8 septiembre 2000) y el Coloquio Internacional «Giustificazione – chiese – sacramenti» (Pontificio Ateneo S. Anselmo, Roma, 29-31 de octubre de 2001).

BIBL. Cf. también «Discepole di Gesù», en A. Valerio (ed.), *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi, La Bibbia nella storia* (Bolonia 2006, 197-240).

PESCH, Otto Hermann (n. 1931)

Teólogo católico alemán. Ingresó en la Orden de los Dominicos y se ordenó sacerdote, pero renunció después al ministerio. Enseña en la Facultad de Teología Evangélica de la Universidad de Hamburgo. Ha estudiado la doctrina del pecado en santo Tomás de Aquino, pero se ha centrado de un modo especial en la discusión sobre la controversia de la justificación por la fe, entre católicos y luteranos. Es quizá la figura más destacada en el diálogo ecuménico actual en Alemania. A su juicio, es preciso rehabilitar plenamente a Lutero desde una perspectiva católica.

BIBL. *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin: Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs* (Maguncia 1967); *Hinführung zu Luther* (Maguncia 1982), una investigación que algunos consideran la más precisa y completa que se ha escrito sobre el iniciador del protestantismo. Cf. también *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung* (Maguncia 1988); *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte* (Wurzburgo 1993).

PESCH, Rudolf (n. 1936)

Teólogo católico alemán, laico, casado y padre de familia, miembro de la Katholische Integrierte Gemeinde. Estudió teología en Bonn y Friburgo de Brisgovia. Ha sido profesor de Sagrada Escritura (Nuevo Testamento) en la Universidad de Fráncfort del Meno y es uno de los exegetas más significativos del momento actual.

BIBL. Sus comentarios a Marcos (*Markusevangelium* I-II, Friburgo 1976-1977) y a Hechos de los Apóstoles (*Die Apostelgeschichte*, Einsiedeln 1986) se han vuelto ya clásicos. También ha escrito un comentario a Romanos (*Römerbrief*, Wurzburgo 1994) y otras obras como *Das Abendmahl und Jesu To-*

desverständnis (Friburgo 1878); *Das Evangelium der Urgemeinde* (Friburgo 1982). En todos ellos expone una teología bien fundada en la tradición, básicamente respetuosa con la historia y abierta al diálogo con el hombre actual.

PESCE, Mauro (n. 1941)

Teólogo e historiador católico italiano. Profesor de historia del cristianismo en la Universidad de Bolonia. Se ha especializado en antropología cultural y etnología y ha creado diversas instituciones de diálogo judeocristiano. Ha estudiado el origen del cristianismo como religión, desde una perspectiva antropológica y social, de manera que el cristianismo aparece (en su nivel) como un resultado de un proceso de creatividad cultural, donde intervienen no sólo los factores religiosos e intelectuales, sino también (y sobre todo) los institucionales y sociales. Colabora normalmente con su mujer (Adriana ↗ Destro).

BIBL. *Paolo e gli arconti a Corinto. Storia della ricerca (1888-1975) ed esegesi dei 1 Cor 2, 6.8* (Brescia 1977); *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al cristianesimo* (Brescia 1979); *Il cristianesimo e la sua radice ebraica. Con una raccolta di testi sul dialogo ebraico-cristiano* (Bolonia 1994); *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità* (Bolonia 1994); *Antropologia delle origini cristiane* (con Adriana Destro) (Bari 1995); *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni* (con Adriana Destro) (Bari 2000; versión cast. *Cómo nació el cristianismo joánico: antropología y exégesis del Evangelio de Juan*, Santander 2002); *Le parole dimenticate di Gesù, Scrittori greci e latini* (Milán 2004); *Forme culturali del cristianesimo nascente* (con Adriana Destro) (Brescia 2008); *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo* (con Corrado Augias) (Milán 2006).
WEB: www.mauropesce.net

PETAVIO, D. (1583-1652)

Historiador y teólogo jesuita francés, humanista, historiador y sobre todo teólogo positivo. Se le conoce también con el nombre francés de Denis Petau. Nació en Orleans y fue desde muy pronto profesor de Filosofía en Bourges (1603-1605). Enseñó después en Reims, en La Fléche (donde estudió a ↗ Descartes) y sobre todo en el Colegio Clermont, de París. Publicó diversos textos de autores grecorromanos y de Padres de la Iglesia (Sinesio, Temistio, Epifanio de Salamina...). Redactó varios escritos apologéticos contra los protestantes y jansenistas: *De libero arbitrio* (París 1643) y *De la pénitence publique et de la préparation à la communion* (París 1644). Su obra fundamental es *Dogmata theologica*, de la que llegó a publicar cuatro tomos (París 1644 y 1650). Por un lado defiende el uso de la filosofía y de la argumentación escolástica, pero elabora el conjunto de la teología de un modo «positivo», apelando a los textos de los Santos Padres y de teólogos anteriores. Su obra se ha seguido utilizando hasta el siglo XX y ha marcado el estudio de algunos temas básicos, desde el tratado sobre la Trinidad (con su distinción entre Padres griegos y latinos), hasta el de Gracia y Justificación, donde supera una visión cerrada del tema (en línea latina), para asumir las aportaciones de los Padres griegos, insistiendo en la importancia del Espíritu Santo. Resulta muy significativa su forma de entender la presencia de la Trinidad (del Espíritu Santo) en la vida de los fieles, presencia que él concibe de manera personal, en contra de una visión más escolástica, que acentuaba la acción de la esencia unitaria de Dios.

PETERSEN, Silke (n. 1965)

Teóloga e historiadora protestante alemana. Estudió en la Universidad de Hamburgo, en cuya Facultad de Teología se doctoró; realizó después el trabajo de habilitación y es actualmente profesora. Se ha especializado en temas vinculados al evangelio de Juan, al gnosticismo del entorno del cristianismo primitivo y a la hermenéutica feminista de la religión. Sus publicaciones ofrecen un nuevo acceso a temas básicos de la búsqueda histórica y teológica en la historia del cristianismo, entendido como religión autónoma, que brota del primer movimiento de Jesús, en un entorno muy influido por la gnosis.

BIBL. *Zerstort. Die Werke Der Weiblichkeit!: Maria Magdalena, Salome Und Andere Jüngerinnen Jesu in Christlich-Gnostischen Schriften* (Leiden 1999); *Brot, Licht Und Weinstock: Intertextuelle Analysen Johanneischer Ich-bin-Wort* (Novum Testamentum, Supplements,

Leiden 2007); *Gott heißt nicht nur Vater. Zur Rede über Gott in den Übersetzungen der «Bibel in gerechter Sprache»* (Gotinga 2008).

PETERSON, Erik (1890-1960)

Teólogo e historiador alemán, de origen protestante. Estudió en varias universidades, especialmente en Gotinga, donde comenzó a enseñar (1920-1924), al lado de K. ↗ Barth. En los años siguientes mantuvo contactos con diversos grupos y tendencias (pietismo, teología dialéctica, movimiento litúrgico), promoviendo una fuerte controversia sobre el origen y sentido de la Iglesia, que, a su juicio, debía tener y tenía una base apostólica. Se enfrentó por un lado a la teología liberal (Adolf von ↗ Harnack), distanciándose por otro de la teología dialéctica (Karl Barth). Sus escritos *Was ist Theologie?* (*¿Qué es la Teología?*, 1925) y *Die Kirche* (*La Iglesia*, 1928/1929) suscitaron rechazo en el campo protestante. Su manera de entender la autoridad y el carácter público de la comunidad creyente le acercaron a la Iglesia católica, en la que se integró el año 1930, viéndose condenado a vivir desde entonces en una situación marginal (tanto en perspectiva protestante como católica), a pesar del influjo que ejerció en pensadores como Karl ↗ Barth, Ernst Käsemann, Heinrich Schlier, Joseph Ratzinger, Jean Daniélou, Yves Congar, etc.). Sus trabajos son fundamentales para la comprensión de la historia del cristianismo primitivo y algunos se han convertido en clásicos del pensamiento cristiano. Entre ellos podemos citar: *Heis Theos* (1926), donde pone de relieve el carácter específico del cristianismo frente a la gnosis. *Der Monotheismus als politisches Problem,* 1935 (vers. cast. *El monoteísmo como problema político*, Madrid 1999) sigue siendo un texto fundamental para descubrir las implicaciones políticas del cristianismo, superando toda identidad entre Dios y el poder absoluto.

BIBL. La mayor parte de esos escritos aparecieron reunidos en un volumen titulado *Theologische Traktate*, 1951 (versión cast. *Tratados Teológicos*, Madrid 1966). Más importancia tienen aún sus trabajos reunidos en el libro *Marginalien zur Theologie* (1956), uno de los textos más enigmáticos y profundos de la teología del siglo XX. Algunos de los estudios reunidos en los *Tratados Teológicos* han sido publicados por separado, así *El libro de los ángeles* (Madrid 1957) y *El monoteísmo como problema político,* ya citado.

PETTAZZONI, Raffaele (1883-1959)

Historiador y fundador de la escuela italiana de Historia de las Religiones. Fue el sucesor de G. van der ↗ Leeuw en la International Association for the History of Religion. Insistió en la importancia de la fenomenología para el estudio de la religión, pero defendió también la necesidad de fijarse en la arqueología, el arte, la filosofía e incluso los contenidos estrictamente religiosos. Dedicó especial atención al estudio de la idea de Dios, oponiéndose a la visión de W. ↗ Schmidt, para quien la fe en un Ser Supremo constituía el testimonio de una revelación originaria que se habría dado en el surgimiento de la humanidad. En contra de Schmidt, Pettazzoni pensaba que la idea de un «Dios Supremo y Omnisciente» surgió con la cultura de los pueblos nómadas y pastores, de la que ha brotado el monoteísmo de judíos, cristianos y musulmanes. Él se dedicó de un modo especial al estudio de la imagen de Dios en los pueblos más antiguos y en esa línea escribió un libro clásico: *L'essere supremo nelle religioni primitive* (Roma 1922).

BIBL. Cf. además *Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio*, 1904; *La religione di Zaratustra nella storia religiosa dell'Iran*, 1920; *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, 1921; *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo,* 1922; *L'onniscienza di Dio,* 1955.

PEZZOLI-OLGIATI, Daria (n. 1966)

Teóloga católica suiza, de cultura italiana (nacida en Locarno). Ha estudiado en la parte alemana de Suiza (Friburgo, Zúrich), doctorándose en Teología, con especialidad en el Nuevo Testamento, con un trabajo sobre el Apocalipsis. Trabaja habitualmente en la Universidad de Zúrich, como investigadora y profesora, aunque ha enseñado también en otros centros (en Oxford y Roma). Está casada desde el año 1987 con un pediatra, también suizo, y tiene dos hijos. Se ha especializado en temas de simbología religiosa y de teoría social, desde una perspectiva feminista.

BIBL. *Täuschung und Klarheit, Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung* (FRLANT 175, Go-

tinga 1997, tesis doctoral); *Immagini urbane. Interpretazioni religiose della città antica* (OBO, Friburgo-Gotinga 2002). Ha colaborado en obras colectivas sobre su especialidad, con Ch. Martig (ed.), *Outer Space. Reisen in Gegenwelten, Film und Theologie 13* (Marburgo 2009); A. K. Höpflinger (ed.), *Handbuch Gender und Religion* (UTB 3062, Gotinga 2008) y F. Stolz (ed.), *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi* (Berna 2000).

Pico della Mirandola, Giovanni
(1463-1494)

Humanista católico italiano (de Florencia), uno de los hombres más cultos de todos los tiempos. Era de familia noble (Conde de Mirandola) y pudo dedicarse desde la adolescencia al estudio del Derecho, Lenguas Clásicas y Semíticas y Filosofía en varias universidades (Bolonia, Padua, Pavía y París). Se vinculó con M. ↗ Ficino. El año 1486 publicó 90 tesis «de omni re scibile», es decir, de todo lo que se puede saber (*Conclusiones philosophicae, cabalisticae et theologicae nongentae in omni genere scientiarium*), comprometiéndose a defenderlas. Trece de esas tesis fueron condenadas por el papa Inocencio VIII, y Pico della M. aceptó la condena. Pero después, cuando el Papa amplió la condena a otras tesis, se rebeló, teniendo que huir a Francia. Cayó preso, pero consiguió la libertad y volvió a Florencia (1488), donde Lorenzo el Magnífico le protegió. Allí se dejó influir por ↗ Savonarola y comenzó una vida dedicada a la piedad y al estudio, queriendo entrar en la Orden de los Dominicos. Murió prematuramente, a los 31 años, quizá envenenado. El pensamiento filosófico-teológico de Pico della M. es una síntesis de la tradición escolástica, de tipo más aristotélico, con el nuevo humanismo platónico. A su juicio, el universo constituye una totalidad jerárquica, donde todo se vincula, pero donde el hombre ocupa un lugar central, tanto por su libertad como por su conocimiento y por ser imagen de Dios. En esa línea, Pico della M. es un humanista radical, que concibe al hombre como realidad suprema del universo, dejando así en segundo plano la autoridad objetiva de la Iglesia. Ciertamente, recibe influjos de diverso tipo (de los Libros Herméticos y de la Cábala, del Orfismo y de Platón), para elaborar así una especie de Religión Natural, que puede valer para todos los hombres; pero lo hace respetando los valores propios del cristianismo. En esa línea, resulta sorprendente pero lógica su condena de la astrología (cf. *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem libri XII*), por pensar que ella se opone a la libertad humana.

Bibl. Edición completa de sus obras por E. Garin, *Opera Omnia* (Turín 1972). Cf. *De la dignidad del hombre* (Madrid 1984).

Pié i Ninot, Salvador (n. 1942)

Teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana de Roma y es profesor ordinario de Teología Fundamental y Eclesiología, en la Facultad de Teología de Barcelona y en la Gregoriana de Roma. Ha comenzado siendo un teólogo bíblico, como muestra su tesis doctoral sobre *La palabra de Dios en los libros sapienciales* (Barcelona 1971), donde estudia de un modo monográfico el sentido de la revelación en la literatura bíblica alejandrina (de los LXX). Se ha ocupado también de *La revelación* (Barcelona 1980), entendida como «presencia especial de Dios en el mundo, manifestada en signos» de tipo salvador. Desde esa base, retomando los motivos de la tradición católica, ha elaborado un *Tratado de teología fundamental* (Salamanca 1989), que ha venido actualizando en ediciones sucesivas, como libro de texto para estudiantes de teología. Ha participado en diversos proyectos eclesiales de la diócesis de Barcelona, elaborando una eclesiología que ha ido creciendo desde un primer planteamiento catequético (*Creer en la Iglesia*, Madrid 2002), hasta el texto fundamental que ha publicado con el título: *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana* (Salamanca 2007).

Pieper, Josef (1904-1997)

Filósofo católico alemán. Estudió en las universidades de Berlín y Münster, siendo después profesor de Antropología Filosófica en la Universidad de Münster. Ha sido un pensador abierto a gran parte de los problemas de la tradición filosófica y cristiana, buen conocedor de Santo Tomás de Aquino, a quien dedicó su tesis doctoral (1928-1929) y varias de sus obras. Se interesó por la sociología y la ética, vinculando el método fenomenológico y el metafísico, desde la

perspectiva de la historia y la escatología, elaborando una visión de conjunto de la vida humana, en apertura a la revelación cristiana. Pieper no ha sido un filósofo sistemático, sino un buscador de la verdad, alguien que conoce los límites del hombre y su capacidad de trascendencia, en diálogo con los grandes pensadores del pasado (↗ Platón, Santo Tomás) y de la actualidad (↗ Whitehead). Ha escrito ensayos que se han vuelto clásicos sobre las virtudes cardinales y teologales, elaborando la visión filosófico-teológica quizá más amplia y precisa sobre el hombre, en línea cristiana, de todo el siglo XX. Ha insistido de un modo especial en la esperanza, entendida como principio motor de la vida y como eje de la historia. Hay una edición completa de su obra, en doce volúmenes, realizada por B. Wald (Meiner Verlag, Hamburgo 2002-2008). Gran parte de sus libros han sido traducidos al castellano.

BIBL. *Catecismo del cristiano* (Madrid 1954); *Sobre el fin de los tiempos* (Madrid 1955); *Esperanza e Historia* (Salamanca 1968); *Actualidad del tomismo* (Madrid 1952); *Entusiasmo y delirio divino* (Madrid 1965); *La fe ante el reto de la cultura contemporánea* (Madrid 2000); *Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones* (Madrid 2005); *Las virtudes fundamentales* (Madrid 2007).

PIERIS, Aloysius (n. 1934)

Teólogo católico, jesuita, de Sri Lanka. Especialista en literatura y pensamiento clásico del hinduismo y budismo. Es uno de los representantes más significativos de la teología cristiana en Oriente, en contacto con el budismo y el hinduismo. Quiere promover un diálogo interreligioso, no sólo desde el plano intelectual y de experiencia religiosa, sino, y sobre todo, desde una perspectiva del compromiso a favor de los más pobres, en una línea que puede vincularse a la teología de la liberación. A su juicio, todas las religiones pueden vincularse y se vinculan desde abajo, en el compromiso de ayuda a los últimos de la sociedad, sin distinción de religiones o tendencias políticas. Actualmente, además de su compromiso a favor de una «comunidad humanista», en la que puedan vincularse hombres y mujeres de diversas culturas y religiones (desde una perspectiva de ayuda a los pobres), Pieris está comprometido en un proyecto de investigación de la literatura filosófica medieval pali (budista). Es director de *Dialogue*, revista internacional para budistas y cristianos, publicada por el Instituto Ecuménico de Colombo.

BIBL. *El reino de Dios para los pobres de Dios: retorno a la fórmula de Jesús: evaluación crítica de las reformulaciones contemporáneas del manifiesto de la misión en la teología católica y en algunos documentos jesuitas recientes* (Bilbao 2006); *Liberación, inculturación, diálogo religioso: un nuevo paradigma desde Asia* (Estella 2001); *El rostro asiático de Cristo: Notas para una teología asiática de la liberación* (Salamanca 1991).

PINTOR-RAMOS, Antonio (n. 1947)

Filósofo católico español. Ha estudiado Filosofía y Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde es catedrático de Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea y director de la revista *Cuadernos salmantinos de Filosofía*. Ha estudiado la historia de la filosofía desde una vertiente humanista y cristiana (personalista), especializándose en el pensamiento de X. ↗ Zubiri. Ha publicado la *Historia de la filosofía contemporánea* (Madrid 2002), en la colección *Sapientia Rerum,* en la que se integran los textos que la Conferencia Episcopal Española destina para formación filosófica de los seminarios. En esa obra analiza la historia de la gran crisis de la filosofía tras la muerte de Hegel, con su implacable proceso contra las pretensiones modernas de la racionalidad, sospechosas de haber adulterado los caminos del conocimiento y de haber obstaculizado el libre despliegue de las potencialidades de la vida humana. Pintor-Ramos afirma que en este proceso se juega el futuro de nuestra capacidad crítica, futuro que, a pesar de tantos esfuerzos y de una literatura tan copiosa, no es seguro que hayamos afianzado de manera definitiva.

BIBL. *El humanismo de Max Scheler* (Madrid 1978), *El deísmo religioso de Rousseau* (Salamanca 1982), *Realidad y sentido: desde una inspiración zubiriana* (Salamanca 1993), *Realidad y verdad: las bases de la filosofía de Zubiri* (Salamanca 1994), *Génesis y formación en la filosofía de Zubiri* (Salamanca [3]1996).

PIÑERO, Antonio (n. 1941)

Filólogo y exegeta español, de tradición católica, catedrático de la Universidad Complutense de Madrid, autor de trabajos fundamentales sobre la his-

toria y pensamiento del entorno cristiano y sobre los movimientos básicos del cristianismo primitivo y de su entorno (apócrifos, gnósticos, etc.). Entre sus libros propios el más significativo es quizá una *Guía para entender el Nuevo Testamento* (Madrid 2006), que es una introducción y compendio de todos los libros del Nuevo Testamento, desde una perspectiva histórica y literaria. Antonio Piñero ha publicado además varias docenas de libros sobre diversos temas de historia e interpretación de la figura de Jesús y del cristianismo primitivo. Puede encontrarse una reseña actualizada de sus obras, con referencia a los estudios bíblicos más en un blog de especialidad, en el que ejerce una inmensa labor de divulgación del pensamiento cristiano, especialmente en lo que se refiere a los orígenes del cristianismo: http://blogs.periodistadigital.com/antoniopinero.php.

BIBL. Ha dirigido la publicación de los *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III (Madrid 2000/2004.I: tratados filosóficos y cosmológicos. II: Evangelios, hechos, cartas. III: Apocalipsis y otros escritos). Ha coeditado con A. ↗ Díez Macho *Los apócrifos del Antiguo Testamento* (Madrid 1982/1984). Ha publicado también, con Gonzalo del Cerro, los *Hechos Apócrifos de los apóstoles* I-II (Madrid 2005). Ha escrito y editado, en colaboración con otros, varios trabajos enciclopédicos como *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos* (Córdoba 1996, con J. Peláez) y *Biblia y Helenismo. Pensamiento griego y formación del cristianismo* (Córdoba 2006).

Pío X (1835-1914)

Sacerdote italiano, de origen humilde, que se llamaba Giuseppe Sarto y que fue elegido Papa y gobernó la Iglesia católica con el nombre de Pío X de 1903 a 1914. Fue un hombre de gran sobriedad y vida intachable, pero su papado se vio oscurecido, en el campo del pensamiento cristiano, por polémicas dolorosas, que él no supo quizá resolver de un modo dialogante, sino imponiendo una verdad tradicional.

1. *No valoró bien el pensamiento moderno*

Fue un santo en el sentido clásico de la palabra, pero no supo comprender la novedad del catolicismo de su tiempo. Por eso, pensando defender el evangelio, se opuso de un modo radical a los nuevos intentos de la teología de comienzos del siglo XX:

> «Horrorizado por un liberalismo básicamente antirreligioso, por un socialismo materialista y por cientificismo a menudo presuntuoso, el pontífice y sus más estrechos colaboradores no buscaron instrumentos y formas de estudio y diálogo sobre los temas, sino que se encerraron en una forma de rechazo generalizado, negándose incluso a la discusión, en una actitud que marcaría por decenios las relaciones entre catolicismo y mundo cultural. Los que más sufrieron en el campo católico fueron sobre todo los partidarios del así llamado movimiento modernista, al que el decreto *Lamentabili sane exitu,* de julio de 1907, publicado por el Santo Oficio, define como la síntesis de todas las herejías y al que la encíclica *Pascendi,* publicada dos meses más tarde, condena sin apelación posible. Se trataba de un movimiento de reforma que intentaba reanimar la vida religiosa de la Iglesia católica, a la cual se declaraba absolutamente fiel, utilizando los resultados del trabajo científico, histórico o crítico moderno. Hoy nadie... tendría nada que contestar a los estudios bíblicos de Marie-Joseph ↗ Lagrange, fundador de la École Biblique. Pero el lenguaje utilizado por los defensores moderados del modernismo no fue comprendido y las teorías exacerbadas de su exponente máximo, el sacerdote francés Alfred ↗ Loisy, llevaron a pensar que los métodos científicos utilizados por el movimiento habrían terminado por negar la trascendencia de Dios, atribuyéndolo todo a la capacidad de conocimiento de la razón humana. De los equívocos, de la falta de comprensión recíproca y de la inaceptabilidad objetiva de algunos presupuestos teóricos nacieron la condena papal de la *Pascendi* y la decisión posterior de imponer un juramento antimodernista a todo el clero dedicado al ministerio y a la enseñanza (juramento que ha permanecido en vigor hasta su supresión por parte de Pablo VI en 1967). Todo esto, junto a la reorganización de la Comisión Bíblica, transformada casi en un tribunal doctrinal, y a la instauración de un clima de presión, que a veces fue incluso de delación y denuncia contra intelectuales sospechosos de simpatías modernistas,

crearon no pocas dificultades al desarrollo de la vida intelectual en la Iglesia» (A. Piazzoni, *Las Elecciones Papales*, Bilbao 2005, 303; cf. È. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Tournai-París 1969).

La encíclica *Pascendi* (1907) está perfectamente organizada y escrita, pero tiene el defecto de dejarse llevar por un tipo de sospecha antimoderna, elaborando y creando de un modo sistemático un «pensamiento modernista unitario», que en realidad no existía, al menos en gran parte de los autores católicos. La condena en bloque de un tipo de teología no escolástica ha sido una de las grandes tragedias del pensamiento cristiano del siglo XX.

2. *De la encíclica «Pascendi» al juramento antimodernista*

Fueron muy pocos los teólogos que se sintieron interpelados directamente por la encíclica (¡ellos no defendían aquello que se les atribuía!), pero fueron muchos los que cayeron bajo sospecha, teniendo que asumir el *Juramento antimodernista* para mantenerse en la enseñanza o en la vida pastoral, dentro de la Iglesia católica. Éstos son los elementos fundamentales del juramento, que Pío X impuso el año 1910 y que ha estado en vigor hasta el 1967, en que ha sido transformado:

> «Yo... abrazo y recibo firmemente todas y cada una de las verdades que la Iglesia por su magisterio, que no puede errar, ha definido, afirmado y declarado, principalmente los textos de doctrina que van directamente dirigidos contra los errores de estos tiempos. 1. En primer lugar, profeso que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido y por tanto también demostrado de una manera cierta por la luz de la razón, por medio de las cosas que han sido hechas, es decir, por las obras visibles de la creación, como la causa por su efecto. 2. En segundo lugar, admito y reconozco los argumentos externos de la revelación, es decir, los hechos divinos, entre los cuales en primer lugar, los milagros y las profecías, como signos muy ciertos del origen divino de la religión cristiana. Y estos mismos argumentos, los tengo por perfectamente proporcionados a la inteligencia de todos los tiempos y de todos los hombres, incluso en el tiempo presente. 3. En tercer lugar, creo también con fe firme que la Iglesia, guardiana y maestra de la palabra revelada, ha sido instituida de una manera próxima y directa por Cristo en persona, verdadero e histórico, durante su vida entre nosotros, y creo que esta Iglesia esta edificada sobre Pedro, jefe de la jerarquía y sobre sus sucesores hasta el fin de los tiempos. 4. En cuarto lugar, recibo sinceramente la doctrina de la fe que los Padres ortodoxos nos han transmitido de los Apóstoles, siempre con el mismo sentido y la misma interpretación. Por esto rechazo absolutamente la suposición herética de la evolución de los dogmas...».

Este juramento ha sido objeto de interpretaciones muy distintas. Lo menos que se puede afirmar es que muchos pensadores y teólogos cristianos lo han aceptado por imposición legal, y lo han proclamado con restricciones mentales. Otros lo han considerado como una falta de confianza de la Jerarquía en su tarea y como una intromisión en la libertad de pensamiento, en temas que no eran absolutamente centrales para la fe católica.

Pío XI (1857-1939)

Eclesiástico italiano, llamado Achille Ratti, que fue elegido Papa y gobernó la Iglesia católica, con el nombre de Pío XI, del año 1922 al 1939. Era un hombre dispuesto a pactar con los poderes políticos y así firmó con el gobierno fascista italiano de B. Mussolini el Tratado de Letrán (febrero de 1929), por el que renunciaba a los antiguos Estados de la Iglesia, aceptando a cambio el pequeño Estado independiente y soberano de la Ciudad del Vaticano; se le consideró también amigo de los nazis de Alemania, al firmar el concordato del año 1933. A pesar de ellos, en marzo del año 1937, publicó una encíclica titulada *Mit brennender Sorge,* en la que de un modo implícito condenaba el nazismo. Se trata de un documento significativo porque es el único en el que la Iglesia, que venía rechazando de manera sistemática el comunismo (hasta ↗ Juan XXIII), ha condenado también un régimen nacionalista de tipo fuerte, con palabras veladas aunque claras:

> «No puede tenerse por creyente en Dios... aquel que, siguiendo una pretendida concepción precristiana del antiguo germanismo, pone en lugar

del Dios personal el hado sombrío e impersonal, negando la sabiduría divina y su providencia, *la cual se extiende poderosa del uno al otro extremo* (*Sab* 8,1) y lo dirige a buen fin. Ese hombre no puede pretender que sea contado entre los verdaderos creyentes. Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ésta» (núm. 11-12).

«Este Dios ha dado sus mandamientos de manera soberana, mandamientos independientes del tiempo y espacio, de región y raza. Como el sol de Dios brilla indistintamente sobre el género humano, así su ley no reconoce privilegios ni excepciones... Solamente espíritus superficiales pueden caer en el error de hablar de un Dios nacional, de una religión nacional, y emprender la loca tarea de aprisionar en los límites de un pueblo solo, en la estrechez étnica de una sola raza, a Dios, creador del mundo, rey y legislador de los pueblos, ante cuya grandeza las naciones son como gotas de agua en el caldero (Is 40, 5)» (Núm. 14-15).

No era una condena absoluta, pero resultaba suficientemente clara. Después de una primera reacción de rechazo, el gobierno nazi optó prudentemente por guardar silencio. A partir de eso, enterado de lo que estaba sucediendo en Alemania, Pío XI condenó en varias ocasiones el nazismo y se propuso escribir una encíclica más fuerte sobre el tema, con el título de la *Humani generis unitas,* condenando directamente el racismo y el antisemitismo, en nombre del evangelio, pero no tuvo tiempo de publicarla. La primera redacción de esa encíclica había sido escrita por al jesuita americano J. La Fargue, con algunos colaboradores, y estaba en la mesa de estudio de Pío XI el día de su muerte (cf. G. Passelecq y B. Suchecky, *L'encyclique cachée de Pie XI. Una occasion manquée de l'Église face à l'antisémitisme,* París 1995). Su sucesor, ↗ Pío XII, por motivos que no conocemos, no quiso publicarla. Hubiera sido una buena ocasión para mostrar el carácter universal de la Iglesia y para defender desde el evangelio a los judíos perseguidos por los nazis.

Pío XII (1876-1958)

Diplomático y obispo católico, llamado Eugenio Pacelli. Nació en Roma de una familia de la nobleza local. Estudió en el Seminario de Capránica (1894-1895) y en la Universidad Gregoriana, dedicándose después a la diplomacia eclesiástica, para la que se hallaba muy dotado, siendo importante su tarea como nuncio en Berlín. Fue elegido Papa el año 1939, dirigiendo la Iglesia católica en tiempos de gran dificultad (Guerra Mundial del 1939 al 1945). La memoria de su pontificado está marcada por un gran despliegue sacral; ha sido, quizá, el Papa religiosamente más venerado de todos los tiempos, portador de una aureola casi divina, con una inmensa gloria externa, desde su elevada lejanía, como representante de Cristo. Éstos son algunos datos significativos de su pontificado:

1. *Una encíclica no publicada (1939)*

Aunque no fue, en ningún sentido, antijudío, son muchos los que piensan que no hizo todo lo que estaba en su mano por oponerse al holocausto, en tiempo del nazismo y más en concreto del 1939 al 1945. Ciertamente, le tocó vivir en tiempos políticamente difíciles, pero su postura fue quizá más diplomática que radicalmente evangélica al servicio de la paz que nace de los perseguidos. Su antecesor, ↗ Pío XI, había sido más radical y había preparado una encíclica para condenar el antisemismo nazi *(Humani generis unitas)*, que estaba ya redactada en el momento de su muerte. Por razones poco claras, Pío XII no asumió esa condena, perdiendo así una ocasión significativa, en un momento clave, para comprometerse al servicio de los perseguidos, en un contexto de máxima autoridad externa de la Iglesia.

2. *Una encíclica «mística» en medio del gran dolor social (1943)*

Es significativo el hecho de que, en el epicentro de la gran catástrofe, cuando

millones de personas morían en los campos de batalla y en los bombardeos, cuando gran parte de los judíos y de otros grupos inocentes eran exterminados en campos de concentración, el Papa escribiera una exhortación mística, sobre el sentido trinitario y pneumatológico de la Iglesia (*Mystici Corporis*, 1943). Se trata de una encíclica teológica, que recoge aportaciones doctrinales y espirituales muy significativas de la primera mitad del siglo XX, y en ese plano sigue siendo muy valiosa: pero ella no ofrece ni desarrolla las mediaciones necesarias para explicitar el sentido del Cuerpo de Cristo en un plano de libertad personal, de comunión en igualdad entre creyentes y de apertura misionera al servicio de la paz en un mundo envuelto en las llamas de la guerra. Quizá pudiéramos decir que se trata de una «encíclica ideológica», perfecta en el plano doctrinal teórico, pero separada de los problemas reales de la vida, dentro de un mundo azotado por una guerra promovida y mantenida por pueblos que se consideraban cristianos. Fue una ocasión perdida, aunque en otro plano esa encíclica contenga palabras muy valiosas.

> «El principio de vida y de virtud dado por Cristo [a la Iglesia], en cuanto constituye la fuente misma de todo don y de toda gracia creada, no es otro sino el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, y que de una manera peculiar se llama Espíritu de Cristo o Espíritu del Hijo [Rom 8,9; 2 Cor 3,17; Gal 4,6]... A este Espíritu de Cristo, como a principio invisible, ha de atribuirse también el que todas las partes estén íntimamente unidas, tanto entre sí, como con su excelsa Cabeza, estando como está todo en la Cabeza, todo en el Cuerpo, todo en cada uno de los miembros: en los cuales está presente, asistiéndoles de muchas maneras y según sus diversos cargos y oficios, según el mayor o menor grado de perfección espiritual de que gozan. Él, con su celestial hálito de vida, ha de ser considerado como el principio de toda acción vital y saludable en todas las partes del Cuerpo místico. Él, aunque se halle presente por sí mismo en todos los miembros y en ellos obre con su divino influjo, se sirve del ministerio de los superiores para actuar en los inferiores. Él, finalmente, mientras engendra cada día nuevos miembros a la Iglesia con la acción de su gracia, rehúsa habitar con la gracia santificante en los miembros totalmente separados del Cuerpo» (Texto on line: http://www.vatican.va/offices/index_sp.htm; edición impresa: Salamanca 1962).

3. *Una encíclica que cierra puertas: Humani generis (1950)*

En un momento culminante de su pontificado, cuando su prestigio exterior era más grande, Pío XII publicó la última gran encíclica de la Iglesia católica en contra de la libertad de ideas en el campo del diálogo con la ciencia. Se trata de una encíclica que rechaza casi en bloque el pensamiento moderno, partiendo de la seguridad de una Iglesia que se siente portadora de un tipo de verdad absoluta. De esa forma condena, de un modo indiscriminado, el sistema evolucionista, el materialismo dialéctico, el inmanentismo, el pragmatismo y el existencialismo (Núm. 2-3), como si la Iglesia fuera una fortaleza sitiada y tuviera que defenderse de sus enemigos ideológicos. En ese contexto, el Papa eleva su sospecha general contra algunos filósofos y teólogos católicos:

> «Aunque sabemos que los maestros y estudiosos católicos en general se guardan de tales errores, nos consta, sin embargo, que aún hoy no faltan quienes, como en los tiempos apostólicos, amando la novedad más de lo debido y temiendo ser tenidos por ignorantes de los progresos de la ciencia, procuran sustraerse a la dirección del sagrado Magisterio, y así se hallan en peligro de apartarse poco a poco e insensiblemente de la verdad revelada y arrastrar también a los demás hacia el error... Muchos deplorando la discordia del género humano y la confusión reinante en las inteligencias humanas, son movidos por un celo imprudente y llevados por un interno impulso y un ardiente deseo de romper las barreras que separan entre sí a las personas buenas y honradas; por ello, propugnan una especie tal de *irenismo* que, pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen... reconciliar las opiniones contrarias aun en el campo dogmático» (Núm. 6-7).

Éstos son los errores que el Papa quiere combatir: el *inmanentismo*, el *idealismo*, el *existencialismo*, y, sobre todo, el llamado *relativismo dogmático*, que él parece ver por doquier (9-10). En este contexto, el Papa apela al Magiste-

rio, invirtiendo, de forma sorprendente, el orden que siempre había querido mantener la teología, al decir que el Magisterio está al servicio de la actualización de la Sagrada Escritura. Ahora se dice, en cambio: «Los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la Revelación divina, pues a ellos toca indicar de qué manera *se encuentre explícita o implícitamente* en la Sagrada Escritura y en la divina tradición lo que enseña el Magisterio vivo» (15). La Revelación de Dios se identifica así con el Magisterio, de manera que la Escritura y la misma Tradición han de estar al servicio de ese Magisterio. Desde esa base se entiende la declaración más concreta hacia la que parece tender toda la encíclica: la condena del poligenismo:

> «El Magisterio de la Iglesia no prohíbe... que sea objeto de estudio la doctrina del *evolucionismo*, en cuanto busca el *origen del cuerpo humano* en una materia viva preexistente... Pero algunos traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los datos e indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados; y ello, como si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija la máxima moderación y cautela en esta materia. Mas, cuando ya se trata de la otra hipótesis, es a saber, la del *poligenismo*, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, porque los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo *protoparente* por natural generación, o bien de que *Adán* significa el conjunto de muchos primeros padres, pues no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con cuanto las fuentes de la verdad revelada y los documentos del Magisterio de la Iglesia enseñan sobre el pecado original, que procede de un pecado en verdad cometido por un solo *Adán* individual y moralmente, y que, transmitido a todos los hombres por la generación, es inherente a cada uno de ellos como suyo propio» (29-30).

Esa condena, que se apoya en el supuesto «dogmático» de que Adán ha sido un individuo histórico y que ha transmitido el pecado original por «generación», fue algo que muchos teólogos de aquel tiempo no admitieron y que hoy pocos defienden. Parece evidente que Pío XII cerró puertas en el campo del pensamiento cristiano. En esa línea, debemos añadir que Pío XII mantuvo a la Iglesia dentro de la tradición teológica romana, entendida de un modo sacral; en su tiempo se dieron algunos de los procesos más famosos en contra de teólogos que buscaban la renovación eclesial y que fueron después los promotores del Concilio Vaticano II (↗ Congar, Lubac, Chenu. Teilhard de Chardin, Rahner...). La posteridad (a partir del Vaticano II) ha dado la razón a esos teólogos juzgados.

PITTENGER, William Norman (1905-1997)

Teólogo episcopaliano de Estados Unidos. Comenzó sus estudios en la Universidad de Princeton y se vinculó a la «process theology» (↗ Hathshorne), aunque de un modo muy personal, insistiendo en la importancia de Cristo. Se trasladó después al General Theological Seminary de Manhattan donde fue profesor de Apologética. Su primera obra, *The Word Incarnate* (1959), trata de Jesús como Palabra Encarnada de Dios y le considera no sólo como un «momento del proceso divino del cosmos», sino como verdadero ser personal y presencia definitiva de Dios. Esta obra ha sido y sigue siendo una de las reflexiones cristológicas más significativas del siglo XX, pues traduce y expresa en forma nueva, en términos de proceso, algo que los teólogos alejandrinos antiguos quisieron expresar en categorías de «logos» (↗ Orígenes, Atanasio). En esa línea se sitúan algunos de sus libros posteriores, de temática trinitaria: *God in Process* (Londres 1967); *Process-Thought and Christian Faith* (Nueva York 1968); *Christology Reconsidered* (Londres 1970); *The Holy Spirit* (Filadelfia 1974). Tras su retiro, el año 1966, se trasladó a Cambridge (Inglaterra), viviendo en el King's College. Sus últimas obras estuvieron dedicadas parcialmente a temas relacionados de manera personal con el amor, especialmente a las relaciones homosexuales, que él defendía desde un punto de vista personal, social y teológico.

BIBL. *Making Sexuality Human* (Filadelfia 1970); *Time for Consent: A Christian's Approach to Homosexuality* (Londres 1970); *Love and Control in Sexuality* (Filadelfia 1974).

PIXLEY, Jorge (n. 1937)

Teólogo bautista de origen norteamericano, residente en América Central, donde ha realizado una intensa labor al servicio de la liberación de los oprimidos, en diálogo ecuménico compartido de un modo especial con los católicos. Ha enseñado en el Seminario Evangélico de Puerto Rico y en el Bautista de México y después, desde el año 1985, en el de Managua. Algunos de sus trabajos más significativos están dedicados al estudio de la Historia de Israel, desde la perspectiva de los pobres.

BIBL. *El Reino de Dios* (Buenos Aires 1977); *Éxodo, una lectura evangélica y popular* (México 1983); *Opción por los pobres* (Madrid 1986); *Biblia y liberación de los pobres* (México 1986). Ha colaborado con los católicos en la elaboración de los documentos preparatorios de la Conferencia del CELAM en Puebla (1980). Es uno de los fundadores de RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana), uno de los grandes maestros del pensamiento cristiano en Centroamérica.

PIZAN, Christine de (1364-1430)

Poetisa y escritora medieval francesa, de origen italiano. Nació en Venecia, pero vivió desde niña en París, pues su padre se puso al servicio de Carlos V de Valois, como médico y astrólogo. Recibió una esmerada educación literaria, casándose con un joven francés que trabajaba como notario en la Corte. Quedó viuda a los 25 años y se dedicó a la educación de los hijos y a la escritura, publicando varios textos de poemas y de reflexiones sobre la condición de la mujer, desde un punto de vista literario y religioso. A causa de la guerra civil entre diversas facciones francesas se refugia en un convento (1411), donde vivirá hasta morir. Su obra ofrece uno de los testimonios más salientes de creatividad literaria en la Edad Media.

BIBL. *Cent Ballades* (1399); *L'Epitre au Dieu d'Amours* (1399); *Le Débat Deux Amants* (1400); *Le Livre des Trois Jugements* (1400); *Enseignements Moraux* (1400); *Proverbes Moraux* (1400); *Cent Ballades d'Amant et de Dame* (1402); *Le Dit de la Rose* (1402); *Oraison Nôtre Dame* (1402); *Livre du Chemin de Long Etude* (1403); *Livre de Trois Vertus or Le Trésor de la Cite des Dames* (1405); *Sept Psaumes Allégorisés* (1410); *Le Livre des Fais d'Armes et de Chevalerie* (1410); *La Lamentation sur les Maux de la France* (1411-1412); *Livre de la Paix* (1413); *L'Epitre de la Prison de Vie Humaine* (1418); *Heures de Contemplation sur la Passion de Nôtre Seigneur* (1420). En castellano: *La ciudad de las damas, Introducción* (traducción y notas de Marie-José Lemarchand, Madrid 1995).

PLANTINGA, Alvin (n. 1932)

Filósofo norteamericano, de origen protestante, que ha desarrollado una «teodicea» de fondo cristiano. Estudió Historia de la Filosofía en las universidades de Harvard, Michigan y Yale, y ha sido profesor en otras universidades de Estados Unidos. Se le conoce por sus trabajos sobre Dios y el mal. A su juicio, la crítica atea no ha logrado demostrar que Dios y el mal son incompatibles; más aún, el mal puede tener un tipo de existencia transmundana, que influye en este mundo. Por otra parte, la fe en Dios no implica que su existencia pueda demostrar; se puede creer en él sin necesidad de logar una evidencia exterior de su existencia. En esa línea ha querido recuperar, en un contexto distinto, el argumento ontológico de san ↗ Anselmo. Pero su «teísmo analítico» puede relacionarse más claramente con la perspectiva de ↗ Tomás de Aquino (que habla del carácter racional del conocimiento de Dios) y con la de ↗ Calvino (que habla de un *sensus divinitatis*), que supone que el conocimiento de Dios no es resultado de un argumento demostrativo, sino expresión de una creencia original). Se puede discutir la validez del análisis histórico de Plantinga (en relación a su forma de entender a Santo Tomás y a Calvino), pero es evidente que ha mostrado el fracaso del proyecto de una «ilustración absoluta». A su juicio, la creencia cristiana en Dios no se puede destruir con argumentos racionales, pues ella se funda en algo que está más allá de la pura razón.

BIBL. *Faith and Philosophy* (Grand Rapids 1964); *The Ontological Argument* (Garden City 1965); *God and Other Minds* (Ithaca 1967); *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids 1974); *Warrant* I: *The Current Debate*. I *Warrant and Proper Function*; III *Warranted Christian Belief* (Oxford 1993/2000). Para una visión general de su pensamiento, cf. F. Conesa, *Dios y el mal. La defensa del teísmo frente al problema del mal según Alvin Plantinga* (Pamplona 1996).

POHIER, Jacques (n. 1926)

Teólogo y psicólogo católico francés, que ha pertenecido a la Orden de

Santo Domingo. Estudió en la Sorbona, en la Facultad Teológica de Saulchoir y en la Universidad de Montreal. Es doctor en Filosofía y ha sido profesor de Saulchoir, donde desempeñó los cargos de vicerrector y decano de la Facultad de Teología. Ha sido director de la revista *Concilium*.

1. *Un afán de claridad y libertad ante Dios*

Ha reflexionado sobre las relaciones entre la psicología y la teología, poniendo de relieve la necesidad de purificar no sólo la imagen de Dios, sino el mismo proceso del conocimiento cristiano, para que no aparezca como efecto de una represión u ocultamiento, sino como consecuencia de un despliegue de vida en libertad.

En todos sus libros, y especialmente en el último, citado en la bibliografía, el P. Pohier ha destacado el triple «sistema» de paternidad/filiación del cristianismo: los cristianos son Hijos de Dios Padre; Jesús es Hijo del Padre; y el Verbo divino es Hijo Eterno del Padre eterno, según los concilios. En cada uno de esos «sistemas», el principio de sustentación de la realidad es la «palabra» del Padre que, al designar a su(s) hijos(s), se define y revela a sí mismo. Esa palabra instaura y separa; por eso es siempre necesario el tercer elemento del Espíritu, que vincula, en forma de comunión y concordia. Frente al antagonismo que Freud encontraba entre el Padre y el Hijo, Pohier ha puesto de relieve su implicación, buscando en ella la raíz del cristianismo. Eso significa que los cristianos deben superar la visión de un Dios opresor (que instaura y sanciona el sometimiento de los hombres), para vincularse en libertad y madurez, desde el Padre Dios que les hace libres, para que ellos mismos vivan en concordia. Desde esa base ha querido superar una «ontología» que convierte al Padre y al Hijo en realidades substanciales (absolutas en su poder), rechazando también una comprensión jerárquica (patriarcalista) de la Iglesia, dominada por un Padre opresor.

A juicio de Pohier, el paso del Dios-Padre opresor al Dios-liberador resulta difícil, pues la misma naturaleza del pensamiento religioso impide a veces el desarrollo de los factores habituales de maduración mental. Así, por ejemplo, el creyente corre el peligro de utilizar a Dios en su oración para pedirle que organice el universo para su provecho (como si él debiera dominarlo). En esa misma línea, los jerarcas de la Iglesia actual tienden a utilizar el poder religioso para mantener sometidos a los creyentes, diciendo que lo hacen en nombre de Dios (de un padre represivo, no del Dios de Jesús).

2. *Un teólogo condenado*

Las afirmaciones anteriores parecieron peligrosas y la Congregación para la Doctrina de la Fe envío a Pohier una *Notificación por el contenido de su libro «Quand je dis Dieu»* (En el Nombre del Padre), el 3 de abril de 1979 (AAS 71, 1979, 446-447), donde se criticaba su forma de entender la relación entre Dios y el deseo del hombre. Tras esa condena (que le prohibía enseñar y presidir la eucaristía), Pohier ha escrito algunos libros, entre ellos *Dieu fractures* (París 1985), *La Mort opportune* (París 1998) y de nuevo *La Mort opportune: Les Droits des vivants sur la fin de leur vie* (París 2004). En su libro *Dieu fractures,* publicado el año 1985, pero preparado en los dos años anteriores, J. Pohier reflexionaba sobre su situación como «teólogo dominico»:

> «Hace ya cuatro años y medio que el Vaticano me tiene prohibido predicar, presidir la Eucaristía y enseñar públicamente teología. En teoría, podía tener ante mí varias posibilidades. Hundirme en el silencio de la oración, consagrarme a la erudición sagrada o profana, ir a encontrar a la Madre Teresa de Calcuta o a cualquiera de mis compañeros dominicos en las regiones campesinas hambrientas del Brasil, dedicarme en París a hacer paquetes para *Secours Catholique*, o, más sencillamente, ponerme al servicio de mis hermanos como ya lo hacen admirablemente algunos frailes –sacerdotes o no– del convento... Pero me preguntaba qué sentido podía tener la vida de un fraile predicador que no puede predicar, la de un sacerdote que no puede presidir la Eucaristía, la de un teólogo que ya no puede enseñar teología... Y me decía: "Si salgo de la Orden, será por la misma razón por la cual entré: el servicio de la Palabra de Dios por medio de la predicación". Era nece-

sario buscar otros medios para servir los mismos fines...».

En la línea de esa reflexión, para seguir trabajando en lo que quería haber trabajado al hacerse dominico, sacerdote y teólogo, Pohier dejó la Orden (año 1984) y renunció al estatuto jerárquico de sacerdote, para ponerse como cristiano normal al servicio de Reino de Dios, es decir, de la maduración de los creyentes.

BIBL. Entre sus escritos podemos mencionar: *Psychologie et Théologie* (París 1967; versión cast. *Psicología y Teología,* Barcelona 1969); *Au nom du Père, recherches théologiques et psychanalytiques* (París 1972; versión cast. *En el nombre del Padre*, Salamanca 1976); *Le chrétien, le plaisir et la sexualité* (París 1976); *Quand je dis Dieu* (París 1977).

POLKINGHORNE, John (n. 1930)

Sacerdote anglicano, profesor de Física Teórica de la Universidad de Cambridge. Es uno de los físicos más importantes de la actualidad, un científico que ha reflexionado sobre el origen y sentido de la materia, desde la perspectiva de la manifestación de Dios, en una línea cristiana. Sus trabajos, muy numerosos, constituyen un punto de referencia obligado en el estudio del sentido de la ciencia y de la vida. Dirige un portal electrónico (http://www.polkinghorne.net/) en el que pueden encontrarse las referencias de sus trabajos.

BIBL. Sus libros más influyentes, desde un punto de vista cristiano, son: *Quarks, Chaos, and Christianity: Questions to Science and Christianity* (Nueva York 1994); *The Quantum Theory: A Very Short Introduction* (Oxford 2002); *Science and Theology: An Introduction* (Londres 1998); *La obra del amor* (Estella 2008). En ellos relaciona el sentido de la creación desde la perspectiva de la kénosis o auto-vaciamiento de Dios, poniendo de relieve la doctrina de la creación desde un punto de vista evolucionista. En castellano, cf. *Ciencia y teología* (Madrid 2000); *Explorar la realidad: la interrelación de ciencia y religión* (Madrid 2007); *La fe de un físico: reflexiones teológicas de un pensador ascendente* (Estella 2007).

PORCILE, Teresa (1943-2001)

Teóloga católica uruguaya. Destacó, sobre todo, como antropóloga desarrollando una visión de conjunto del sentido y misión de la mujer dentro de la teología y de la Iglesia, tal como lo muestra su obra más importante, titulada: *La mujer, espacio de salvación. Misión de la mujer en la Iglesia, una perspectiva antropológica* (México 1991 y Montevideo 1991). Esta obra sigue sirviendo como punto de referencia para los teólogos y teólogas que quieren hablar de la mujer en línea de complementariedad (en una perspectiva que ha sido desarrollada de una forma especial por Juan Pablo II en *Mulieris Dignitatem* (1988). En esa línea, T. Porcile ha puesto de relieve el aspecto supra-racional de la identidad de la mujer, que está llamada a desarrollar aspectos y claves de la vida humana que son secundarios en los varones, más centrados en lo puramente racional. A su juicio, la mujer vive en un plano más vinculado a la afectividad, a la intuición, a la corporalidad, como puso de relieve en *Ser teóloga desde América Latina: urgencia y desafío de ver la salvación desde la mujer* (ponencia en el Sínodo de «las tres Américas y el Caribe», Roma 1998). Ella ha defendido la identidad de naturaleza entre el hombre y la mujer, partiendo de Gn 1,27 y de la doctrina constante de la Iglesia católica. Pero, al mismo tiempo, ha puesto de relieve las diferencias que existen entre el hombre y la mujer en el orden de la creación y de la salvación. La mujer aparece ante sus ojos como «vientre-seno», espacio de creación biológica y ámbito de humanización. Ella ha recibido la tarea de abrir espacio para el surgimiento de la vida y de las relaciones humanas, colaborando de esa forma en la tarea organizativa de los varones (que siguen teniendo, a su juicio, el encargo de realizar las tareas ministeriales de la Iglesia).

PORETE, Marguerite (ca. 1250-1310)

Autora espiritual francesa, condenada a morir como hereje. Su figura no suele entrar en las historias del pensamiento, porque la obra *El espejo de las almas simples* (*Le Miroir des âmes simples anéanties et qui seulement demeurent en vouloir et désir d'amour*; versión cast. *El espejo de las almas simples*, Madrid 2005) no le fue atribuida de modo definitivo hasta 1946, ni recibió una edición crítica hasta 1965. Pero el mayor impedimento es que fuera condenada como hereje. Tuvo el doble valor de desafiar el orden de ideas y de hacerlo en lengua vernácula (francés antiguo). Mucho más que por el contenido de su obra, las causas de su condena residen

en el hecho de ser mujer, en la facilidad con que podía divulgarse (lo cual indujo a sus perseguidores a quemar la obra años antes que a su autora, entre 1296 y 1306), y en la novedad de sus propuestas. No obstante, sus conceptos centrales fueron ampliamente utilizados por el propio maestro Eckhart, de quien es contemporánea, Ruysbroeck, Juan de la Cruz e, indirectamente, Teresa de Jesús. De hecho, el *Espejo* sobrevivió a su autora y se difundió de forma anónima por toda Europa.

Porete hereda sus conceptos del universo del amor cortés, vuelto «a lo divino», tal como podemos encontrarlo en mujeres místicas anteriores a ella: p. ej. ↗ Hadewijch de Amberes. Pero los desarrolla con una lógica y una «simpleza» admirables. En el contexto de una cristiandad que promovía la devoción por la sangre (los flagelantes), la admiración ante la potestad de clérigos o nobles, según su especie, y el terror ante la Pasión de Cristo, Margarita escribe para las «almas simples», que sólo se dejan ilustrar por el amor y que no tienen voluntad propia, después de haberse «anonadado», descuidado y llenado con el amor divino. La renuncia a la voluntad no implica modo alguno de «quietismo», sino más bien al contrario: una caridad activa y una ocupación por la obra de Dios en la propia vida, en vez de caer en la mera fascinación ante *lo sacro*.

> «Hago saber a todos aquellos que oirán este libro que nos es necesario interiorizar en nosotros mismos como podamos –a través de pensamientos de devoción, por obras de perfección, o por preguntas de Razón– toda la vida que Jesucristo llevó y nos predicó. Pues él, como dijo: "quien crea en mí hará también las obras que yo hago y aún mayores que éstas", Jn 14,12. Y es menester que hagamos esto para obtener la victoria sobre nosotros mismos. Y si lo hacemos, en la medida de nuestras posibilidades, alcanzaremos a poseer todo esto, expulsando de nosotros todos los pensamientos de devoción y todas las obras de perfección y todas las preguntas de Razón, pues nos serán inútiles. Y sólo entonces la Deidad haría en nosotros, para nosotros, sin nosotros, sus divinas obras» (*Espejo*, 113).

La meditación de Porete realiza un cuidadoso desmontaje del organismo ideológico en que se apoya la voluntad de dominio: las Virtudes del héroe o del filósofo. Es lógico que «Razón» se asombre de esa estrategia, pero «Amor da conocimiento a esta alma» para explicarlo. A diferencia de las devociones que cargan a la persona con complejos de culpa, Amor transmite alegría y libertad. «Él es el que es. Por tanto, es lo que de él es: amante, amado, amor» (*Espejo*, 113), dice, citando a Agustín, *De Trinitate*. Ella nació y vivió en Valenciennes; pero, al igual que otras mujeres laicas de su tiempo (llamadas «beguinas»), debió de comunicarse con muchos y muchas «servidores de Amor». Una comisión de teólogos en la Sorbona, el 11 de abril de 1309, consideró condenables quince proposiciones de su libro y la coaccionó para que se desdijera. Mucho antes, el obispo de Cambray ya lo había quemado públicamente. Pero Margarita, quien llevaba un año presa, no lo hizo. Durante su elaboración se había comunicado con varias autoridades que lo aprobaron, entre ellos el Maestro de teología Godfrey de Fontaines. Todavía tardó un año en ser juzgada la autora por una comisión de canónigos, condenada como «relapsa» y entregada al brazo secular. El día 31 de mayo, Pentecostés, es sentenciada por el inquisidor. Al día siguiente, poco después que los templarios, es quemada en la Place de Grève de París, junto con ejemplares de su obra.

Joaquín Martínez Sánchez

POVEDA CASTROVERDE, Pedro
(1874-1936)

Sacerdote, humanista y pedagogo español autor de una amplia obra escrita en la que el pensamiento sobre la misión de los laicos en la Iglesia y la promoción de la mujer ocupa lugar preferente. Fue un verdadero adelantado a su tiempo, y su vida y pensamiento constituyen una primicia, apareciendo como respuesta cristiana a los humanismos nacidos de la Ilustración; en esa línea buscó una forma de establecer el diálogo entre la fe y la ciencia, tal como lo que requería la sociedad de su momento. En la actitud de Pedro Poveda ante la modernidad destaca el carácter «anticipativo» de su trayectoria en los varios campos en los que proyectó su actividad. El discurso e iniciativa del autor cristalizaron a lo

largo del siglo XX en la creación de la Institución Teresiana, asociación laical de profesionales cristianos de la educación y de la cultura, formada básicamente por mujeres. Murió asesinado, al comienzo de la guerra civil española, víctima de aquellos que no quisieron buscan la respuesta a los problemas de la sociedad a través del pensamiento y del diálogo. Ha sido canonizado por la Iglesia católica, como promotor y testigo de un pensamiento cristiano abierto al diálogo y a la educación de todos, especialmente de las mujeres.

BIBL. La edición crítica y estudio de las *Obras* de Pedro Poveda comprende ocho volúmenes, a cargo de un equipo de especialistas coordinado por D. Gómez Molleda, catedrática de la Universidad de Salamanca. El primero de ellos es *Creí, por esto hablé* (Madrid 2005, 1420 pp.; [2]2008). Un compendio de este volumen ha aparecido como *Cristianos en la sociedad laica* (Madrid 2009).

(con C. Morano y F. Rosique)

POZO, Cándido (n. 1925)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús; ha sido profesor de la Facultad de Teología de Granada, miembro de la Comisión Teológica Internacional y presidente de la Sociedad Mariológica Española. Es un teólogo de gran erudición, vinculado a la tradición escolástica y representante de una visión jerárquica de la Iglesia y de una forma de hacer Teología muy fiel a la letra del Magisterio, en contra de aquellos que (dentro o fuera de la Compañía de Jesús) han querido recrear la teología. Tiene una extensa producción teológica, tanto en plano de investigación como de elaboración de manuales para estudiantes, en línea tradicional.

BIBL. Entre sus obras, publicadas en la editorial del episcopado español (BAC), se encuentran: *Teología del más allá* (Madrid 1992); *María en la obra de la salvación* (Madrid 1990); *María en la Escritura y en la fe de la Iglesia* (Madrid 1985); *Comentario teológico al Credo del pueblo de Dios* (Madrid 1975); *María en la obra de la salvación* (Madrid 1974); *Catolicismo y protestantismo como sistemas teológicos* (Madrid 1974). Ha editado los documentos de la *Comisión Teológica Internacional. 1969-1996* (Madrid 1998), con prólogo del cardenal J. Ratzinger.

PRADO, Norberto del (1852-1918)

Teólogo católico hispano-filipino, dominico. Hizo su profesión en 1869 en Ocaña (España), y llegó a Manila cuando estaba en el segundo año de teología. Ahí culminó su formación, siendo ordenado al presbiterado en 1875. Terminó la licencia y el doctorado en Filosofía y Teología en la Universidad de los dominicos en Manila. Fue promovido a la cátedra de Vísperas (teología moral). Volvió a España por razones de salud. Fue designado en 1891 a la Universidad de Friburgo (Suiza), a la misma cátedra que regentaba en Manila. Ese mismo año tomó posesión de la cátedra de Prima (dogma). Se le llamaba «divus Thomas redivivus» por la altura de sus obras y clases en que se conjugaban filosofía y teología frente al comentario del texto tomista a la luz de los problemas actuales, sobre todo acerca de la cuestión del concurso divino. También fue predicador renombrado.

BIBL. *Relación entre la filosofía y la teología* (Manila 1882); *De Gratia et Libero Arbitrio* I-III (Friburgo); *De Veritate fundamentali philosophiae christianae* (Friburgo 1912); *Santo Tomás y la Inmaculada* (Vergara 1912); *San Agustín, Doctor de la Iglesia* (Vergara 1916). Ha dejado también unos valiosos apuntes sobre *De concordia Liberi Arbitrii cum divina motione* (1903) y sobre *De natura physica praemotionis* (1902-1903).

M. Ofilada

PRÁXEAS (s. II-III)

Pensador cristiano originario de Asia Menor, que se trasladó a Roma en tiempos del obispo Ceferino (198-217), para poner allí de relieve el riesgo de herejía de ↗ Montano, con su movimiento escatológico de tipo rigorista. No parece que en ese tiempo hubiera mostrado en Roma sus ideas, pues allí residía ↗ Hipólito, que no le ha criticado. Pero después vino a Cartago, suscitando en aquella ciudad el rechazo de Tertuliano quien escribió su polémico *Adversus Praxeam* (hacia el 213 d.C.). Tertuliano, que era ya montanista (de la herejía que Práxeas quería refutar), se enfrentó duramente con Práxeas, acusándole de orgullo, de inconsecuencia y de error, condenándole por negar la diferencia entre las personas divinas y por decir que el mismo Padre eterno recibía el nombre de Hijo y Señor, sin que realmente se distinguieran. Eso significaría que Jesús no es una persona distinta, sino una forma de manifestación, otro modo de ser del Padre. Esta doctrina se conoció con el

nombre de «modalismo» (Padre, Hijo y Espíritu Santo son modos de presencia del único Dios). También se llama «patripasianismo», pues ella supone que el mismo Padre padece en la muerte de Cristo. También se le puede llamar monarquianismo, pues en Dios sólo hay un principio divino (la monarquía originaria). Esta doctrina, vinculada a las de ↗ Noeto y Sabelio, ha sido fuertemente condenada, en sus credos y concilios, por la Gran Iglesia que ha mantenido una confesión trinitaria (Dios es comunión de personas) e incarnacionista (el Dios Hijo se ha encarnado personalmente en Jesucristo).

PRIMAVESI, Anne (n. 1934)

Pensadora y teóloga cristiana (de origen católico), nacida y educada en Irlanda. Se trasladó después a Inglaterra, donde estudio Teología, doctorándose en la Universidad de Londres (1987). Ha enseñado en las universidades de Devon (1991-1993) y de Bristol (1994-1997), y también en diversos centros de Europa y América. Ha formado parte de la Forum Ecuménico de mujeres de Europa (1992-1995) y de la Comisión Conjunta de la Conferencia de Obispos (católicos) Europeos para la defensa del entorno y para el desarrollo. Ha escrito numerosos libros sobre feminismo y ecología, desde una perspectiva religiosa, de fondo cristiano, poniendo muy de relieve el principio divino de la tierra y el carácter sagrado de la realidad, especialmente de la vida.

BIBL. *Our God Has No Favourites: A Liberation Theology of the Eucharist* (con Jennifer Henderson, Tunbridge Wells, Reino Unido 1989); *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity* (Minneapolis 1991; versión cast. *Del Apocalipsis al Génesis: ecología, feminismo, cristianismo,* Barcelona 1995); *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science* (Londres 2000); *Gaia's Gift: Earth, Ourselves and God after Copernicus* (Londres 2003); *Making God Laugh: Human Arrogance and Ecological Humility* (Santa Rosa CA 2004).

PRINZIVALLI, Emanuela (n. 1956)

Historiadora católica italiana, nacida en Roma, en cuya universidad (La Sapienza) ha estudiado Historia de la Religión Cristiana. Ha comenzado enseñando en la Universidad de Perugia (Historia del Cristianismo Antiguo y Medieval), viniendo a ser después profesora de esos mismos temas en La Sapienza de Roma. Es en la actualidad una de las personas que mejor conocen e interpretan el cristianismo antiguo, desde una perspectiva literaria, cultural y religiosa.

BIBL. Ha editado *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti.* Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Villa Verucchio 2005). Ha colaborado con K. E. Børresen (ed.), en *Early Christian Anthropology: Gender Models in Creation and Resurrection, en Christian and Islamic Gender Models* (Roma 2004, 43-65); y con M. Simonetti, en *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi* I-III (Casale Monferrato 1996). Entre sus libros, cf. *Didimo il Cieco. Lezioni sui Salmi* (Milán 2005); *Magister ecclesiae. Il dibattito su Origene fra III e IV secolo* (Roma 2002). Cf. también *L'arianesimo: la prima divisione dei Romani e la prima assimilazione dei popoli migranti*, en *Cristianità d'Occidente e Cristianità d'Oriente (secoli VI-XI).* Settimane di Studio della fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 2004, I, 31-63); *Le metamorfosi della scuola alessandrina dopo Origene*, en *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* (Lovaina 2003, II, 911-937); *Il sacrificio in Girolamo*, en *I cristiani e il sacrificio pagano e biblico. Annali di storia dell'esegesi* 19/1 (2002) 11-126; *Il millenarismo in Oriente da Metodio ad Apollinare*, en *Annali di Storia dell'esegesi* 15/1 (1998) 125-158. *Desiderio di generazione e generazione del desiderio. Metodio di Olimpo e le polemiche sull'eros fra III e IV secolo* in S. Pricoco (ed.), *L'eros difficile. Amore e sessualità nell'antico cristianesimo* (Soveria Mannelli 1998, 39-66).

PRISCILIANO (340-385)

Asceta y obispo hispano, fundador de un movimiento llamado priscilianismo. Nació probablemente en la provincia romana de Galicia. Estudió Retórica en Burdeos y fundó, con mucho éxito, diversos monasterios o conventos de tendencia ascética. Su visión teológica y su movimiento fue parcialmente condenado en el Concilio de Zaragoza (380), pero sus partidarios (los obispos Instancio y Salviano) lo consagraron obispo de Ávila. El emperador Graciano le sancionó y le desterró fuera de su sede, pero él acudió a Roma, para defenderse, aunque no logró el apoyo del papa Dámaso. Volvió a España, pero fue acusado de magia y de conducta inmoral. Viajó para en-

contrar protección a Tréveris, donde residía Máximo, nuevo emperador de occidente; pero le acusaron de prácticas de brujería y de astrología y le condenaron a muerte, junto con varios de sus seguidores, que fueron los primeros «herejes» ajusticiados por una autoridad católica oficial, en un proceso que fue criticado por san Martín, obispo de Tours. El priscilianismo se mantuvo durante varios siglos, siendo condenado por diversos concilios, que acusaron a Prisciliano y a sus seguidores de diversas doctrinas heréticas de tipo general, difíciles de precisar. Así, por ejemplo, en el Concilio de Braga, del año 561, se dice:

> «Si alguno no confiesa al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo como tres personas..., sino que dice no haber más que una sola y solitaria persona... como dijeron Sabelio y Prisciliano, sea anatema... Si alguno dice que el Hijo de Dios nuestro Señor, no existió antes de nacer de la Virgen, como dijeron Pablo de Samosata, Fotino y Prisciliano, sea anatema... Si alguno cree que las almas humanas o los ángeles tienen su existencia de la sustancia de Dios, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema. Si alguno dice que las almas humanas pecaron primero en la morada celestial y por esto fueron echadas a los cuerpos humanos en la tierra, sea anatema. Si alguno dice que el diablo no fue primero un ángel bueno hecho por Dios, y que su naturaleza no fue obra de Dios, sino que dice que emergió de las tinieblas y que no tiene autor alguno de sí, sino que él mismo es el principio y la sustancia del mal, como dijeron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema. Si alguno cree que el diablo ha hecho en el mundo algunas de las criaturas y que por su propia autoridad sigue produciendo los truenos, los rayos, las tormentas y las sequías, como dijo Prisciliano, sea anatema. Si alguno tiene por inmundas las comidas de carnes que Dios dio para uso de los hombres, y se abstiene de ellas, no por motivo de mortificar su cuerpo, sino por considerarlas una impureza, de suerte que no guste ni aun verduras cocidas con carne, conforme hablaron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema» (DH 451-464).

Estas condenas identifican de algún modo el priscilianismo con un tipo de maniqueísmo (↗ Mani), pero esa identificación no resulta del todo segura. Lo que parece cierto es que Prisciliano fundó un movimiento cristiano de tipo rigorista, inspirado en tradiciones gnósticas, opuesto a la supremacía de una Iglesia oficial poderosa, pero no quiso crear otra Iglesia estrictamente dicha. Su memoria ha pervivido por siglos y algunos la vinculan al Santuario de Santiago de Compostela.

BIBL. G. Schepps ha editado *Once Tratados* atribuidos a Prisciliano y otras obras en CSEL 18 (Viena 1899). Traducción castellana: *Prisciliano*, *Tratados y cánones* (Madrid 1975).

PROKÓPOVICH, Feofán (1691-1736)

Teólogo ortodoxo ruso, de tendencia ilustrada, profesor y rector de la Academia de Kiev, obispo de Pskov y de Novgorod. Se había convertido al catolicismo, pero volvió de nuevo a la Iglesia ortodoxa. Fue colaborador del Zar Pedro el Grande, para quien redactó el *Reglamento eclesiástico*.

BIBL. Sus tratados teológicos se publicaron también en latín y se encuentran muy influidos por el protestantismo (en el que a su vez influyen): *Tractatus de processione Spiritus Sancti* (Gotha 1772); *Christianae orthodoxae Theologiae* (Königsberg 1775); *Christianae Orthodoxae, Dogmatico-Polemicae Theologiae Compendium* I-III (San Petersburgo 1782). Escribió también un catecismo donde se muestra contrario al culto a las imágenes.

PRUDENCIO, Aurelio (348-405)

El primer gran poeta cristiano de la Iglesia latina. Debió de nacer en Calahorra (Hispania). Conocemos pocas cosas de su educación y juventud, pero sabemos que actuó como jurista, destacando al final de su vida como poeta, en Roma. Quiso cantar las glorias de los mártires cristianos, siguiendo el modelo de la poesía clásica latina, entroncando de esa forma el cristianismo dentro de los modelos heroicos paganos de la Antigüedad latina y griega. Utilizó las formas conocidas de la lírica antigua (himnos, epinicios, elegías...). Resulta sorprendente la amplitud y riqueza de los temas y argumentos de su obra, en una línea que se inspira sobre todo en Virgilio y en Horacio. Además de los motivos de los mártires cristianos, Prudencio utiliza también temas

del Antiguo y Nuevo Testamento. Se le puede considerar como padre de la poesía cristiana (latina) y ha tenido un gran influjo en la Antigüedad y en la Edad Media. Citamos como ejemplo de su obra el comienzo de su himno a los Santos Inocentes:

«Salvete, flores martyrum,
quos lucis ipso in limine
Christi insecutor substulit
ceu turbo nascentes rosas.
Vos prima Christi victima,
grex immolatorum tener,
aram sub ipsam simplices
palma et coronis luditis».

En castellano: «Salve flores de los Mártires, que en el mismo umbral de la luz fuisteis arrebatados por el perseguidor de Cristo, cual rosas nacientes por el huracán. Vosotros sois las primeras víctimas de Cristo, tierno rebaño de inmolados inocentes; bajo el mismo altar jugáis con la palma y la corona».

BIBL. Textos de sus obras en CSEL 61 (1926); CCL 126, 1966. Cf. *Himnos a los mártires* (Madrid 1946); *Peristephanon* (Madrid 1943).

PUENTE OJEA, Gonzalo (n. 1924)

Diplomático y escritor español, de origen católico, que se declara ateo, pero que critica sin cesar sus raíces cristianas. Ha sido embajador de España ante la Santa Sede, originando un conflicto diplomático por su ateísmo militante. Ha escrito diversos libros en los que se ha esforzado por demostrar la realidad y el valor del ateísmo y el carácter puramente político (no religioso) del proyecto mesiánico de Jesús. A pesar de sus deseos, y quizá por su radicalidad, la obra de Puente Ojea no ha encontrado verdaderos interlocutores en el campo de la teología española. Precisamente por su carácter anticristiano y ateo militante, la obra de Puente-Ojea debería haber sido valorada y respondida, desde el pensamiento cristiano.

BIBL. Textos de sus obras en CSEL 61 (1926); CCL 126, 1966. Cf. *Himnos a los mártires* (Madrid 1946); *Peristephanon* (Madrid 1943). Entre sus obras: *La existencia histórica de Jesús. Las fuentes cristianas y su contexto judío* (Madrid 2008); *Elogio del Ateísmo. Los espejos de una ilusión* (Madrid 2007); *El mito de Cristo* (Madrid 2000); *El mito del alma. Ciencia y religión* (Madrid 2000); *Fe cristiana, Iglesia, poder* (Madrid 1991); *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua* (Madrid 1974; 41994); *Imperium Crucis: consideraciones sobre la vocación de poder en la Iglesia católica* (Madrid 1989).

PRZYWARA, Erich (1889-1972)

Teólogo católico alemán, de la Compañía de Jesús. Fue escritor y poeta y dedicó su vida al estudio de los Padres de la Iglesia, en la comunidad de escritores de Múnich. No fue profesor, sino teólogo-escritor, centrado en la meditación del misterio de Cristo y de la Iglesia, hombre silencioso pero fecundo, autor de algunas de las obras teológicamente más significativas del siglo XX, en el campo de la Iglesia católica. Desarrolló tres temas principales. 1. *La historia de la teología,* a la que dedicó muchos estudios, centrados no sólo en los Padres, sino en los teólogos y pensadores de la tradición cristiana. 2. *La experiencia dialogal o esponsal* del encuentro del hombre con Dios, partiendo del evangelio de Juan y centrándose en los místicos de la Edad Media y Moderna. 3. *El estudio del Dios «semper maior»,* conforme al testimonio del Concilio IV de Letrán, del año 1215/1216.

BIBL. *Unsere Kirche. Neue religiöse Lieder, zusammen mit Josef Kreitmaier* (Friburgo 1915); *Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman* (Friburgo 1923); *Analogia entis. Metaphysik* I-III (Einsiedeln 1932); *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge* (Leipzig 1934); *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien* I-III (Múnich 1938); *Was ist Gott? Summula* (Nürenberg 1947); *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (Nurenberg 1952); *Christentum gemäss Johannes* (Nurenberg 1954). *Ignatianisch* (Fráncfort 1956); *Schriften. 1. Frühe religiöse Schriften. 2. Religionsphilosophische Schriften 3. Analogia entis* I-IV (Einsiedeln 1962); *Logos. Abendland. Reich. Commercium* (Düsseldorf 1964); *Katholische Krise* (Düsseldorf 1967). En castellano: *El cristiano según san Juan* (San Sebastián 1961); *Teologúmeno español y otros ensayos ignacianos* (Madrid 1962); *Humildad, paciencia, amor* (Barcelona 1964); *San Agustín: perfil humano y religioso* (Madrid 1984); *Una teología de los ejercicios I-II* (Barcelona 1993/1994).

PSELLOS, Miguel (1018-1081)

Monje, filósofo y teólogo bizantino, que tuvo gran importancia oficial. Participó en las diversas polémicas de tipo dogmático de su tiempo (vinculadas a la ruptura entre las iglesias de Constantinopla y Roma). Creó varios him-

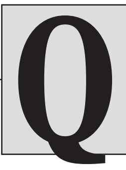
nos litúrgicos, pero es famoso, sobre todo, por sus comentarios filosóficos y filológicos a las obras de Platón y Aristóteles. Escribió también diversos tratados de Música, Medicina y Ciencias Naturales. Fue el principal impulsor del renacimiento filosófico y cultural de la corte de Bizancio, y de esa forma, de un modo indirecto, ha influido en el Renacimiento occidental del siglo XV (vinculado, de manera intensa, al redescubrimiento de Platón).

BIBL. Sus obras en PG 122. Cf. E. Renauld (ed.), *Michel Psellos, Chronographie ou histoire d'un siècle de Byzance (976-1077),* I-II (París 1926/1928).

PUIG, Armand (n. 1953)

Exegeta y teólogo catalán, profesor de la Facultad de Teología de Barcelona, presbítero de la archidiócesis de Tarragona. Ha escrito múltiples trabajos de exégesis bíblica. El más significativo es *Jesús. Una biografía* (Barcelona 2005). Se trata de una vida de Jesús, elaborada desde los presupuestos metodológicos e históricos del momento actual. En ella aprovecha las aportaciones de la arqueología y así puede reconstruir mejor el entorno económico y religioso de Jesús, un hombre rural de la Galilea profunda y judía. Cree que Jesús conocía el movimiento esenio, con el que dialogó, de hecho, lo mismo que el cristianismo primitivo. La comparación con Qumrán le permite destacar el carácter judío de Jesús, mostrando, al mismo tiempo, su diferencia, lo que podríamos llamar su «heterodoxia». Desde esa base, aceptando la aportación de los textos canónicos, A. Puig ha tenido la valentía de trazar una biografía de Jesús, de tipo confesional, bien documentada.

BIBL. Cf. también *La Biblia i les ciènces humanes* (Lleida 2003); *Imatge de Déu* (Montserrat 2006); *Un Jesús desconocido: las claves del evangelio gnóstico de Tomás* (Barcelona 2008).



Quevedo y Villegas, Francisco de (1580-1645)

Escritor católico español. Figura descollante del conceptismo barroco, nació en Madrid, estudiando después en Alcalá y Valladolid. Relacionado con la alta aristocracia, fue consejero del Duque de Osuna. Al caer éste en desgracia, fue desterrado, si bien recuperó el favor real con el conde de Olivares. Casado en 1634, se separó poco tiempo después. Gran retórico, intrigante universal y enfrentado a casi todo el mundo, su obra, de gran potencia alegórico-satírica, captó profusamente la quintaesencia de la brevedad de la vida, su expresión afectiva unida al sarcasmo y la desesperación, y un raro sentido de la simbiosis con la muerte. Su amplísimo poemario está formado por temáticas morales, políticas, burlescas y de circunstancias, siendo su primera edición *El Parnaso Español* (1648), compilación póstuma a cargo de González de Salas. De su prosa destaca, sin duda alguna, *La Vida del Buscón* (1626), sátira social por excelencia, junto a los relatos breves de los *Sueños* y *El Caballero de la Tenaza* (1627). Entre sus obras políticas cabe señalar *Política de Dios, gobierno de Cristo* (1617-1635), *De los remedios de cualquier fortuna* y *De la cuna a la sepultura* (1634). A causa de cierto incidente no del todo aclarado, Quevedo estuvo encarcelado en San Marcos de León desde 1639 a 1644. Un año después murió en Villanueva de los Infantes (Ciudad Real).

1. *Estar en un tris*

Cuando Saavedra Fajardo escribió en sus *Empresas Políticas* que «Las aguas se conservan dentro de su movimiento» (Emp. 60: «O subir o bajar»), tal dictamen, en apariencia perogrullesco, resultaba ser una adecuada definición de los intereses de la época. Si algo iba mal, es decir, si se hallaba en un tris de venirse abajo, la medicina política era el arbitrio de lo propio. Las corrientes de la propia monarquía, del país, de la tradición, y por elevación, de lo ya conocido, eran las únicas que podían remediar el sin fin de cánceres que amenazaban los reinos, toda vez que el fundamento regio aglutinaba fortaleza y garantía de resolución. La monarquía debía actuar *Ya* para conjurar cualquier *Tris* con sabiduría y agudeza. Quédense con esta dialéctica. Pues bien, Quevedo se sumó a esta especie de voluntarismo ideológico cuando escribe su *Política de Dios, gobierno de Cristo*. La voluminosa obra resulta, no sin impaciente y cansina lectura, mucho más sugestiva de lo que la crítica suele argumentar, pues ahí se encuentra esculpido con certero buril el carácter de nuestro autor. Siguiendo la estela de los tratadistas de los siglos XVI y XVII sobre la supremacía regia, no pretende recuperar, como algunos han dicho, la teocracia antigua ni la hierocracia medieval inyectada en lo monárquico. Con el trasfondo del *De regimini Principum* de (Santo ↗ Tomás de Aquino) y ese sistema metafísico-teológico del obediencialismo absoluto, Quevedo convierte a la persona del rey en ejemplaridad del modelo divino y potencia receptora de la voluntad obediente del pueblo gracias a su absoluta despersonalización espiritual.

Según refiere en los capítulos 1 y 2, Parte Iª de *Política de Dios,* la Majestad divina se encarnó para enseñar la política de la verdad y la vida. Cristo es el Legislador universal cuyo fin es enseñar «a los Reyes», para que sobre ellos descienda el Espíritu Santo como «amor de la voluntad». Pues bien, fue empeño de Quevedo fundamentar la condición de este amor a su voluntad a través la persona. Una e indivisa del rey. Ella es receptora primaria, ideal y responsable del «resignar la voluntad» general, que le reconoce como «el corazón [...] en la mano de Dios sustentado» (I, c.20). El rey no desciende, siendo como es imitador de Cristo, ni

es consustancial, dado que es cosa creada. Más bien es el designado primordial para ejercer un poder que no actúa porque alguna unidad anterior, como es la sociedad, se lo haya transmitido o delegado.

Cima y base de la cosa pública, el rey es el perfecto «absolutus», es decir, la potencia regidora única que lleva el reflejo simbólico de Dios hacia el resto de gentes al que no pertenece salvo por humanidad. El rey no procede del Padre, es obvio, pero sí es su «llevador». Y lo es, porque pone todas las cosas ante Dios por obediencia –eso significa, y no otra cosa, el absolutismo del Uno que preside, a diferencia del tirano que sólo hace encarnación de sí– cuando previamente todas ellas se han resignado ante él por gracia. El monarca, constituido por la gracia de Dios, «gobierna toda la navegación de nuestras pasiones» (II, c.2), como «poderosa arma» (I, c.6), «vaso de elección» (I, c.17) y distribuidor «a los beneméritos» (I, c.4). No es Hijo, pero sí ángel que posee la virtud en sus manos de «revolver las aguas de la piscina» (I, c.18).

Quevedo no pretende trazar una utopía política al modo de ↗ Tomás Moro o ↗ Campanella, sino que retrata la perfecta despersonalización del poder por exceso de tópico. Bien podría decirse que nuestro autor confeccionó, tal vez sin saberlo, una especie de manual político del «Espíritu Santo» (entre comillas) combinado con exaltación monárquica. A fin de cuentas, una angelología de nula practicidad, y paradigma de ese mesianismo orgánico que hace del poder, cualquier poder, lo absolutamente incondicionado. El quevedismo, si es que pudiera dársele un estatuto ideológico, no está lejos de cierta composición recurrente y general, que por mucho que se la califique de ultramontana y pomposa, acaba revistiéndose de solución brillante. Si la monarquía está en un *Tris,* Quevedo elabora un *Ya* abrumador y extremo plagado de citas bíblicas en respuesta-palanca a la muchedumbre de males vía *Rex ex machina*. Y es que todos nos despeñamos por estos recursos más o menos fantasmales, creyendo que son regalo a la ventura esperada. Quevedo, y con él muchos, dio carta de naturaleza a esa manía que por el diverso acaso de nuestras ocurrencias ronda testaruda como remedio tópico: que siempre hay palancas perfectas en arbitrio de todo. El Evangelio es solución a tal o cual problema existencial y político, esta terapia, este camino vital, esta filosofía, este líder, esta imaginativa tesis económica, esa teoría unificada, etc.

Por eso, no importa tanto que su concepción del gobernante sea inexistente, en su tiempo como en cualquier otro, sino que bajo excusa de lo que podemos llamar arte del quevedismo, barruntamos uno de los principios característicos de su pensamiento: acudir a lo extremo para calificar el medio, y enfrentar el *Tris* de la vida al *Ya* de su pintura. Las cosas están en un *Tris.* El gobierno, la vida, las haciendas, nuestra persona, la suya, el mundo entero, todo es riesgo e incertidumbre porque las aguas nunca acaban de conservarse dentro de su movimiento. En los medios, que es la vida, nada sabemos, nada es diáfano, pues todo es poco y poco es nada. ¿Seguiría Quevedo aquí la doctrina de Francisco ↗ Sánchez en su famosa obra *Quod nihil scitur* (Lyon 1581)?

A decir verdad, el «nada se sabe» del profesor de Montpellier dista bastante del «nada sabemos» del madrileño. Si el primero examina los límites del conocimiento humano, tal vez agnóstico, el segundo se ciñe a la enmienda general de las cosas al extraer –y voltear de paso– las últimas consecuencias del dicho evangélico de los últimos y los primeros. Nada sabemos porque todo afán humano lleva implícito su desmayo; lo que creemos alto, y así es predicado, rueda a lo bajo, «[...] que ascender a rodar es desatino», como refiere en uno de sus versos. Lo que sube decrece, lo que llega se pierde, lo que está a punto ya fue. Nada se sabe en definitiva, porque esta agotadora labor de abajar lo primero no tiene por qué requerir la contrapartida de primar lo bajo. Es tanta la urgencia en desenmascarar los ardides de los altos (a fin de cuentas casi todos), que a pesar de que sus subterráneos «son los escrudiñadores de vidas y fiscales de honras», nunca alcanzamos a tocar el fondo de su bajura (*Sueños y Discursos,* Dedicatoria de *El Aguazil endemoniado,* 1627).

De ahí que el empeño literario de Quevedo es rajar el *Tris* de las cosas con la esperanza de que el escarpelo de su agudeza alcance *Ya* los últimos en-

tresijos. Y sabiendo que una misma palanca sirve para girar o apoyarse sobre el fulcro, lo que servía de lección política del *Ya* absoluto del rey ideal como transustancia de estabilidad y esperanza, demanda en el otro extremo la lección corrosiva por lo sobrado. Emplastadas en el lodo de sus patrimoniales yerros e indecoros, las supuestas normalidades de las cosas son *Ya* contrafigura descarnada de la fealdad del mundo. Urge entonces el *Ya* literario que las enrede, que pinte su deformado grutesco con pragmáticas morales y satíricas, pues todas están en un *Tris* de engañarnos y autoengañarse. De hecho, esa cómica y terrible crónica que es el *Buscón,* supone elevar a tesis el trasteo de una existencia en constante abajamiento por lo depravado, y su ausencia de alzado hacia lo normal. El alto cae, y el bajo más hundido está. Si lo natural se ha hecho artificial, el artificio literario cristaliza en una especie de prolepsis de los Novísimos como juicio a una naturaleza decadente barnizada de laca china.

En cuanto a las figuras artificiales, que son las máscaras de hábito que nos protegen –escribe Quevedo en su *Vida de la Corte y Capitulaciones matrimoniales* (anterior a 1611)–, con bálsamo y olores que enamoran por sus gracias, talles y linduras, no son otra cosa que figuras naturales caídas en el baile de «[...] enanos, agigantados, contrahechos, calvos, corcovados, zambos y otros que tienen defectos corporales» *(Ibíd).* Lo normal es que las virtudes sean pálidas mentiras, al decir del soneto *Si el Sol, por tu recato diligente.*

2. *La necedad entre el amor y la muerte*

Quevedo es el autor que mejor ha pincelado esta tópica del engaño, a pesar incluso de volcar en todos sus escritos y sin añagaza buena parte de su singularidad con genial apósito literario. Así pues, su obra no escapa a la tensión igualmente personal que supone escarbar en un todo del que prácticamente no sabemos nada por abundancia de disimulo. Obra infinita es ésta, cuyo final consecuente es liberarse de la farsa que serpentea entre los resquicios de la contradicción. ¿En qué desengañarse entonces? La que es paloma, pierde el vuelo en la vida por el desatino de creerse «volandera», que tanto es suspenderse como no tener asiento por inestable, pues volandera, dice el diccionario, es sinónimo de embuste. Y el escarmiento es que la paloma ame la vida, intensamente, aun viniendo a la muerte con rodeos.

> «"Tan ciega noche el seso me rodea" dice Quevedo en uno de los poemas del *Parnaso* (1648). Prepararse para el desengaño es, por tanto, amar la vida sabiendo que no hay indocta ignorancia que pueda evitar su contrario, con saber que es muerte».

Como es público en su famoso y ultracomentado soneto *Cerrar podrá mis ojos la postrera,* destinado a cantar el triunfo de su amor a Lisi, el poeta –dicen los que de esto saben– condensa los planos de la muerte y la vida amada en los tercetos conclusivos. Si en el primer cuarteto, la muerte es «*postrera sombra*» de una hora que todos vemos hipotética aunque cierta, en el segundo, en «*esotra parte de la ribera*», el amor como memoria de su llama pretérita constituirá la fuerza que quebranta el severo dominio. Y ese amor-alma que viola el agua fría del Leteo u olvido general, permite que las herrumbres del cuerpo guarden su memorial enamorado, según desgrana el esplendoroso cierre del poema: «Alma a quien todo un dios prisión ha sido, / venas que humor a tanto fuego han dado, / médulas que han gloriosamente ardido, / su cuerpo dejará, no su cuidado; / serán ceniza, mas tendrán sentido; / polvo serán, mas polvo enamorado». Y ese sentido de futuro no contingente, nos devuelve de nuevo la conciencia de que el amor es fuerza inmortal y triunfadora sobre la ley parcial o brasa de la muerte. El amor, concluye la crítica del poema, resulta una vez más victorioso.

No obstante, la cosa no es tan sencilla. Quevedo insiste en remontar el *Tris* de esa montaña de Sísifo que es el presente mudable que todo lo traga y todo lo olvida, en un amor *Ya* que convierte el desecho de las venas, humores y médulas en la gloria del subsistir enamorado. Pero el *Ya* de estos versos no es el amor, es decir, la vida enamorada durable en la eternidad según la estricta esperanza cristiana, sino la muerte como polvo enamorado permaneciente para el presente meditativo. Quevedo habla del futuro, sin duda alguna («se-

rán», «podrá», «tendrán»), pero siempre desde el estado separado en el ahora, aun servido con cierta prolepsis de eternidad. El punto del soneto no es tanto hablar del amor victorioso «para» la vida eterna, en el sentido estricto del término, cuanto de la llama enamorada endosada «a» la muerte como un *Ya* sin tiempo. En esto radica su extrañeza. ¿Un desecho es signo de amor? El constante apremio espiritual, estético y literario que en estos siglos se hizo de la muerte, hurgó tan pertinazmente en su potestad, que la pintaron como ese «Gran sacramento» del tránsito absoluto. El acontecimiento final deja de ser lapso para mudarse en Sustancia. Por eso, si hubiera que ejercer alguna presión vertical sobre la Sustancia Una, la *natura (moriendi) naturata* dejaría el rastro untuoso de unos individuos constituidos en suma de todos sus modos moribundos, obligados a entender que son sólo pulpa de su modificación universal. Cada uno es la muerte de sí en tanto que son el «morir viviendo» de todos (*Sueño de la Muerte,* 1622).

Todo es vano cuando el cuerpo navega en el bajío de la muerte, cuerpo peregrinante transido por la sepulturera de las horas. «Muerte viva es nuestra vida», asegura el poeta en otro lugar. La muerte ya no es un simple acontecimiento de paso, como esa línea sutil que separa el acá del más allá, sino territorio universal y oficio de sombra que se ensancha cuanto más profunda es su obsesión o más insensato su olvido. Si la muerte no es «tierra de asiento sino de paso», no por ello deja de ser el estrujón y ceñidor que aplasta y mete en cintura cualquier visible «donde» en el oculto e imperioso «cuándo»: «Dígote que no hay cosa más cierta que el cuándo, pues no hay momento que no mueras, y que, de verdad siempre está llegando este cuándo» (*La cuna y la sepultura,* 1634).

El temor crece al arribo de la muerte en el balancín de un sentimiento agradecido por su venida, dice en otro poema, pues es bien que previene cuando «mi vida acabe, y mi vivir ordene». Quevedo afirma resuelto que la sombra de la muerte lleva al blanco final de la eternidad. Trasladados a la otra parte de la ribera, la llama del amor nada sobre las aguas heladas. De hecho, el estar enamorado «en» la muerte no implica que ésta acabe con todo –cosa que no dice el poema ni cree el autor–, ni que tenga un estatuto particular de estado enamorante, lo que sería más chusco, sino que es trámite de un *Ya* característico que impide sufrir la enfermedad del tiempo. Por tanto, Quevedo como poeta empapado del tiempo volandero, versifica la sustancia de la muerte en un *aquí* que es contra-tiempo del *allí*, es decir, su negativo.

Por consiguiente, para el poeta ambas esferas son antinómicas. El amor perdura, cierto es, aunque sigue vinculado por extraños lazos a la circulación de un cadáver *aere perennis*. Una obsesión que, a tenor de ello, corre el peligro de convertir ese mismo amor en estatua de sal. En realidad no se habla de la muerte en sí, sino de sus despojos, que es bien distinto. Si el amante arderá sobre el sol, dice en uno de los sonetos del *Heráclito cristiano,* su mirada está asimismo atrapada en la contemplación de sus cenizas que desde el astro son claramente visibles: «se acordará de Amor en polvo y tierra». Ahincará Quevedo en esta constante en otro famoso poema, *Miré los muros de la patria mía,* al dar noticia de que no hay cosa donde poner los ojos «que no fuese recuerdo de la muerte».

En definitiva, es posible que el amor que nos pinta Quevedo en su formidable soneto, no está en un *Tris* de perderse en la muerte; los que estamos en un *Tris* somos nosotros que dudamos de que en realidad exista este polvo enamorado para un *allí* trascendente. El autor hace suyas las palabras de Séneca en su Epístola XII a Lucilio: ¿qué otra cosa hay en el mundo que no sean entierros y sepulturas? Pues bien, si el mundo no es más que paseo de despojos, entonces la muerte contiene *aquí* tal sustancia que incluso bajo protestación de vida eterna, el amor puede no transmitir desde el *allí* eterno y desde el *aquí* pasadero algo de su calor gozoso y recreante. ¿Por qué entonces no descuadernar el verso y hacer de este frío y mórbido *aquí,* el telón que oculta cualquier *allí?: su cuidado dejará, no su cuerpo; / tendrán sentido, mas serán ceniza; / polvo enamorado, mas polvo serán.*

Quevedo calificaría esta alteración como obra de un espíritu tarasco y soberbio. Y es verdad. Uno puede enamorarse hasta la muerte, en ella misma incluso, cantando el perdurar del amor como ceniza ardiente que espera

el más allá. El mismo soneto no contradice el sentimiento profundo del amor, un sentimiento –conviene no olvidarlo–, que corre sobre esa hora apetecida «a su afán ansioso lisonjera», según dice al final del primer cuarteto. La cuestión es, por tanto, de acento. Quevedo, como muchísimos coetáneos, quiere resolver los *Tris* de la vida mediante ese único garante de comunicación universal que es el paradero de la vida. La muerte es el *Ya* delator de la vanidad humana, y el punto de resistencia del amor. Y no hay cosa más universal que los tontos y la muerte, aunque el amor lo inunde todo. Tal es su relación, cree él, que si el mundo es tonto, sólo la parca desatonta. La función del creciente de vanidad se soluciona por el valor de la muerte, y su representación formal es el cadáver, aun enamorado. Y de haber amor infinito, infinito lo es también el número de los necios. Por eso hay muerte, no porque morimos, sino porque la necedad es tanta que aun en el amor hasta el final, creer que uno ama carne feliz es equivocarse, pues toda ella es poltrona y pellejo que ignora que «fue nada», según poema amoroso a Flora. Más propio es versificar el polvo enamorado que describir su carne, dado que «[...] si la bessas, te embarras los labios. Si la abraças, aprietas tablillas y abollas cartones. Si la acuestas contigo, la mitad dexas debaxo la cama en los chapines» (*Sueños, El mundo por dentro,* 1612). El telón del cadáver de quien *Ya* aspira y canta el amor eterno siempre es mejor que el escenario donde las vidas circulan en el *Tris* de los gozos y las penas, las ganancias y las pérdidas, las lozanías y la vejez.

Polvo enamorado y cenizas con sentido son el amor puro eximido del naufragio de la vida, sin duda, mas a la larga conviene cierta reflexión. ¿Es polvo enamorado porque sabe que vencerá a la muerte *allí* tras una especie de fuego amoroso purificante, o es un consuelo *aquí* que le permite «perder el respeto a ley severa» con más voluntarismo que confianza? En realidad tampoco importaría. La cuestión es otra. Esto se ha escrito, sin duda, como un gozo de sentido amoroso, aunque por debajo corra su pena de daño. Polvo enamorado, sí, y también vacilante en la misma dilogía del cuerpo asqueado. A pesar del mismo Quevedo, y algún que otro comentarista, encarecer el asco del tiempo, es abocar a lo nimio la esperanza de cualquier medio razonable, sea de *aquí* o de *allí*. Religioso o no, fastidiado tal vez, pero en todo caso decreado en su extremo por el tirón del cadáver, el medio normal de personas que circulan afanosas por la vida, por mucha recusación de modorros que se quiera, acaba reproduciendo el mismo estado de sinsustancia que se pretende evitar.

En realidad, la muerte no desatonta nada, y su extremada atención –como su culpable olvido– sirve para hacer de lo fútil y absurdo un amor alternativo ante tanta náusea. Polvo enamorado puede serlo de todo, pues todos hemos de morir, incluso de lo mismo que sermonea Quevedo, haciéndonos sospechar que la preferencia del polvo enamorado, en o tras la muerte, es directamente proporcional a la aversión por la roña de la existencia. Si nada sabemos salvo la muerte, aun en amor ardiente, cualquier cosa se bautiza de polvo enamorado, pues el libro del amor sirve igual para el de las burlas, y si las medulas arden gloriosamente, también las púrpuras arden para los enamorados de su vientre y riqueza «sólo para que adorne tu locura» (Soneto *¡Cuántas manos se afanan en Oriente! [Parnaso])*. Por eso la «nada vino a ser muerte de tantos», dice en otro lugar.

3. *Abierto al desengaño*

¿Entonces, vistas todas estas cosas, Quevedo fue nihilista? Martínez Sarrión, en el estupendo prólogo a su compilatorio quevedesco *Bilis Negra* (Madrid 2002), sigue esta consideración, arguyendo su carácter de pionero o *avant-goût* literario de nuestro escepticismo finisecular: «Nihilismo que tampoco condice demasiado –otro misterio– con la religiosidad tan cerrada como polvorienta de su autor» (p. 8). No conviene perder de vista que este supuesto misterio delata, más bien, un problema en la valoración del catolicismo de su persona y su tiempo. Si éste podía vivirse como un «vivir desvivido», sabidos los límites que la sociedad imponía (a saber: fidelidad a la corona, limpieza de sangre y alejamiento de toda heterodoxia), en ella cabía tanto el ingenio suareciano, la emoción sanjuanista como el monigote quevedesco. Se

puede ser católico a marcha martillo y vivir asqueado.

Evítese por tanto el fácil borrón o la caída en lo etéreo, y procédase con esmero. Lo católico es mucho. Y don Francisco formó parte de este catolicismo enorme, de talega y garabato, en el que, salvadas las condiciones antedichas, su conservación se movía entre lo pragmático, lo exacerbado y, por qué no, lo mezquino. Esta desconcertada combinación escapa a nuestra crítica basada en el estándar de autenticidad religiosa, la cual delata no poco asomo de jactancia. El *Tris* religioso de don Francisco distaba del acostumbrado tal vez por su genialidad, aunque podía ser tan pabiloso, tiznero y jeringado como el de cualquiera. Y es que uno puede ser católico capillero, fidelísimo y otras cosas del mismo tenor, y ser al tiempo desintegrado y no apocalíptico, sobreviviente, epicúreo, sulfuroso y a lo mejor descreído. Y puesto que descreimiento no es lo mismo que nihilismo, Quevedo lo era grande.

Y lo era como fiel católico, apostólico, romano y descreído por cristiano viejo, y también de ese pan duro y vino agrio que carga de dudas la acción de la gracia y levanta instancia de la condena distributiva. Sardónico aborrecedor de lo mucho, y maniqueo y envidioso en casi todo, vive más del «ojalá fuera» que del «tal vez», siendo su ortodoxia paño del «nada-está-bien». En cualquier caso, si a sus muchos sí-sí para su persona, se sumaban los muchos no-no para los demás, ello no le impedía vislumbrar el corazón torturado y ese inmenso desfondamiento que a todos amenaza. Quevedo sabía de estas y otras muchas cosas, y puso en alegoría crítica los riesgos que entraña. Por eso estaba muy solo y dudaba de casi todo. «Todo soy ruinas, todo soy destrozos», salmodia en uno de sus poemas. De esta manera, ese *Tris* dolorido, ruinoso y escéptico constituye el irremediable pródromo de un vivirse católico en el que, sin duda, falta el pellizco de bonancible confianza. Agarrotado en un tiempo mortecino, y siendo el contra-Dante de un descenso cada vez más profundo al círculo del disgusto, Quevedo no captó que cualquier presente es un *Tris* abierto; en definitiva, un *Tris* que simboliza ese mar de Galilea que la barca de Cristo recorre *Ya* sin dejar centímetro alguno, sin que por ello deba perderse cierta retranca descreída. De ahí que tuviera como juicio incontrovertible el *nihil scitur,* esa insipiencia última sobre las cosas, ese «nada-se-sabe» que le llevará a pintar las dobleces y engaños del mundo más allá de lo que éste es en realidad. *Si nihil scitur, omnia suspicatur.* Si nada se sabe, de todo cabe sospechar.

La Corte, la religión y los tejemanejes mundanos no lo son todo. Sin embargo, dejan rastro. Todo ser participado lo deja, y Quevedo se ocupó de ese *Homo quodammodo omnia,* de ese ser humano que es a su modo todas las cosas, y que al participar del poder, de la clase, de las iglesias, de la hacienda, de la profesión o de la artimaña poética, deja un reguero de doblez y venalidad que es obligado fustigar. Quevedo fue ese monstruo absoluto de las letras hispánicas, inalcanzable para timoratos de la creación literaria, que con brillantez inusitada elevó la agudeza verbal a límites insospechados, precisamente para palpar la mala baba de tan común participación social, aun cuando dejara en sombra lo bueno que contiene. Fue su intención registrar lo gracioso mientras hacía escarmiento de las «[...] sutilezas, engaños, invenciones, y modos, nacidos del ocio para vivir a la droga» (Dedicatoria al Lector en el *Buscón),* es decir, de lo que se disfraza de esplendor y conocimiento siendo embuste. El *Tris* de su propia existencia, en suma, de «golpes en las nubes y porrazos en los sótanos», según dicho del Conde de Villamediana, es la entretela de su estoicismo libresco arracimado al ultramonarquismo, de su gusto por los clásicos y el fino sentido literario, en el mismo desvivirse extemporáneo para cualquier ocasión. Complejísimo se hace explicar que este cojitranco y medio cegato por la vida y compulsivo por su genio, a la par que caballero de Santiago y prostibulario fiel, fuera un redomado intrigante en lo político, zoilo y suspicaz en el *Tris* de cualquier intriga o lance, al tiempo que un alma sensible capaz de desentrañar que el balbuceo de la ilusión y el trigo del encanto oscilan en el mismo seno del asco y el embarazo de su cizaña.

BIBL. *Obras completas en prosa* I-II (Alfonso Rey dir., Madrid 2003); *Obra poética* I-III (ed. de José Manuel Blecua, Madrid 1969); *Obras completas* I-III (ed. y estudio de Felicidad Buendía, Madrid 1967-1979); *Política de Dios y Gobierno de Cristo. Sacada de la*

Sagrada Escritura para acierto de Rey y Reino en sus acciones (Navacerrada 1986). Cf. AA.VV., *Francisco de Quevedo: una creación paradójica e innovadora* (Barcelona 2001); J. M. Balcells, *Quevedo desde sus ángulos de contradicción* (Cuadernos Hispanoamericanos, Madrid 1980); R. Bouvier, *Quevedo: «homme du diable, homme de dieu»* (Honoré Champion, París s.f.); M. Chevalier, *Quevedo y su tiempo: la agudeza verbal* (Barcelona 1992); J. O. Crosby, *En torno a la poesía de Quevedo* (Madrid 1967); A. Cullhed, *Quevedo: el instante poético* (Institución «Fernando el Católico», Zaragoza 2005); G. Díaz Migoyo, *Estructura de la novela: anatomía de El Buscón* (Madrid 1978); C. Guillén, *Quevedo y el concepto retórico de literatura* (Universidad de Salamanca, 1982); L. Lía Schwartz (coord.), *Ideologías del Barroco: Quevedo entre sus contemporáneos* (Universidad de Navarra, Pamplona 1998); *Metáfora y sátira en la obra de Quevedo* (Madrid 1984); R. Lida, *Sobre la religión política de Quevedo* (Facultad de Filosofía y Letras UNAM, México 1969); F. F. Martínez Conde, *Quevedo y la monarquía (un modelo de rey)* (Madrid 1996); J. Moral Barrio, *La ética en el pensamiento filosófico de Quevedo* (Universidad Complutense, Madrid 1981); A. Papell, *Quevedo: su tiempo, su vida, su obra* (Barcelona 1947); A. Rey, *Quevedo y la poesía moral española* (Madrid 1995); V. Roncero López, *Historia y política en la obra de Quevedo* (Madrid 1991); F. Vivar, *Quevedo y su España imaginada* (Madrid 2002).

F. Torres

Quiles, Ismael (1906-1993)

Filósofo católico de origen español, de la Compañía de Jesús, que residió en Argentina, donde fue profesor de las universidades de San Miguel y El Salvador. Fue tomista, pero con influjos de ↗ Blondel, Jaspers y Heidegger. Puso en el punto de partida de su filosofía la experiencia de la vida individual, entendida de una forma trágica, pero abierta al mundo y a la trascendencia. En esa línea, frente al ex-sistencialismo heideggeriano (que destaca la ruptura de hombre frente a todas las restantes realidades), quiso que su proyecto filosófico se llamara in-sistencialismo, destacando así la vinculación orgánica del hombre con el universo, en una línea cercana a la de X. ↗ Zubiri, pero en diálogo con el pensamiento oriental.

Bibl. *La persona humana* (1942); *Filosofía del cristianismo* (1944); *Heidegger y el existencialismo de la angustia* (1948); *Más allá del existencialismo: filosofía in-sistencial* (1958); *Metafísica budista* (1967); *Filosofía y mística: yoga* (1967).

Quiroga, Vasco de (1470-1565)

Jurista, político y obispo de México. Nació en Madrigal de las Altas Torres y había servido al Rey de España, tanto en África (Orán) como en España (Valladolid) y sobre todo en México, donde llegó el año 1531 como Oidor o representante de la Corona y defensor de los derechos de los indios. Al poco tiempo de llegar organiza la creación de hospitales y pueblos para los indios. Su mayor mérito fue haber querido realizar en México el ideal de una «utopía» cristiana, en la línea de la que habría trazado T. ↗ Moro, pero recuperando los ideales de vida común del Nuevo Testamento. De esa forma logra pacificar a muchas poblaciones, especialmente de Michoacán, con la ayuda de religiosos agustinos y franciscanos. A pesar de que era seglar y un hombre ya mayor (de 68 años) se le propuso y eligió obispo de Patzcuaro, la segunda diócesis de México, el año 1938). Creó un seminario donde convivían y estudiaban indios y españoles, pero, con gran pena, no pudo ordenar sacerdote a ningún indio, pues se lo prohibían las ordenanzas clericales de aquel momento. Escribió una *Información* en la que, en la línea de otros misioneros franciscanos, muestra el convencimiento de que sólo los indios pueden ser y son auténticos cristianos «viendo en esta primitiva nueva y renaciente Iglesia de este Nuevo Mundo, una sombra y dibujo de aquella primitiva Iglesia del tiempo de los santos apóstoles, porque yo no veo en ello ni en su manera de ellos [los indios] cosa alguna que de su parte lo estorbe ni resista, si de nuestra parte no se impide, porque... aquestos naturales vémoslos todos naturalmente inclinados a todas estas cosas que son fundamento de nuestra fe y religión cristiana, que son humildad, paciencia y obediencia, y descuido y menosprecio de estas pompas, faustos de nuestro mundo y de otras pasiones del ánima, y tan despojados de todo ello, que parece que no les falta sino la fe, y saber las cosas de la instrucción cristiana para ser perfectos y verdaderos cristianos». En efecto, estos indios están «casi en todo en aquella buena simplicidad, obediencia y humildad y contentamiento de aquellos hombres de oro del siglo dorado de la primera edad, siendo como son por otra parte de tan ricos ingenios

y pronta voluntad, y docilísimos y hechos de cera para cuanto de ellos se quiera hacer». De esa forma expresaba un tipo de «utopía milenarista», en la línea de algunos seguidores de ↗ Joaquín de Fiore. Vasco y otros misioneros quisieron crean en América una Iglesia evangélica, en pobreza y comunión de vida. Pues su utopía terminó apagándose por la dureza de la conquista y por el tipo de administración eclesial que se impuso en el conjunto de América y que no respondía al ideal de pobreza del evangelio. Pero ella sigue ofreciendo uno de los testimonios más significativos del pensamiento cristiano, al comienzo de la Edad Moderna.

BIBL. F. Martín Hernández, *Don Vasco de Quiroga, protector de los indios* (Salamanca 2004); P. Serrano, *Vasco de Quiroga: utopía y derecho en la conquista de América* (México 2001).



RÁBANO MAURO (780-856)

Teólogo y hombre de Iglesia, abad benedictino de Fulda (en la actual Alemania). Estudió con ↗ Alcuino y fue uno de los impulsores y creadores de la cultura monacal de Europa por su apoyo a la creación de bibliotecas y por su forma de impulsar el estudio en los monasterios. Es el creador de la gran Escuela Monacal de Fulda y se le ha llamado el «Maestro de Germania». En los últimos años de su vida fue obispo de Maguncia. R. Mauro escribió comentarios exegéticos a casi todos los libros de la Biblia, siguiendo el método de su tiempo, con citas de los Padres de la Iglesia y explicaciones de tipo alegórico y moral. Su tratado *De Clericorum Institutione* es una especie de texto para la formación de misioneros. Fue también poeta y se le atribuyen algunos himnos básicos de la liturgia latina, como el *Veni creator spiritus*. Escribió una enciclopedia, al estilo de las *Etimologías* de san ↗ Isidoro, titulada *De rerum naturas*. Más que creador teológico y filosófico es un compilador y transmisor de la cultura antigua, de manera que se le puede considerar uno de los forjadores de la nueva Europa medieval.

BIBL. Sus obras en PL 107-112.

RADFORD RUETHER, Rosemary (n. 1936)

Teóloga católica norteamericana (casada con el politólogo Herman Ruether). Estudió en la Claremont Graduate School, de California, donde ha enseñado después, lo mismo que en la Pacific School of Religion (de Berkeley), también en California. Se le nombró profesora del Departamento de Teología y Estudios Religiosos de la Universidad Católica de San Diego (años 2008-2010), pero los responsables superiores vetaron el nombramiento, apelando a los riesgos que ofrecía su visión feminista de Dios y de la Iglesia. Está vinculada a diversos movimientos de liberación, en América Latina y en Palestina. Es una de las teólogas feministas más significativa de Estados Unidos.

BIBL. *Gregory of Nazianzus: Rhetor and Philosopher* (Londres 1969); *To Change the World* (Nueva York 1981); *Disputed Questions: On Being a Christian* (Nashville 1982); *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology* (Boston 1983); *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities* (San Francisco 1985); *Gaia & God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (San Francisco 1992); *Women and Redemption: A Theological History* (Minneapolis 1998); *The Wrath of Jonah: The Crisis of Religious Nationalism in the Israeli-Palestinian Conflict* (San Francisco 1989, en colaboración con su marido, H. Ruether). En castellano: *Mujer nueva, tierra nueva* (Buenos Aires 1977); *Gaia y Dios. Una lectura ecofeminista* (México 1993); *Mujeres sanando la tierra* (Santiago de Chile 1999).

RAGAZ, Leonhard (1868-1945)

Teólogo y activista social suizo, de tradición calvinista. Estudió en Basilea, Jena y Berlín, siendo después profesor de Teología Sistemática en la Universidad de Zúrich, pero el año 1921 se retiró de su puesto de profesor, para animar con más libertad un movimiento social cristiano, en el que estaba comprometido, con su esposa, Clara Ragaz-Nadig, vinculada también al compromiso activo por la paz. Ragaz había empezado siendo un teólogo liberal, buscando el Reino de Dios en el interior del alma. Pero su encuentro con J. Ch. Blumhardt y un mejor conocimiento de las condiciones sociales del conjunto de la población le hicieron ver que no se puede hablar del «gran cambio» del fin de los tiempos si no se van introduciendo cambios menores a lo largo de la historia. Vinculó siempre su compromiso social con su fe en Cristo, negándose a la creación de una política en la que se rechazara expresamente la vinculación con Dios. Sigue siendo ejemplo y testimonio del compromiso social que surge de la raíz del cristianismo.

BIBL. *Religionsphilosophie* I-II (Zúrich 1909); *Weltreich, Religion und Gottesherrschaft* I-II

(Zúrich/Leipzig 1922); *Von Christus zu Marx, von Marx zu Christus. Ein Beitrag* (Wernigerde 1929); *Die Gleichnisse Jesu* (Berna 1944); *Die Bergpredigt Jesu* (Berna 1945).

Rahner, Hugo (1900-1968)

Teólogo e historiador alemán, de la Compañía de Jesús, hermano de Karl ↗ Rahner. Se especializó en Historia en la Universidad de Bonn (1931-1934); desde 1937 fue profesor de Historia de la Iglesia, de Patrología e Historia de los Dogmas en la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck. Expulsado por los nazis, participó en las reuniones del Círculo de Eranos, en Suiza, en los años 1940-1945, profundizando en el estudio de los símbolos y mitos en un contexto cristiano. Tras la guerra (a partir del año 1945) fue decano de la Facultad de Teología y Rector de la Universidad de Innsbruck. Es uno de los fundadores e impulsores de la Teología Kerigmática, es decir, dirigida al anuncio de la Palabra de Dios y no a la pura especulación. Sus trabajos sobre la relación entre filosofía griega y pensamiento cristiano siguen siendo básicos para el estudio del comienzo de la Iglesia.

Bibl. *Génesis y Teología del Libro de los Ejercicios* (Madrid 1966); *Humanismo y teología de Occidente* (Salamanca 1968); *Ignacio de Loyola y su histórica formación espiritual* (Santander 1955); *Ignacio de Loyola* (Bilbao 1963); *Iglesia-Estado en la primitiva Iglesia: documentación de los primeros ocho siglos y su comentario* (Madrid 2004); *María y la Iglesia* (Madrid 2004); *Mitos griegos e interpretación cristiana* (Barcelona 2003).

Rahner, Karl (1904-1984)

Teólogo católico alemán, de la Compañía de Jesús, quizá el más importante y significativo del siglo xx, en perspectiva dogmática. Ingresó de joven en el seminario de los jesuitas, cursando estudios de Teología y Filosofía. Más tarde ha sido profesor de diversas universidades (Innsbruck, Münster, Múnich), realizando una inmensa labor de renovación teológica. Tomando como referencia algunos de sus libros fundamentales, quiero marcar las etapas básicas de su teología.

1. *Geist in Welt,* 1939 *(Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963)

Éste es el título de su disertación en filosofía. Quiere ser una interpretación especulativa de la metafísica del conocimiento de santo ↗ Tomás, influida por los trabajos de ↗ Maréchal, desde la perspectiva de ↗ Kant y teniendo en el trasfondo el pensamiento de ↗ Heidegger. A su juicio, aquello que «es» puede también «conocerse». El conocimiento se despliega, de principio a fin, en el mundo de la experiencia porque el espíritu humano se encuentra siempre vertido hacia el fenómeno, hacia aquello que aparece *(conversio ad phantasma)*. Desde esta base, Rahner toma como punto de partida de su estudio la pregunta que el hombre plantea cuando se encuentra ya en el mundo y se interroga por el Ser en su conjunto. De esa manera despliega el conocimiento sobre el horizonte primigenio del ser. Conocer es situarse ontológicamente ante la realidad en un proceso de iluminación o «juicio», que nos vincula al ser en cuanto tal. En cada afirmación y juicio concreto (categorial, en el plano de los entes) estamos suponiendo un pre-conocimiento supra-categorial y supra-objetivo del ser como horizonte de inteligibilidad de cada una de las cosas.

Eso significa que pensamos siempre a dos niveles. Por un lado, conocemos las cosas particulares (en un plano categorial). Pero, al mismo tiempo, las conocemos en un plano trascendente, es decir, en cuanto «son». Éste es para Rahner el principio de toda metafísica y religión: conociendo *algo que es* (cosas, entes), los hombres conocen *aquello que hace que sean* (el Ser, que es en el fondo lo divino). En este lugar paradójico (dialéctico) donde se vinculan los entes (cosas) y el ser que las funda y culmina (lo divino) habitan hombre y mujer como vivientes religiosos, abiertos a Dios en cada gesto y palabra de su vida. El hombre es «espíritu en el mundo», viviente en camino que se abre sin cesar en las dos direcciones: va hacia el Todo (el Ser) a partir de las cosas; vuelve desde el Todo o Ser a cada cosa. Por eso, lo divino no es algo que deba demostrarse y añadirse, como si fuera inseguro y empezara faltando en nuestra vida, sino aquello que está desde el principio, haciéndonos capaces de ser lo que somos; no es una cosa más que se echa en falta, sino el Ser siempre presente, que «echamos más»: «Sólo conocemos a Dios, *objeto* de la metafísica, como horizonte nece-

sario de la experiencia del mundo, experiencia que sólo resulta posible desde ese *horizonte*... Al preguntarnos por el mundo conocido por el humano, el mundo y el mismo ser humano que lo cuestiona se tornan problemáticos en su fundamento absoluto, más allá de los límites transitables por el humano, más allá del mundo» (cf. *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963, 73-74).

Conforme a la visión de Rahner, ↗ Kant había formulado bien los *a priori* del conocimiento humano: para captar la realidad debemos «saber ya de antemano», al menos implícitamente, lo que es espacio y tiempo, porque sólo en un espacio-tiempo podemos conocer las realidades del mundo. Pero hay que dar un paso más y descubrir un «a priori» más hondo, es decir, el *Ser.* Sólo conocemos lo que «hay» (entes) desde el horizonte del «Ser» (lo que hace que haya). Eso significa que no tenemos que aprender el Ser: lo sabemos de antemano, como presupuesto gnoseológico de cada uno de nuestros conocimientos.

2. *Hörer des Wortes,* 1941 (*Oyente de la Palabra*, Barcelona 1967)

En este libro, que es una continuación teológica del anterior, Rahner supone que el Ser sólo puede actuar como horizonte de conocimiento, si es, al mismo tiempo, horizonte total «de realidad», transfondo del que emerge cada uno de los entes. Según eso, el «ser» se identifica con Dios. Entre conocer y ser hay una conexión originaria: conocemos los entes «en cuanto son», es decir, porque se fundan y reciben contenido en el Ser (= Dios). Lo que está presupuesto en el saber está presupuesto en el ser y viceversa, porque el ser es intrínsecamente cognoscitivo y el conocimiento intrínsecamente real. En otras palabras, cuando el hombre, a través del proceso de su conocimiento, va juzgando (iluminando) las cosas desde el ser, las pone a la luz de lo divino, pues la función cognoscitiva del ser como horizonte del juicio se encuentra vinculada a la función ontológica de Dios como principio de realidad. Desde esa base se entienden los tres momentos del conocimiento de Dios según Rahner.

a) *Principio general.* Cada idea es reflejo del Ser, cada realidad es expresión de Dios, de modo que en el fondo del conocer (y del ser) humano existe un *a priori* o presupuesto, de tipo religioso (divino), que puede y debe desvelarse a través del conocimiento concreto de las realidades. Por la propia constitución de nuestra vida, sólo podemos conocer cosas concretas en la medida en que las situamos sobre el horizonte de aquello que las hace ser. *Según eso, el hombre es aquel viviente que se encuentra abierto al ser de lo divino* como trasfondo supra-categorial que posibilita y sostiene todo lo que él conoce. Esto significa que hay una especie de *revelación natural* de lo divino en cada uno de nuestros conocimientos.

b) *La apertura humana es una «potencia oboedientialis»,* capacidad de escuchar (*ob-audire*, obedecer) la voz de Dios. Siempre que estamos conociendo algo en concreto, nos abrimos a la posibilidad de una revelación, por la que descubrimos que el Ser divino ya no es un simple horizonte del conocimiento y de la realidad, sino una persona que nos habla y que actúa de forma salvadora. Somos hombres en la medida en que podemos escuchar la voz de Dios, de manera que a través de cada uno de nuestros conocimientos concretos seguimos esperando la palabra de Dios que puede hablarnos. Esa apertura a Dios no es un dato accidental, como un concepto nuevo que se suma a los conceptos anteriores, sino que es el principio y meta desde el que se entiende lo que somos. Sólo en referencia al Ser (al absoluto trascendente) recibe su sentido lo que somos y sabemos.

c) *Momento de experiencia religiosa*. Dando un paso más, las religiones saben que Dios no es un simple horizonte, que puede manifestarse, si quiere, sino que es un sujeto personal que define nuestra realidad humana. De esa forma se expresa y despliega la hondura y novedad de la experiencia religiosa, entendida como revelación positiva de Dios. El ser humano espera, está a la escucha (es potencia obediencial), pero no puede responderse a sí mismo, pues todas las respuestas que se dieran serían inventos, proyecciones propias, engaños de su propia fantasía. Si es que existe una respuesta ella tiene que venir de Alguien más hondo, es decir, de Dios como persona.

Partiendo de aquí debemos añadir que el *conocimiento concreto de Dios es siempre revelado* (no lo fabricamos por

nosotros mismos: nos adviene, nos sorprende). No basta la apertura y la capacidad racional del hombre; hace falta que Dios se manifieste, diciéndole al hombre su Palabra. El hombre espera, está a la escucha (es potencia obediencial), pero no puede otorgarse a sí mismo una respuesta, porque todas las respuestas serían inventos, proyecciones engañosas de su fantasía: como oyente de la palabra y superando las concreciones categoriales de su pensamiento, se mantiene a la escucha de una posible revelación de Dios. De esta forma, la *diferencia ontológica* que hemos venido señalando (entre los entes y el Ser) se abre y resuelve en forma dialogal y/o religiosa.

Estamos abiertos a Dios, pero de hecho, sólo le conocemos como Ser de toda realidad allí donde él mismo se manifiesta o revela. De esa forma Rahner mantiene el esquema que encontramos en otros teólogos incluso protestantes (como ↗ Bultmann), que vinculan la premisa de la razón (filosofía) y la fe (revelación) de una forma dialéctica, en línea de búsqueda y encuentro personal. La filosofía no es ya sierva que ayuda en la labor intelectual a la revelación; no es tampoco una señora que domina sobre ella; es más bien compañera de camino.

3. *Experiencia de Dios. Elementos distintivos*

Para elaborar su teología propiamente dicha, Rahner tiene que pasar ya del plano trascendental en que se han movido sus afirmaciones anteriores al categorial (es decir, de revelación concreta, en este caso la cristiana). Aquí se funda su gran elaboración teológica, escrita en cientos de trabajos dispersos, que él y sus editores han venido recogiendo en sus *Schriften zur Theologie* I-XVI (Einsiedeln 1954-1984, con traducción parcial en castellano: *Escritos de Teología* I-VII, Madrid 1961-1969) y de un modo especial en el *Grundkurs des Glaubens* (Friburgo 1976; versión cast. *Curso fundamental sobre la fe,* Barcelona 1979), donde ha querido recoger las bases de su pensamiento teológico. Pues bien, en *Schriften* (1970) hay un trabajo, titulado *Gotteserfahrung Heute* (*Experiencia de Dios hoy*), en el que Rahner ha querido mostrar la forma en que el hombre se abre a lo divino o, mejor dicho, el sentido en que lo divino se abre y amplía en la experiencia humana, poniendo al hombre en movimiento hacia aquello que le trasciende. Según Rahner, el hombre experimenta lo divino como meta, un *hacia donde* inalcanzable y fuerte que suscita y anima el movimiento de su vida.

Más que pasado del que venimos *(arkhe)*, lo divino es meta *(telos)* hacia la que tendemos. No hay experiencia de Dios como objeto, una cosa entre otras, sino como horizonte y meta que motiva y alimenta nuestra vida. De esa forma, la *diferencia ontológica* (entre los entes y el Ser) viene a traducirse y concretarse en formas religiosas, allí donde el Ser que es Dios se revela en los hechos y palabras de la historia humana. Ésta es *la experiencia de todas las experiencias:* en el fondo de cada acontecimiento, en el límite de cada gesto o palabra, se expresa ante nosotros lo divino como horizonte de trascendimiento. Por ella sabemos que el horizonte de ser y sentido no es algo que nosotros inventamos, sino la Realidad que se desvela en todo lo que pensamos y somos. La misma apertura *trascendental* del hombre aparece así como lugar donde puede hacerse *presente* lo divino (la Realidad en cuanto tal). Dios no aparece así como invento o proyección del hombre, sino como el viviente privilegiado en el que el mismo Dios puede venir a revelarse.

En esa línea, en el *Curso fundamental sobre la fe* (Barcelona 1976), Rahner añade que, por su apertura al Ser en general, el hombre tiene «un saber no temático pero ineludible acerca de la infinitud de la realidad». Por eso experimenta a Dios de un modo diferente: le descubre como elemento constitutivo y condición de posibilidad de aquella *apertura trascendental* que pertenece a los elementos necesarios e insuprimibles del sujeto cognoscente. No es experiencia de cosas, en el nivel categorial, finito, sino experiencia de aquello que permite que las cosas sean. Sólo desde ese fondo y horizonte de saber no tematizado de Dios el hombre puede tener una experiencia categorial de las cosas. En esa línea, la experiencia originaria (de Dios) está dada siempre y no puede confundirse con la reflexión posterior que ella suscita en nosotros (*Curso fundamental* 75-77. Texto original alemán: *Grundkurs* 62).

4. *Un tema teológico: autocomunicación de Dios*

La teología de K. Rahner es tan enorme y multiforme que resulta imposible resumir sus aportaciones fundamentales, aunque sólo sea de pasada. Por eso, en la línea de las reflexiones anteriores y tomando como base un libro ya clásico, que yo mismo he traducido al castellano (H. Vorgrimler, *Karl Rahner,* Santander 2004), quiero precisar el sentido y elementos de la autocomunicación, según la cual Dios puede crear y crea seres distintos a sí mismos, para relacionarse con ellos. En este contexto pueden formularse las siguientes advertencias:

a) *Creación y gracia*. El orden de la creación se sitúa en el plano de la causalidad eficiente por la que Dios «suscita al otro en cuanto otro». El orden de la gracia, que podemos llamar sobrenatural, evoca la autocomunicación personal de Dios, que se vincula de un modo personal con los seres que él ha creado. La unidad de esos dos órdenes muestra que Dios («en cuanto amor») es aquel que, a pesar de ser infinito y bastarse a sí mismo, *puede y ha querido* comunicarse en libertad, suscitando otros seres a quienes puede dirigirse y a quienes dirige su autocomunicación como gracia... La posibilidad de la creación aparece así como un momento (una condición de posibilidad) de la autocomunicación (de la gracia) y esta última aparece como aquello que es primero y más abarcador *(Deus caritas est)*. La autocomunicación gratuita de Dios al mundo –en cuanto principio más íntimo del mundo– alcanza su manifestación histórica escatológica en la encarnación, en Jesucristo, y de esa manera la misma autocomunicación queda impulsada a partir de ese fin (que actúa como causa final: *finalursächlich*).

b) *Revelación general y especial.* Entre *la revelación general*, aunque sobrenatural, de Dios, que se encuentra ya dada, desde siempre y en todas partes, *y la revelación especial*, «ministerial», a través de la Palabra (en Cristo), existe una diferencia y una relación mutua que deben ponerse de relieve; la revelación especial es una objetivación histórica de la revelación general, que se expresa de un modo concreto, a través de la Palabra; en ese sentido, ella aparece en cuanto tal como una forma legítima de culminación o realización de la revelación general. Esta diferencia y relación pueden expresarse mejor a través del concepto de la autocomunicación de Dios. A causa de la voluntad salvífica universal de Dios, la gracia está siempre ofrecida a todos los hombres y se encuentra actuando siempre en ellos, incluso allí donde el hombre se deja llevar por su pecado libremente cometido. Esto significa que, a pesar de todos sus posibles defectos, en la raíz de su ser personal, el hombre es aquel que está siendo llevado por el mismo Dios y está siendo conducido hacia la unión inmediata con Dios. «Esto significa, con otras palabras, que aquello que nosotros llamamos gracia constituye la auténtica verdad y la identidad, libremente regalada por Dios, de la apertura trascendental [*transzendentalen Offenheit*] del espíritu personal hacia Dios».

c) *Razón y revelación.* Según eso, Rahner ha vinculado en aguda simbiosis dos elementos centrales de la búsqueda religiosa, uno de tipo racional (creatividad humana), otro sobrenatural (revelación de un Dios trascendente). *La razón* va avanzando a través de un camino de proyecciones hacia la *utopía del Ser*, entendido como plenitud y fuente de todo lo que existe. Es como si el hombre buscara más allá de sí mismo, sabiendo que su verdad trasciende todas las verdades concretas, su sentido sobrepasa todos los sentidos. Así podemos afirmar que el ser humano es un proyecto abierto: sólo es real (se encuentra a sí mismo) en la medida en que tiende a lo irreal (sale de sí, busca aquello que le falta); así se encuentra siempre abierto hacia su trascendencia. *La revelación religiosa* (que se expresa de un modo especial en las religiones monoteístas) es la respuesta de Dios a esa creatividad. El hombre va abriendo paso y avanzando porque el mismo ser divino, trascendencia en sí, le abre, haciéndole capaz de buscarle. Inquieto es el ser humano porque el horizonte hacia el que tiende le atrae sin cesar, iluminando su marcha y potenciando su camino.

Lo que le llama y atrae no es la nada donde al fin perdería su sentido, sino el Ser que es presencia de Dios y que al final se identifica con el mismo ser divino. Aquí se sitúa para Rahner el principio de toda metafísica y religión:

los hombres existen y se despliegan como humanos en la medida en que, conociendo *algo que es* (cosas, entes), conocen *aquello que hace que sean* (el Ser, en el fondo, lo divino). En este lugar paradójico (dialéctico) donde se vinculan objetos (entes, cosas) y ser que las funda y culmina (lo divino) habitan hombre y mujer como vivientes religiosos, abiertos a Dios en cada gesto y palabra de su vida. Por eso, el hombre es «espíritu en el mundo», un viviente en camino que se abre sin cesar en las dos direcciones: va hacia el Todo (el Ser) a partir de cada cosa; vuelve desde el Todo o Ser a cada cosa. Por eso, lo divino no es algo que deba demostrarse, como si empezara faltando en nuestra vida, sino que es algo que está desde el principio, haciéndonos capaces de ser lo que somos.

> «Sólo conocemos a Dios, *objeto* de la metafísica, como horizonte necesario de la experiencia del mundo, experiencia que sólo resulta posible desde ese *horizonte...*» (cf. *Espíritu en el mundo,* Barcelona 1963, 73-74).

Por eso, cada idea es para el hombre un reflejo del Ser, cada realidad expresión de Dios, de modo que en el fondo del conocer y ser humano existe un *a priori* o presupuesto, de tipo religioso. Como ya he dicho antes, según Rahner, por la propia constitución de nuestra vida, sólo conocemos las cosas en cuanto las situamos sobre el horizonte de aquello que las hace ser, pudiendo escuchar y acoger *(potentia oboedientialis)* la voz de lo divino. En cada conocimiento concreto nos abrimos a la posibilidad de una revelación en la que el Ser divino ya no es un simple horizonte lógico y ontológico, sino persona que nos habla, actuando de manera salvadora. A la espera de Dios somos lo que somos. Sólo ella nos mantiene en pie, haciéndonos personas.

5. *A la escucha de la revelación de Dios*

Para desarrollar ese presupuesto del que hablamos, Rahner busca espacio entre estos dos extremos: positivismo teológico y deducción trascendental. *Los positivistas* suponen que el hombre no sabe de antemano nada sobre Dios, no pregunta por su realidad o su sentido. Según eso, la religión sería un añadido que adviene desde fuera, un dato nuevo, inesperado, que irrumpe por sorpresa sobre un campo de ignorancia humana. En cambio, los partidarios de una *deducción trascendental* suponen que el Ser/Dios es no sólo presupuesto sino «material universal concreta» de toda la experiencia religiosa. Según eso, las religiones particulares (especialmente la cristiana, concebida en ese fondo como la más honda y verdadera) no serían más que formas concretas (deducciones) de aquel presupuesto.

En el primer caso habría sólo religiones reveladas, unas al lado de las otras, sin vinculación fundante. En el segundo caso sólo habría una religión racional (como querían los ilustrados), de manera que todas las religiones concretas serían accidentales. Pues bien, en contra de eso, Rahner ha vinculado la apertura humana y la posible revelación de Dios (fondo universal) con las experiencias históricas de las religiones, que son las manifestaciones de Dios. El hombre tiene experiencia de lo divino como meta, como un «hacia donde» al que tiende todo lo que existe. Esa meta divina alimenta la dinámica concreta y la creatividad del conocimiento humano. Por eso, lo divino en sí resulta incognoscible, a no ser que se revele de hecho, en concreto, como ha sucedido, en las religiones. Por eso, más que en el pasado, la religión insiste en el Futuro, es decir, en Aquel que se le puede manifestar y que cumplirá los deseos de la búsqueda humana. Más que un horizonte general abstracto, lo divino aparece de hecho como realidad concreta que se va expresando en los diversos momentos de la historia religiosa de los hombres del mundo.

Desde esa base, podemos afirmar que, en la medida en que nos vamos abriendo hacia las cosas, descubrimos y anhelamos una certeza superior: la presencia del misterio concebido como meta co-experimentada o implícita en el fondo de cada uno de nuestros gestos y palabras. Pues bien, ese fondo religioso se ha expresado de hecho (se ha revelado) en las diversas religiones históricas. De esta forma, la *diferencia ontológica* ya vista (entre los entes y el ser) viene a traducirse y concretarse en formas religiosas. Aquí se sitúa es *la experiencia de todas las experiencias*: en el fondo de cada acontecimiento, en el límite de cada gesto o palabra, se expresa ante nosotros lo divino como ho-

rizonte de trascendimiento. Al situarnos en esa línea, descubrimos que ese horizonte de ser y sentido no es algo que nosotros inventamos, sino realidad autónoma que se desvela en aquello que pensamos y somos. La misma *trascendentalidad* del hombre (su apertura) es *lugar y signo de presencia divina,* de hecho, en las diversas religiones históricas. Dios no aparece así como invento o proyección, sino como Poder de trascendencia que nos hace vivir en apertura y se desvela (se ha desvelado de hecho) precisamente allí donde nos abrimos para buscarle.

Según eso, Dios no es un objeto superior o más excelso, que se añade a los restantes objetos que los hombres encuentran sobre el mundo, sino horizonte de trascendentalidad que se revela, fundando el proceso de conocimiento y acción de los humanos. Por eso puede hablarse de una *experiencia peculiar o trascendental* de Dios, como descubrimiento y vivencia de la hondura de Ser que se expresa en el camino del hacerse y pensar de los humanos, sin venir a convertirse nunca en una cosa junto a otras. Esa *experiencia trascendental,* que pertenece a las estructuras necesarias e insuprimibles del sujeto cognoscente, no es una experiencia de cosas, en el nivel categorial, finito, sino experiencia de aquello que permite que las cosas sean. Así lo han descubierto las diversas religiones. Sólo desde ese fondo y horizonte de saber no temático de Dios puede realizarse la experiencia categorial de cada una de las religiones.

La estructura del ser humano es radicalmente dialogal: puede crear porque alguien le hace creador, puede abrirse al amor porque es amado a nivel de trascendencia. Si un día dejara de saberse convocado, si supiera que no hay nadie (nada) en ese horizonte de realidad que le potencia, espera y llama, el ser humano perdería su sentido. El diálogo con ese horizonte de trascendencia constituye su verdad más honda y su sentido. Hombre y mujer son humanos precisamente en la medida en que sitúan su camino a la luz de ese absoluto: el horizonte trascendental (a priori) resulta inseparable de la experiencia concreta (a posteriori):

> «Esta *experiencia originaria* (de Dios) está dada siempre y no puede confundirse con la *reflexión objetivante,* aunque necesaria, sobre la referencia trascendental del humano al seno del misterio... Desde ella brota la religión. A partir de ella se entiende el pensar de la filosofía» (*Grundkurs* 62).

La *reflexión objetivante* es siempre posterior, elaborada por el pensamiento humano. Por el contrario, la *experiencia originaria* precede a todas las construcciones mentales, como fondo trascendental donde se funda y consiste la experiencia religiosa (lo divino). El *hacia dónde* y el *de dónde* que sustentan y definen esa apertura reciben en la tradición religiosa el nombre de Dios.

6. *Algunos límites de la experiencia trascendental*

Acabo de poner de relieve los elementos básicos de lo que Rahner ha llamado *experiencia trascendental* de Dios. Él ha precisado bien los elementos supra-categoriales del conocimiento de Dios, su carácter de experiencia fundante y universal, que precede a todas las experiencias concretas (categoriales) de la vida humana. Sin embargo, su esquema incluye elementos que deben quizá revisarse: a) *Esta apertura trascendental parece experiencia de experiencia y no experiencia de realidad*. Lo que el hombre descubre en este límite de trascendentalidad es su misma experiencia de apertura, más que el misterio radical de lo divino. ¿Basta con eso para hablar de religión? Pienso que no. El creyente está seguro de que en su vida hay más. Sabe que en la hondura de su relación con lo divino hay una experiencia de Dios y no sólo una experiencia de su propia apertura a lo divino. Juzgo que se podría haber dado un paso hacia delante en esa dirección. b) *Rahner ha puesto de relieve el momento de la apertura trascendental,* allí donde el humano ha superado el nivel de concreciones categoriales, abriéndose al horizonte infinito de su vida. Pues bien, pienso que el creyente religioso quiere algo distinto: más que la apertura en cuanto tal le importa Aquel que abre su ser (el Ser) y se le muestra como divino, en experiencia ya concreta de encuentro personal. Algunos pensamos que Rahner ha creado un sistema muy preciso, muy perfecto, pero quizá ha descuidado la autonomía y libertad concreta de Dios. c) Rahner ha destacado

la trascendentalidad de Dios; pero quizá olvida un poco su carácter personal. Para destacar este motivo, hubiera resultado preferible emplear categorías de encuentro: más que horizonte supra-categorial del conocer y obrar, Dios es principio, compañero y meta de comunicación (comunión) gratificante.

A pesar de todo eso, la perspectiva de Rahner ofrece grandes valores. Me parece indudable que el hombre es ser abierto y su apertura lugar de posible manifestación de Dios. Sigo pensando que vivir significa trascenderse en una especie de auto-superación que nos hace seres dislocados, distendidos entre la pequeñez de nuestra propia realidad y la grandeza de aquello que buscamos, soñamos, proyectamos. Por centrar el misterio de Dios en esta perspectiva juzgo muy valioso el pensamiento de K. Rahner y lo sigo presentando, ahora desde la perspectiva del Dios cristiano.

7. *El misterio del Dios cristiano*

K. Rahner se ocupó de la Trinidad desde el año 1960, esforzándose por situarla en el contexto de la revelación bíblica, de la experiencia creyente y de la reflexión teológica. Él ha formulado bastantes de los principios básicos del pensamiento cristiano en este campo: identidad de la Trinidad inmanente y económica, sentido del término persona, necesidad de expresar la Trinidad como centro de la fe... Algunas de sus formulaciones siguen siendo discutidas, pero ellas ofrecen un punto de partida básico para el estudio actual del Dios cristiano. Así las presentamos, de un modo general, precisando el sentido de la revelación concreta de Dios, según la experiencia cristiana.

a) *Trinidad y auto-comunicación divina*. Para Rahner, la Trinidad ha de entenderse como expresión de la revelación concreta del Dios cristiano. Hasta ahora nos hemos movido más en un nivel trascendental, de posible revelación. Ahora nos ocupamos de la revelación concreta de Dios en Jesús, por el Espíritu, pasando así a la Trinidad como experiencia concreta del Dios revelado.

> «De esa manera hemos expresado (sólo de un modo evocativo) eso que nosotros llamamos la Trinidad histórico-salvífica, las tres formas de donación única [*die dreifach, eine Gegebenheit*] de aquel Dios que se nos comunica como nuestra salvación eterna. Pues bien, en todo eso, nosotros vemos claramente que, en esos tres aspectos de la comunicación de Dios [*drei Aspekten der Mitteilung Gottes*] a nosotros constituyen verdaderamente el mismo Dios, tal como es en sí; vemos que esas tres «modalidades» [*Modalitäten*] de la autocomunicación de Dios no pueden ser simplemente tres modalidades o formas en las que nosotros recibimos a ese Dios que se comunica a sí mismo, porque en ese caso se trataría de modalidades creadas y la autocomunicación de Dios vendría mediada a través de unas propiedades finitas que provienen de nosotros. Debemos afirmar por tanto que esas tres modalidades de la donación histórico-salvífica de Dios le pertenecen a él mismo, tal como es él mismo desde la eternidad y en sí mismo, y que esta Trinidad salvífica o económica es también y necesariamente una Trinidad inmanente, de tal manera que Dios (si es que lo queremos decir así, para evitar la palabra persona, que hoy se ha vuelto equívoca) existe en tres formas de subsistencia [*Subsistenzweisen*], que expresan de forma unitaria la propiedad [*Eigentümlichkeit*] de su misma vida eterna *y* de la posibilidad [*Möglichkeit*] de su donación a nosotros, en la que él se da a sí mismo» (*Gott ist Mensch Geworden,* Friburgo de Brisgovia 1975, pp. 69s).

b) Las *personas en Dios*. Rahner ha planteado de un modo radical el tema de la personalidad de Dios (que se revela a sí misma) y de las tres «personas» de la dogmática trinitaria, introduciendo en este campo unas concreciones que han definido todo el pensamiento posterior de la Iglesia. «En la lógica normal del lenguaje cotidiano sólo se puede contar mediante números aquello que se repite diversas veces como semejante, no aquello que es distinto y que se distingue en cuanto tal de un modo fuerte. Cuando alguien habla, por tanto, de tres personas en Dios está insinuando de una forma estricta (no arbitraria) que el concepto de persona, que se aplica de un modo igual y fuerte al Padre, al Logos y al Espíritu, es único e igual, de manera que se aplica tres veces de la misma forma. Pero esto va en contra de la doctrina dogmática de la Trinidad, porque allí donde Padre, Logos y Espíritu son lo mismo, ellos son absolutamente idénticos, de tal ma-

nera que, en sentido fuerte, esta unidad sólo viene dada una vez; y porque allí donde se distinguen entre sí ellos se distinguen *sin más* (totalmente) de tal manera que estrictamente hablando no se pueden contar por medio de un número» (*Schriften* XIII [1978], p. 146).

> «El Dios sin principio (llamado Padre) tiene desde la eternidad la posibilidad de expresarse históricamente y también la posibilidad de introducirse en el centro más íntimo de la creatura espiritual como Dinamismo y Meta de esa creatura. Estas dos posibilidades [*Möglichkeiten*] eternas, que son pura actualidad [*Aktualität*], son Dios y se distinguen entre sí y de esa forma, a través de esa distinción, se distinguen también del Dios sin principio. En la medida en que pertenecen al mismo Dios, pues de otra manera no podrían ser el mismo Dios, ellas pueden llamarse modos de subsistencia [*Subsistenweisen*]; de esa forma se expresa claramente el hecho de que esos dos modos de darse [*Gegebenheitsweisen*] de Dios en sí mismo, frente al mundo, pertenecen verdaderamente al mismo Dios y no significan una pura modalidad que sólo vendrían a constituirse a través de la libre decisión de Dios, pues en ese caso ellas pertenecerían solamente al ámbito de la finitud creada y no al mismo Dios» (*ibíd.,* 145)

c) *Dios se autocomunica como verdad y como amor*. Como heredero de una larga tradición teológica, fundado en la experiencia de Jesús y de la Iglesia primitiva, Rahner ha vinculado en la revelación de Dios la verdad y el amor.

> «La autocomunicación se realiza como verdad y como amor: 1) como verdad [*Wahrheit*] que acontece en la historia y que es un ofrecimiento de la fidelidad libre de Dios; 2) como amor [*Liebe*] que hace posible la acogida y que abre la trascendencia del hombre al futuro absoluto de Dios. Por un lado, la manifestación histórica de Dios (del Padre) sólo puede acogerse como verdad en el horizonte de la trascendencia que se abre al futuro absoluto de Dios; por otro lado, el futuro absoluto sólo puede interpretarse como amor irrevocable allí donde ese ofrecimiento se expresa de manera firme en la historia concreta del Dios que es fiel (como portador absoluto de salvación). Por eso, esos dos aspectos de la única autocomunicación de Dios no pueden separarse ni se encuentran tampoco unidos simplemente porque así lo ha decretado Dios de un modo arbitrario, sino que, juntos ambos –sin identificarse entre sí–, constituyen la única autocomunicación de Dios que se expresa como *Verdad* en la historia, siendo origen y oferta [*Angebot*], y también como *Amor* en la trascendencia abierta al futuro absoluto a través de la acogida [*Annahme*]» (*Sacramentum Mundi* IV, ahora en *Sämtliche Werke* 17/2, Friburgo de Brisgovia 2002, p. 1345).

d) *Dios inmanente, economía divina*. Rahner ha formulado en el campo trinitario un axioma básico que dice: «El Dios en sí (inmanencia) se identifica con el Dios revelado (economía de la salvación)». Pero ese axioma podría ampliarse y se amplía de forma trinitaria, identificando inmanencia (Padre), economía (Hijo) y trascendentalidad (Espíritu Santo). «En la trinidad económico-salvífica, el Dios sin origen, que siempre mantiene su soberanía, se llama Padre; 1) en su autocomunicación en la historia se llama Logos; 2) y en su autocomunicación en el nivel de la trascendentalidad de los hombres se llama Espíritu Santo. 3) En esta formulación, nosotros preferimos utilizar unos términos también legitimados por el Nuevo Testamento. Así hablamos del *Logos* porque en este punto queremos evitar la siguiente pregunta: si el «Hijo» del Padre que, según el Nuevo Testamento, es Jesús, a diferencia de lo que sucede en las afirmaciones posteriores del Nuevo Testamento y de la doctrina de la Iglesia, designa también en las afirmaciones más originarias del Nuevo Testamento una donación histórico-salvífica de Dios en cuanto tal, y por tanto también una forma de subsistencia inmanente de Dios, o si sólo quiere designar, de un modo más originario, el carácter único de la unión del hombre Jesús con Dios –el Padre– en cuanto tal» (*Schriften* XIII [1978], p. 131).

8. *Apéndice. Rahner y Ratzinger*

Han sido los dos teólogos más influyentes de la Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX. Por eso quiero fijar sus conexiones y diferencias. Ellas nos ayudan a entender mejor el pensamiento católico de la actualidad. Rahner era veintitrés años mayor y se conocieron en una reunión de teólogos del año 1956 (J. ↗ Ratzinger, *Aus mei-*

nem Leben. Erinnerungen, Múnich 2000, p. 82). Michel ↗ Schmaus, profesor de Dogmática de Múnich, había suspendido la habilitación de Ratzinger, y Rahner le ayudó a presentarla de nuevo y aprobar, de modo que con su ayuda Ratzinger pudo convertirse en catedrático de Teología. A partir de ello se produjo un primer acercamiento entre ambos teólogos. K. Rahner estaba muy satisfecho de los artículos que el joven Ratzinger había escrito para su *Lexikon für Theologie und Kirche,* especialmente por su buen estudio sobre el infierno, en el que Ratzinger superaba una visión objetivista de la condena eterna. Ambos tenían una misma visión de la colegialidad de la Iglesia, de forma que escribieron juntos un famoso libro titulado *Episcopado y primado* (1961; trad. española, Barcelona 1965), poniendo de relieve el carácter colegiado y fraterno de la comunión de las iglesias.

Más tarde, en el tiempo de la primera sesión del Concilio, el año 1962, colaboraron en la redacción del documento sobre «Las fuentes de la revelación», publicando después un libro famoso, titulado *Revelación y tradición* (1965; trad. española en Herder, Barcelona 1971). Este libro y el anterior, dedicados a unos temas centrales del Vaticano II, han marcado y siguen marcando la convergencia del Rahner maduro y del joven Ratzinger en el despliegue de la teología y de la vida de la Iglesia católica. Tras el Concilio (1963-1965) ambos empezaron a distanciarse teológicamente. Podemos recordar que Ratzinger había dedicado una recensión muy positiva a la obra enciclopédica de Rahner, *Curso fundamental sobre la fe* (Herder, Barcelona 1979), en *Theologische Revue* (74 [1978] 177-186) y había puesto de relieve los valores de su teología, en un trabajo-homenaje, publicado en 1979, cuando Rahner cumplió los 75 años (cf. K.-H. Neufeld, *Die Brüder Rahner,* Friburgo de Brisgovia 1994, p. 344). Pero sus posturas teológicas (o, quizá mejor, eclesiales) se fueron distanciando de una forma considerable. El año 1979 la Facultad de Teología quiso nombrar a J. B. ↗ Metz (alumno de Rahner) como sucesor de H. ↗ Fries, para la cátedra de Teología Fundamental de Múnich, pero Ratzinger, que era ya arzobispo de la ciudad, se opuso, rechazando así la apertura social del discípulo de Rahner. Esas diferencias se expresaron con más fuerza en el campo eclesial.

El año 1983 Rahner y ↗ Fries publicaron un libro titulado *Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit (Unión de las iglesias. Una posibilidad real)* donde proponían unos caminos concretos de unidad –no de unificación– entre las comunidades evangélicas (luterana y reformada) y la Iglesia católica romana. En ese momento, el cardenal Joseph Ratzinger, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, rechazó duramente esas propuestas, presentándolas como «una acrobacia teológica artificial que por desgracia no responde a la realidad», ignorando el tema de la verdad. Desde esa base se entiende el juicio posterior de Ratzinger sobre Rahner, a quien compara con otros teólogos, en una página que resulta significativa para entender el pensamiento católico del siglo XX:

> «El encuentro con Balthasar significó para mí el comienzo de una amistad que debía durar toda su vida, una amistad para la cual yo sólo puedo mostrar gratitud. Yo nunca he vuelto a encontrar hombres con una formación teológica y cultural tan extensa como Balthasar y De Lubac, y no sería capaz de decir todo lo que debo a mi encuentro con ellos. Congar, respondiendo a su espíritu conciliador, intentaba mediar siempre entre las posturas opuestas y con esa paciente apertura él cumplió sin duda una misión importante; era un hombre de una inmensa laboriosidad y, a pesar de su enfermedad, mantenía siempre una intensa disciplina de trabajo. Por el contrario, Rahner se había dejado dominar cada vez más por la conjura de las retóricas progresistas y se había dejado insertar dentro de unas posturas políticas de tipo aventurista, que en realidad resultaban difícilmente conciliables con su teología trascendental. Las controversias sobre aquello que nosotros, como teólogos de este tiempo, podíamos y debamos hacer resultaban inmensamente vivas y exigían además una gran dosis de resistencia física. Rahner y Feiner, el ecumenista suizo, abandonaron finalmente la Comisión que, a su juicio, no servía para nada, porque esa Comisión no estaba dispuesta a asumir sus tesis, que en la mayoría de los casos eran de tipo radical» (J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen,* Múnich 2000, 156).

Ratzinger está aludiendo a los años en que él y Rahner fueron miembros de la Comisión Teológica Internacional. Ratzinger cumplió los ocho años (del 1969 al 1977, en que fue nombrado obispo). Rahner, en cambio, dimitió el año 1974, por razones distintas a las que propone Ratzinger, es decir, porque pensaba que la Comisión no cumplía sus objetivos, porque estaba controlada por Ratzinger y no era ya lugar de diálogo libre y abierto entre teólogos de tendencias distintas. Ratzinger afirma que Rahner dimitió porque la Comisión no aceptaba sus tesis «radicales», propias de un «conjurado progresista». Quizá está expresando así su miedo ante la libertad teológica de Rahner, que fue creciendo a medida que pasaban los años. En este contexto resulta muy significativa la actitud que ambos tomaron ante la Teología de la Liberación.

Rahner se comprometió a favor de la teología de la liberación, ante todo porque ella realizaba el servicio en América Latina.

> «Una vez escribí un trabajo sobre la Teología de la Revolución. Yo lo presenté incluso ante la Comisión Teológica Internacional de Roma, fundada por el Papa. Ciertamente, allí tiraron muy pronto ese papel al cesto de papeles, pero yo lo he publicado. Esta teología y la "Teología de la Liberación", que ha surgido en América Latina, tienen también ciertos puntos de contacto conmigo ya por el hecho de que, por ejemplo Scannone, un teólogo argentino que escribe sobre esos temas, fue mi alumno en Innsbruck. He tenido algunos vínculos con Gutiérrez, que es el auténtico fundador de esa Teología de la Liberación, pues nosotros nos relacionamos a través de la revista teológica internacional *Concilium,* de la que soy cofundador» (*Anzeiger für die katholische Geistlichkeit,* marzo de 1979, p. 78).

En este contexto se sitúa un hecho significativo. Enfermo ya de muerte, a principios del año 1984, Rahner se enteró de que la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigida por Ratzinger, quería que los obispos peruanos condenaran a Gustavo ↗ Gutiérrez, llamándoles para ello a Roma. Pues bien, el 9 de marzo de 1984, desde el hospital donde iba a morir muy pronto (el 29 de marzo), Rahner dictó todavía algunas cartas, entre otras un escrito dirigido a la Conferencia Episcopal de Perú a favor de Gustavo Gutiérrez. Fueron casi sus últimas palabras escritas. A los pocos días, el 29 de marzo falleció como había vivido: con la felicidad de ser hijo de Dios (cf. H. Vorgrimler, *Karl Rahner,* Santander 2004, 168-169). Ratzinger, en cambio, quiso que los obispos de Perú condenaran a G. Gutiérrez e hizo publicar dos documentos en contra de la teología de la liberación, que han marcado el pensamiento católico de la actualidad.

BIBL. Las obras completas de K. Rahner están siendo publicadas por Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt, Herbert Vorgrimler y Andreas R. Batlogg, en *Samtliche Werke* I-XXXI (Friburgo de Brisgovia 1995ss). En castellano la traducción más importante es *Escritos de teología* I-VII (Madrid 1961-1969), además de las que hemos citado ya (*Espíritu en el Mundo, Oyente de la Palabra* y *Curso fundamental de la fe*). Visión de conjunto de su obra en http://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahnerton.htm. Sobre su teología, además de la obra ya citada de H. Vorgrimler, cf. M. González, *La relación entre trinidad económica e inmanente. El «axioma fundamental» de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión* (Roma 1996); V. Holzer, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar-Rahner* (París 1995); G. J. Zarazaga, *Trinidad y comunión. La teología trinitaria de K. Rahner y la pregunta por sus rasgos hegelianos* (Salamanca 1999); C. Schickendantz, *Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en Karl Rahner* (Santiago de Chile 1999).

RAIMUNDO DE PEÑAFORT (1180-1275)

Canonista, teólogo y santo catalán, de la Orden de los Dominicos. Fue penitenciario del papa Gregorio IX y encargado de confeccionar la colección de textos canónicos de la Iglesia, las llamadas *Decretales* (promulgadas por el Papa en 1234), partiendo del Decreto de ↗ Graciano y de otros textos canónicos. Fue General de su Orden (1236-1240) y redactó sus Constituciones. Es quizá el canonista más importante de la Edad Media, y sólo se le puede comparar con ↗ Graciano. Su obra ha marcado la vida de la Iglesia hasta tiempos muy recientes. Tras renunciar al generalato, se dedicó a la tarea de evangelizar a musulmanes y judíos, para lo cual estudió el árabe y el hebreo, fundando una escuela para

misioneros en Túnez (hacia 1255) y otra en Murcia. Fue partidario de un diálogo cultural con las otras religiones de España, en la línea de la predicación de Santo ↗ Domingo.

BIBL. *Compilatio decretalium quinque divisa libris jussu Gregorii IX. Summa de poenitentia, et matrimonio* (1480); *Constitutiones Ordinis Praedicatorum ad meliorem formam redactae*; *Modus juste negotiandi in gratiam mercatorum*. Sus obras han sido recogidas en *Opera omnia* I-VIII (Maguncia 1721-1742).

RAMÍREZ, Santiago (1891-1967)

Filósofo y teólogo católico español, de la Orden de los Dominicos, del Condado de Treviño. Estudió en Logroño y en el Angelicum de Roma, donde empezó a enseñar Filosofía. Después enseñó en Salamanca y en Friburgo (Suiza). Es conocido en España por su controversia con ↗ Ortega y Gasset y con algunos seguidores suyos (↗ Laín Entralgo, Aranguren, Marías), expresada en dos libros que reflejan el carácter tradicional de su pensamiento: *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona 1958) y *¿Un orteguismo católico? Diálogo amistoso con tres epígonos de Ortega, españoles, intelectuales y católicos* (Salamanca 1958). Su labor fundamental ha sido la renovación ontológica del tomismo, como indica en su obra clave *De ordine placita quaedam tomistica* (Salamanca 1963), donde presenta como objeto propio de la Metafísica el ser real en cuanto esencia común a los diez predicamentos, poniendo de relieve el carácter ordenado y analógico de todo lo que existe. A su juicio, santo Tomás ha sido el *doctor ordinis,* es decir, el defensor de una armonía jerárquica entre los diversos elementos de la realidad (y de la sociedad). En contra de J. ↗ Maritain, defiende la existencia de una filosofía moral autónoma, distinta de la teología. Su obra más significativa ha sido *De hominis beatitudine* I-III (Salamanca 1942/1947), donde se opone a los defensores de un individualismo personalista, porque corren el riesgo de olvidar el bien común. A su juicio, la sociedad está constituida ontológicamente por seres racionales vinculados no sólo por Dios, sino también por el Bien Común, representado por la autoridad civil. En esa línea, él defiende la existencia de un Estado Orgánico, que vincula desde arriba a todos sus miembros, en una perspectiva que algunos han comparado con la del fascismo.

BIBL. Cf. también *De certitudine spei christianae* (Salamanca 1936); *Doctrina política de Santo Tomás* (Madrid 1951); *El concepto de Filosofía* (Madrid 1954); *Introducción al tratado de la prudencia de la Suma Teológica de Santo Tomás* (Madrid 1956); *Pueblos y Gobernantes al servicio del Bien Común* (Madrid 1956); *Teología Nueva y Teología* (Madrid 1958); *Deberes morales con la comunidad nacional y con el Estado* (Madrid 1962).

RAMÓN CARBONELL, Lucía (n. 1970)

Teóloga católica española, natural de Valencia. Ha estudiado Filosofía (Universidad Autónoma de Barcelona), Teología (Facultad de San Vicente Ferrer, Valencia). De 1993 a 2003 ha enseñado en la Universidad Cardenal Herrera CEU de Valencia (cursos y seminarios de Teología y Humanidades) y desde el 1995 en el Instituto de Ciencias Religiosas de Valencia. Es profesora de Filosofía y Religión en el Colegio San José de Calasanz de Valencia, en la Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia, en la Facultad de Teología «San Vicente Ferrer» de Valencia y en la Escuela de Teología Feminista de Andalucía (EFETA). Es miembro del área teológica de la Fundación Cristianisme i Justicia (Barcelona) y Secretaria de la European Society of Women in Theological Research (ESWTR). Ha colaborado en diversos programas y cursos de teología, en línea de compromiso social, desde una perspectiva histórica y feminista. Ha redactado varias entradas de J. ↗ Bosch, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos* (Burgos 2004).

BIBL. *Les Esglèsies i la violencia contra les dones en perspectiva ecuménica*, en AA.VV., *Superar la violencia* (Barcelona 2000); «La mujer que viene. Promoviendo nuevas perspectivas éticas y humanas», *Sal Terrae* (Diciembre 2000), 869-888; «Las profetas bíblicas: Mujeres proféticas en estado de buena esperanza», en *Teología Espiritual* 136-137 (2002) 143-166; «Existencia cristiana en clave de mujer», en C. Bernabé y otras, *La mujer en la teología actual* (Idatz, San Sebastián 2002, 113-173); «Sabiduría y profecía: Dos arquetipos místicos y éticos para nuestro tiempo», en F. J. Sánchez (ed.), *Mística y sociedad en diálogo* (Madrid 2006, 107-141); «Introducción a la historia de las teologías feministas cristianas», en M. Arriaga (ed.), *Teología Feminista* I (Sevilla 2007, 103-177); «Introducción a la Teología Práctica Femi-

nista», en *ibíd.*, II (Sevilla 2008, 173-240); «El bautismo como proceso de alumbramiento espiritual: la metáfora del parto», en M. J. Arana (ed.), *Cuando los sacramentos se hacen vida* (Bilbao 2008, 21-70).

RATZINGER, Joseph (n. 1927)

Teólogo y obispo católico alemán. El año 2005 fue elegido Papa, con el título de Benedicto XVI. Pero, en contra de lo que sucede con otros papas, él sigue siendo importante por lo que ha pensado y escrito como teólogo, más que por los documentos que ha publicado como Papa, por muy valiosos que sean. Por eso le presento como Ratzinger y no como Benedicto XVI. Por otra parte, él ha sido Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y desde ese puesto ha marcado las tareas y los riesgos de la teología católica de finales del siglo XX y principios del XXI. Ha sido y sigue siendo una figura discutida y su paso por la investigación teológica y por el Vaticano está marcando la historia de la teología católica. Como es normal, tiene admiradores y detractores, y así queremos presentarle, destacando algunos momentos de su vida, con su teología y su labor como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y como Papa.

1. *Momentos de una vida*

Nació en un pueblo de Baviera y en su juventud tuvo que participar en las Juventudes Hitlerianas, siendo movilizado en los momentos finales de la Guerra Mundial (1939-1945). Tras la contienda (1946 a 1951), estudió Teología Católica y Filosofía en el seminario de Freising y en las universidades de Múnich y Friburgo. Tras algunas dificultades (Michael ↗ Schmaus no quería aprobar su tesis), pudo acabar sus estudios, con la ayuda de K. ↗ Rahner, y entrar como profesor en la Universidad de Bonn (1959), para pasar después (1963) a la de Münster, haciéndose pronto famoso por sus obras en colaboración con K. Rahner (*Episcopado y primado,* 1961; *Revelación y tradición,* 1965) y sobre todo por su *Introducción al cristianismo* (1967), que le consagraría pronto como teólogo de fama mundial.

Fue asesor teológico del cardenal J. Frings en el Concilio Vaticano II (1962-1965) y muchos le vieron como un «reformista» convencido, en la línea de Rahner, pero después sus caminos se distanciarán. Desde 1966 ocupó una cátedra de Teología Dogmática en la Universidad de Tubinga, pero las tendencias rupturistas de los movimientos estudiantiles de los años siguientes (1967 y 1968) causaron en él un gran impacto, de manera que no quiso seguir enseñando en ese ambiente de subversión, en contacto con los problemas hirientes de la vida. Por eso, el año 1969, abandonó la Universidad de Tubinga y pidió el traslado a Ratisbona, en un ambiente más clerical y tranquilo. En ese momento, formando parte de la Comisión Teológica Internacional (1969-1977), trabó amistad con Hans Urs von Balthasar, que influyó poderosamente en su teología posterior. Ambos fueron fundadores de *Communio,* revista creada en parte para oponerse a *Concilium,* en una línea de fidelidad a la tradición teológica y eclesiástica.

El año 1977 fue consagrado arzobispo de Múnich/Freising, recibiendo el título de cardenal. Desde el año 1981 ha sido Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigiendo así la Comisión Teológica Internacional y Comisión Bíblica. Ha presidido la Comisión encargada de elaborar el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1993). En el año 2004 fue elegido Papa de la Iglesia católica.

BIBL. Entre sus obras más estrictamente académicas, traducidas al castellano, además de las ya citadas, cf. *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos* (Madrid 1962); *Dios como problema* (Madrid 1973); *Introducción al cristianismo* (Salamanca 1979); *El Dios de Jesucristo* (Salamanca 1980).

Por la importancia que tienen para la teología, quiero destacar sus relaciones con ↗ Rahner, que le ayudó para iniciar su tarea como catedrático de Teología. Ambos colaboraron en el *Lexikon für Theologie und Kirche,* escribiendo juntos sobre dos temas centrales del Concilio (Revelación y Episcopado). Pero Ratzinger descubrió pronto que sus visiones de fondo eran ya distintas.

> «Rahner estaba, lo mismo que yo, a favor de la reforma litúrgica, a favor de una nueva función de la exégesis en la iglesia y en la teología y a favor de muchas otras cosas, pero por razones totalmente distintas de las mías. Su teología –a pesar de que en sus primeros años había leído a

los Padres de la Iglesia– se hallaba totalmente modelada por la tradición de la escolástica suareciana y de su nueva recepción a la luz del idealismo alemán y de Heidegger. Era una teología especulativa y filosófica, donde la Escritura y los Padres de la Iglesia no jugaban en último término ninguna función importante y en la que, sobre todo, la dimensión histórica resultaba de menor importancia» (*Erinnerungen*, Múnich 1997, 131).

Es muy posible que ese juicio pueda y deba matizarse.

2. *Trinidad de Dios, tres tesis*

La aportación más significativa de Ratzinger a la teología la sigue ofreciendo su libro programático *Einführung in das Christentum* (Múnich 1967; versión cast. *Introducción al cristianismo,* Salamanca 1969), que se publicó cuando su autor apenas tenía treinta años y era sólo un joven teólogo, de la escuela de K. Rahner, aunque con ideas propias sobre la función del pensamiento teológico y sobre el compromiso cristiano, en línea de revelación trascendente de Dios, más que de diálogo humano. De esa obra quiero destacar tres tesis sobre el sentido de Dios como persona, elevando mi homenaje al pensamiento de Ratzinger, y en especial a esta obra que leí con pasión el mismo año en que fue publicada.

Tesis primera: La paradoja trinitaria (una esencia en tres personas) está vinculada al problema del sentido primordial de la unidad y de la multiplicidad. No se trata sólo de un tema teológico, de fe cristiana, sino de uno de los problemas fundamentales de la realidad.

> «La profesión cristiana en Dios uno y trino, en aquel que es al mismo tiempo el *monas* y el *trias*, la unidad y la multiplicidad por antonomasia, expresa la convicción de que la divinidad cae más allá de nuestras categorías de unidad y multiplicidad... No sólo la unidad es divina; también la multiplicidad es algo original y tiene en Dios su fundamento íntimo. La multiplicidad no es puro desmoronamiento; también ella cae dentro de lo divino; no nace por el puro entrometerse del *dyas*, de la disgregación. No es el resultado del dualismo de los poderes contrarios, sino que responde a la plenitud creadora de Dios que supera y comprende la unidad y la multiplicidad. La fe trinitaria, que admite el plural en la unidad de Dios, es fundamentalmente la definitiva exclusión del dualismo como principio de explicación de la multiplicidad junto a la unidad. Por la fe trinitaria se consolida definitivamente la positiva valoración de lo múltiple. Dios supera el singular y el plural. Esto tiene una consecuencia importante. Para quien cree en el Dios uno y trino la suprema unidad no es la unidad de la vidriosa monotonía. El modelo de la unidad, al que hemos de aspirar, no es, en consecuencia, la indivisibilidad del átomo que ya no puede dividirse en una unidad más pequeña; la forma suprema y normativa de la unidad es la unidad que suscita el amor. La unidad de muchos creada por el amor es unidad más radical y verdadera que la del átomo».

Tesis segunda: Esa paradoja *(una essentia, tres personae)* está en función del concepto de persona, y ha de comprenderse como íntima implicación del mismo. Se trata, sin duda, de un tema de fe. Pero es también un tema de reflexión ontológica y de conocimiento del sentido más hondo de la realidad.

> «La fe cristiana profesa que Dios, la inteligencia creadora, es persona, conocimiento, palabra y amor. Con todo, la profesión de fe en Dios como persona incluye necesariamente la confesión de fe en Dios como relación, como comunicabilidad, como fecundidad. Lo simplemente único, lo que no tiene ni puede tener relaciones, no puede ser persona. No existe la persona en la absoluta singularidad, lo muestran las palabras en las que se ha desarrollado el concepto de persona: la palabra griega *prosopon* significa "respecto"; la partícula *pros* significa "a, hacia", e incluye la relación como constitutivo de la persona. Lo mismo sucede con la palabra latina *persona*: «resonar a través de», donde la partícula *per* (= a, hacia) indica relación, pero esta vez como comunicabilidad. En otros términos: si lo absoluto es persona, no es lo singular absoluto. Por tanto, el concepto de persona supera necesariamente lo singular. Afirmar que Dios es persona a modo de triple personalidad destruye el concepto simplista y antropomórfico de persona. Implícitamente nos dice que la personalidad de Dios supera infinitamente el ser-persona del hombre; por

eso el concepto de persona ilumina, pero al mismo tiempo encubre como parábola insuficiente la personalidad de Dios».

Tesis tercera: Finalmente, esa misma paradoja *(una essentia, tres personae)* está subordinada al problema de lo absoluto y de lo relativo, y manifiesta lo absoluto de lo relativo. En ese contexto se pueden poder de relieve dos elementos: el valor del dogma y el sentido de la persona.

a) *El dogma como regulación terminológica*. «Las reflexiones siguientes intentan un acercamiento a lo que hemos indicado. Cuando a partir del siglo IV la fe expresó la unidad trina de Dios con la fórmula *una essentia, tres personae*, tuvo lugar una división de conceptos que se convirtió en adelante en «regulación terminológica». Tenía que salir a la luz el elemento de la unidad, el de la trinidad y la simultaneidad de ambos en el incomprensible predominio de aquélla. Como dijimos antes, es en cierto sentido accidental el hecho de que esto se dividiese en los conceptos de sustancia y persona; en último término ambos elementos son claros, ninguno queda abandonado a la arbitrariedad del individuo que podría volatilizar o destruir la cosa misma con las palabras propias de su tiempo. Teniendo en cuenta esta observación, podemos concluir que la idea sólo podía expresarse conceptualmente así; con esto reconocemos el carácter negativo del lenguaje de la doctrina de Dios, los balbuceos de la locución». b) *El concepto de persona*. «Por otra parte, esta regulación terminológica significa mucho más que un detenerse en la letra. En el lenguaje, por muy inadecuado que sea, se toca la realidad misma; por eso el interés por el lenguaje de la profesión de fe muestra la preocupación por la cosa misma. La historia del espíritu nos dice que aquí, por vez primera, se comprendió plenamente la realidad de "persona". El concepto y la idea de "persona" surgieron en el espíritu humano cuando buscó la imagen cristiana de Dios y explicó la figura de Jesús de Nazaret. Habida cuenta de estas reservas, vamos a explicar nuestras fórmulas en su justa medida, pero antes se nos imponen dos observaciones: Dios, considerado como absoluto, es uno; no se da la multiplicidad de principios divinos. Una vez afirmado esto, es también claro que la unidad cae en el plano de la sustancia; en consecuencia la Trinidad, de la que también hay que hablar, no hemos de buscarla aquí; tiene que estar en otro plano, en el de la relación, en el de lo relativo» (*Introducción al cristianismo,* Salamanca 2005, cap. 7).

3. *Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Documentos básicos*

Durante casi veinticinco años (de 1981 a 2005), ha sido Prefecto de la Congregación para la Doctrina de Fe y de esa forma ha tenido la función de velar por el recto desarrollo del pensamiento cristiano. Él ha sido el principal «defensor de la fe recta» y ha realizado su tarea de una forma eficaz, marcando de manera positiva y negativa las líneas que a su juicio debe seguir la teología católica. Nunca hasta ahora un Prefecto de la Congregación había tenido tanta autoridad, ni la había ejercido con tanta firmeza. Sus veinticinco años han marcado de distinta manera, para unos de manera positiva y para otros de manera negativa, el pensamiento de la Iglesia católica, tanto en los documentos afirmativos que ha promulgado como en las condenas. Situado al frente de la Congregación, bajo el mandato de ↗ Juan Pablo II, Ratzinter asumió la tarea de guiar el pensamiento de la Iglesia en una línea que se ajuste a lo que, a su entender, son las verdaderas tradiciones de la Iglesia. En esa perspectiva se pueden citar algunos documentos más significativos, elaborados bajo su mandato (los textos se encuentran *on-line* en Vaticano), Congregación para la Doctrina de la Fe, y como libro en *Documentos de la Congregación para la Doctrina de la Fe (1966-2007)* (BAC, Madrid 2008).

a) *Orationis formas* (*Sobre las formas de la oración*, 1989). La oración ha sido siempre el lugar privilegiado del encuentro del cristiano con el Dios Trinitario, conforme al esquema clásico: al Padre, por el Hijo, en el Espíritu; pero, al mismo tiempo, la oración constituye uno de los elementos esenciales de las diversas religiones. Pues bien, desde la Congregación para la Doctrina de la Fe, J. Ratzinger ha pensado que algunos métodos de oración, que han empezado a utilizarse dentro de la Iglesia católica, responden a una visión de Dios en la que no cabe ni la Trinidad ni la Encarnación, pues están vinculados con otras religiones y no con la religión de Cristo. Por eso, Ratzinger ha publicado este documento donde critica y rechaza el

riesgo de mezclar diversas formas de oración y de diluir el cristianismo en otras visiones religiosas. Este documento parece ir en contra de las tendencias de algunos teólogos que estudiamos en este diccionario (↗ Dupuis, Enomiya Lasalle, De Pieris, Tony de Mello).

b) *Dominus Iesus* (*El Señor Jesús*, 2000). Esta Declaración trata de la Unidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia. No se ocupa, por tanto, de la Trinidad inmanente, aunque la presupone, sino de la economía trinitaria, y la presenta como única y universal, extendiéndola y aplicándola al extenso mundo de las religiones. Desde esa perspectiva, la Congregación de Ratzinger ha rechazado una visión inclusiva de las religiones, según la cual ellas serían caminos convergentes y complementarios de la revelación de Dios y de la búsqueda de la salvación humana, defendiendo la existencia de una salvación única que se expresa a través del Dios trinitario. Éste es uno de los temas más controvertidos de la teología cristiana de la actualidad, en diálogo con las diversas religiones y culturas, como vemos en este diccionario al ocuparnos de autores domo ↗ Knitter, Dupuis, Melloni, Queiruga, etc. Son muchos los teólogos que se han sentido poco cómodos por el contenido de esta declaración.

c) *Donum vitae* (*Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación*, 1987). Una de las preocupaciones fundamentales de la Congregación de la Fe en tiempos de Ratzinger ha sido la ética de la vida, especialmente en lo que toca al nacimiento humano, de manera que ella no sólo ha condenado el uso de medios abortivos directos (o de otras formas de destrucción de la vida), sino que va en contra de los métodos anticonceptivos de tipo químico y de todas las intervenciones que puedan afectar al surgimiento y desarrollo «natural» de la vida. No todos los moralistas (cf. ↗ Häring, Curran) han estado ni están de acuerdo con las directrices de este documento, que les parece no sólo restrictivo, sino contrario a una visión estrictamente personal de la vida humana.

4. *Teólogos condenados y amonestados*

Durante los veinticinco años de su mandato como Prefecto de la Congregación, Ratzinger ha desarrollado una intensa labor de fijación de los valores teológicos de la tradición del Magisterio, condenando o «notificando» a numerosos teólogos por sus afirmaciones arriesgadas o contrarias a la sana doctrina. Han sido años de recelo, tras la experiencia de libertad del Vaticano II.

Lo que importa no es sólo el número más o menos numeroso de los «notificados», sino el ambiente de miedo y recelo que se ha engendrado, pues son muchos (cientos) los teólogos que se han (nos hemos) sentido investigados, como si fuéramos sospechosos, por atrevernos a pensar con cierta libertad. Sin duda, Ratzinger ha sido un hombre recto (como podemos asegurar los que hemos tenido contacto con él). Pero muchos pensamos que sus notificaciones y condenas han sido a veces poco justas, menos concordes con el espíritu de libertad y diálogo que había inaugurado ↗ Juan XXIII y, casi siempre, contraproducentes. De todas formas, esas condenas públicas (las indirectas y veladas han sido más) han servido para que podamos conocer a los teólogos «destacados», que no son todos, pero sí algunos de los más significativos de la Iglesia católica, de los que han venido marcando el camino teológico del catolicismo en los últimos años. Los vigilados con muchos más (y se podría hacer también una lista de ellos); pero aquí sólo quiero citar notificados» o condenados oficiales de esta «era Ratzinger», que son, por orden descendente, los siguientes G. de Nantes (13 de mayo de 1983): L. Boff (11 de marzo de 1985); C. Curran (25 de julio de 1986); G. Bulányi (1 de septiembre de 1986); E. Schillebeeckx (13 de junio de 1984 y 15 de septiembre de 1986); A. Guindon (31 de enero de 1992); T. Balasuriya (2 de enero de 1997); Tony de Mello (24 de junio de 1998); J. Gramick, y R. Nugent (31 de mayo de 1999); R. Messner (30 de noviembre de 2000); J. Dupuis (24 de enero de 2001); M. Vidal (22 de febrero de 2001) y R. Haight (13 de diciembre de 2004). Todos han sido reseñados en este diccionario y aparecen en las actas de la Congregación para la Doctrina de la Fe (www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_sp.htm), formando la cabeza de iceberg de un ancho espacio de frío teológico, extendido por ese gran pensador que, en otro sentido, ha sido y sigue siendo J. Ratzinger.

5. *Benedicto XVI. Dios es Amor*

Joseph Ratzinger fue elegido Papa el 19 de abril de 2005, tomando el nombre de Benedicto XVI, y publicó su primera encíclica (*Deus Caritas est,* Dios es amor), el 25 de diciembre de ese mismo año. Ha publicado después otros documentos muy importantes (como el famoso *Discurso de Ratisbona*, de 13 de septiembre de 2006 o la encíclica *Spe Salvi,* del 1 de diciembre de 2007). Pero quiero destacar su primera encíclica, porque ella ha trazado las claves teológicas de su pontificado, que se centra en el misterio de Dios en sí mismo como amor.

Esta primera encíclica teológica del Papa trata directamente de Dios, no de cuestiones sociales, como habían hecho otros papas. Habla de Dios y lo hace desde una perspectiva de diálogo entre la razón y la revelación. En plano racional, por naturaleza, el hombre es *eros*, tanto en el aspecto de erotismo humano, como en el sentido de búsqueda superior de sentido, en la línea del pensamiento platónico. Por otro lado, el Papa sabe que el hombre es *ágape,* capacidad de acogida del amor de Dios, con todo lo que este amor tiene de donación gratuita, en un nivel cristiano. Esta unión de eros y ágape, de búsqueda humana y de presencia divina, de unidad de cuerpo y de comunión personal, se expresa de manera privilegiada en el sacramento del matrimonio que, a juicio del Papa, constituye una expresión privilegiada del amor completo, de Dios y del hombre. Desde esa base, comentando el pasaje de Gn 2,23-24 (hombre y mujer son una carne), el Papa añade:

> «En el trasfondo de esta narración se pueden considerar concepciones como la que aparece también, por ejemplo, en el mito relatado por Platón, según el cual el hombre era originariamente esférico, porque era completo en sí mismo y autosuficiente. Pero, en castigo por su soberbia, fue dividido en dos por Zeus, de manera que ahora anhela siempre su otra mitad y está en camino hacia ella para recobrar su integridad perdida (*Banquete*, XIV-XV, 189c-192d). En la narración bíblica no se habla de castigo; pero sí aparece la idea de que el hombre es de algún modo incompleto, constitutivamente en camino para encontrar en el otro la parte complementaria para su integridad, es decir, la idea de que sólo en la comunión con el otro sexo puede considerarse completo... A la imagen del Dios monoteísta corresponde el matrimonio monógamo. El matrimonio basado en un amor exclusivo y definitivo se convierte en el icono de la relación de Dios con su pueblo y, viceversa, el modo de amar de Dios se convierte en la medida del amor humano. Esta estrecha relación entre eros y matrimonio que presenta la Biblia no tiene prácticamente paralelo alguno en la literatura fuera de ella» (*Dios es amor* 11).

En ese sentido, hallándose integrado en el mismo eros humano, el matrimonio constituye un momento privilegiado del amor de comunión personal, que se sitúa ya en plano de ágape. En el ágape se unen el amor de Dios y el amor al prójimo, que terminan apareciendo como un «único mandamiento», un mismo camino de realización humana, mirado básicamente desde Dios, que purifica al hombre y le capacita para amar a los demás, de un modo desinteresado, gratuito. De todas formas, ambos amores se unen, resultando inseparables (cf. *Dios es amor* 18). Lógicamente, Benedicto XVI quiere fundar toda la acción de la Iglesia sobre el principio del amor, que ahora podemos entender como «caridad».

> «El amor al prójimo enraizado en el amor a Dios es ante todo una tarea para cada fiel, pero lo es también para toda la comunidad eclesial, y esto en todas sus dimensiones: desde la comunidad local a la Iglesia particular, hasta abarcar a la Iglesia universal en su totalidad. También la Iglesia en cuanto comunidad ha de poner en práctica el amor. En consecuencia, el amor necesita también una organización, como presupuesto para un servicio comunitario ordenado» (*Dios es amor* 20).

Esto significa que la misma organización de la Iglesia tiene que nacer y nace de su compromiso caritativo. Conforme a una visión tradicional, Benedicto XVI afirma que la Iglesia cristiana posee y despliega tres ministerios básicos: el de la palabra (anunciar el evangelio), el del sacramento (celebrar la fiesta de Jesús) y el de la caridad (el servicio a los necesitados).

> «La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios *(kerygma-*

martyria), celebración de los Sacramentos *(leiturgia)* y servicio de la caridad *(diakonia)*. Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia. La Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario» (*Dios es amor* 25).

En este contexto se sitúa la relación entre el amor cristiano y la justicia social, como ha mostrado Benedicto XVI, separando y vinculando los dos planos. 1) La sociedad civil ha de organizar el plano de la justicia, de forma estructurada, como un orden unitario. 2) La Iglesia, con otras organizaciones voluntarias, se sitúa en el nivel de la caridad inmediata. Esa caridad no puede estar al servicio de ningún sistema ideológico, ni de ningún proselitismo religioso o social, sino que ha de ser una expresión de la libertad de Dios, del amor del evangelio. De esa manera, Benedicto XVI ha ofrecido en esta encíclica la más honda reflexión sobre el amor, desde una perspectiva filosófica y teológica, bíblica y espiritual.

BIBL. Entre las obras de J. Ratzinger/Benedicto XVI que han sido traducidas al castellano, además de las citadas, cf. *La fraternidad cristiana* (Madrid 1962); *El Nuevo Pueblo de Dios*: *Esquemas para una Eclesiología* (Barcelona 2005); *Escatología* (Barcelona 1980); *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental* (Barcelona 1985); *Creación y pecado* (Pamplona 1992); *Ser cristiano en la era neopagana* (Madrid 1995); *Jesús de Nazaret* (Madrid 2007). Entre los libros sobre Ratzinger/Benedicto XVI, cf. P. Blanco, *Joseph Ratzinger: una biografía* (Pamplona 2004); *Ratzinger. Razón y cristianismo: la victoria de la inteligencia en el mundo de las religiones* (Madrid 2005).

RAUSCHENBUSCH, Walter (1861-1918)

Teólogo y activista protestante norteamericano, de origen alemán. Fue pastor bautista en una comunidad de Kentucky y profesor de Nuevo Testamento y de Historia de la Iglesia en el Rochester Theological Seminary. Fue quizá el mejor representante del «Social Gospel», de una visión protestante del evangelio que se opone a los riesgos de un capitalismo que está destruyendo los tejidos humanos de la sociedad norteamericana. Como buen cristiano bautista, pone de relieve los aspectos íntimos y personales del evangelio. Pero, al mismo tiempo, él destaca sus vinculaciones sociales, poniendo de relieve la necesidad de una redención de la sociedad en la línea del mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios. Su obra más importante (*Christianity and the Social Crisis*, Nueva York 1907) constituye una especie de manual del compromiso de la Iglesia con la sociedad. Sus primeros capítulos tratan de la justicia social en los profetas y en el mensaje de Jesús, con un análisis sobre los aspectos sociales de la Iglesia primitiva. Los últimos capítulos tratan de la crisis del capitalismo moderno con sus injusticias sociales; desde ese fondo propone una verdadera revolución cristiana, según el evangelio. A su juicio, el Reino de Dios sólo podrá mostrarse en el mundo cuando la sociedad se estructure siguiendo unos principios democráticos, solidarios y socialistas. En esa y otras obras, escritas antes de la «revolución comunista» del año 1918 en Rusia, Rauschenbusch ofrece una lectura del cristianismo y de la sociedad que sigue siendo hoy más actual que entonces, pasado más de un siglo.

BIBL. *For God and the People. Prayers of Social Awakening* (Boston 1910); *Christianizing the Social Order* (Nueva York 1912); *Dare We Be Christians?* (Boston 1914); *A Theology for the Social Gospel* (Nueva York 1917).

RAVASI, Gianfranco (n. 1942)

Teólogo católico italiano, arzobispo y presidente del Consejo Pontificio para la Cultura. Ha estudiado en la Escuela Bíblica de Roma y ha sido profesor de Exégesis en la Facultad de Teología y Prefecto de la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Es uno de los exegetas más conocidos del momento actual, especialista en cuestiones de crítica textual y de teología del Antiguo Testamento, aunque también ha comentado varios libros del Nuevo Testamento.

BIBL. *Qohelet. Il libro più originale e scandaloso dell'Antico Testamento* (Cinisello Balsamo 1988); *Lettera ai Romani* (Bolonia 1990); *Lettere ai Corinzi* (Bolonia 1992); *I salmi* (Asti 1996); *Apocalisse* (Casale Monferrato 1999); *I monti di Dio. Il mistero della montagna tra parola e immagine* (Cinisello Balsamo 2001); *Il libro di Giobbe* (Bolonia 2002). Entre sus traducciones al castellano: *Jesús,*

una buena noticia (Valencia 1984): *El libro del Génesis* I-II (Barcelona 1992-1994).

RÉGNON, Theodore de (1831-1893)

Teólogo jesuita francés. Escribió un tratado clásico en ocho volúmenes, sobre *La métaphysique des causes d'après Saint Thomas et Albert le Grand* (París 1886). Pero su estudio más influyente ha sido un libro de historia positiva sobre la teología trinitaria, titulado *Études théologiques sur la Sainte Trinité* I-II (París 1892). Todos los que hemos estudiado la problemática de la Trinidad hemos debido apoyarnos en su investigación, en la que distingue dos modelos de teología trinitaria. 1) Los *Padres griegos* parten de las personas divinas en su mutua relación y en su apertura hacia el mundo (economía salvadora) para postular en un segundo momento la unidad de la esencia divina (que es tema metafísico, no propiamente teológica). 2) Los *Padres y teólogos latinos* parten de la unidad de la esencia divina, para deducir en un segundo momento la trinidad de personas. Se trata de dos formas de expresar un mismo misterio. Posiblemente, algunos de los detalles del estudio de Th. De Régnon deban revisarse, pero su tesis de fondo ha sido admitida por la teología posterior y ha servido de base para casi todos los estudios filosófico-teológicos posteriores sobre la Trinidad. Muchos dicen que exagera al presentar las diferencias entre la teología latina y la oriental (ortodoxa), pero casi todos lo copian (¡lo copiamos!). Su aportación básica es el haber mostrado que la diferencia ente griegos y latinos en lo referente al *filioque* es de tipo teológico (de formulación de la fe) no dogmático (de fe en sí misma). Este descubrimiento ha tenido una importancia capital en la historia de del pensamiento cristiano, mostrando que no hay una teología única (una sola formulación de la fe), sino que la fe se ha expresado siempre (incluso en lo más «santo» que es el misterio trinitario) en formas teológicas diferentes. En ese sentido, Régnon ha sido uno de los impulsores del pluralismo teológico.

REID, Barbara (n. 1956)

Religiosa católica, de la Congregación de las Hermanas Dominicas de Gran Rapids, Estados Unidos. Tiene un doctorado en Estudios Bíblicos por la Universidad Católica de América en Washington, D.C., y es actualmente profesora de Nuevo Testamento en la Catholic Theological Union de Chicago. Ha dirigido y dirige cursos de formación para teólogos y laicos, tanto en Estados Unidos como en Palestina. Quiere entender y exponer el mensaje de la Biblia desde una perspectiva feminista e hispana (desde los más pobres), pero abierta a todos los creyentes.

BIBL. Su obra más conocida es un comentario didáctico a las parábolas, titulado *Parables for Preachers* I-III (Collegeville 1999, 2000, 2001). Cf. también *A Retreat With St. Luke* (St. Anthony Messenger Press, 2000); *Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke* (Collegeville 1996); *Reconsiderar la cruz: Interpretación latinoamericana y feminista del Nuevo Testamento* (Estella 2009). Reid es la editora principal del *Wisdom Commentary Series*, un comentario feminista de la Biblia, que está apareciendo en Liturgical Press (Collegeville, Estados Unidos); *Sophia's Table: An Introduction to Feminist Biblical Interpretation* (Grand Rapids 2009ss).

REIMARUS, Hermann Samuel (1694-1768)

Filólogo, científico y filósofo alemán, del tiempo de la Ilustración. Defendía la necesidad de fundar una religión natural, que se apoyara sólo en verdades racionales y que fuera válida para todos los hombres y pueblos del mundo. En esa línea, ha puesto de relieve las «contradicciones» del conjunto de la Biblia, afirmando que ellas sólo pueden resolverse desde una perspectiva superior, de tipo racional. Pero eso lo afirmaban muchos pensadores de aquel tiempo. La novedad de la propuesta de Reimarus se encuentra en una serie de textos sobre la historia de Jesús, los llamados *Fragmentos de Wolfenbüttel*, publicados después de su muerte, de manera anónima por ↗ Lessing (1774-1777). Con ellos comienza la nueva investigación crítica del origen del cristianismo, como puso de relieve A. ↗ Schweitzer, al titular su obra sobre la historia de la investigación de Jesús *Von Reimarus zu Wrede* (*De Remarus a Wrede,* 1906). La novedad de Reimarus no está simplemente en lo que dice, sino en la radicalidad con que propone sus ideas, que pueden resumirse así. 1) Jesús no fue un Mesías religioso, sino un pretendiente político, ajusticiado por los ro-

manos. 2) Tras la muerte de Jesús, sus discípulos «extienden» la teoría de que él ha de volver para instaurar el Reino político que había prometido; para eso tuvieron que «inventar» las historias de la tumba vacía y de la resurrección (ocultando el cadáver de Jesús). 3) el problema principal del cristianismo es la demora de la parusía de Jesús. Sus discípulos dijeron que volvería, pero él no vino y, por eso, los cristianos divinizan su figura y crean una religión nueva. Ese conjunto de ocultamientos y «mentiras» sobre la historia de Jesús (que fue un pretendiente mesiánico-político fracasado) y el nacimiento de la Iglesia deben servir para que los cristianos abandonen los rasgos particulares de su religión «positiva» y cultiven aquellos valores racionales y eternos que se encuentran también en el fondo de su experiencia. De esa manera podrá llegar la religión de la nueva humanidad. Esta visión de Reimarus se halla en el fondo de una línea exegético-teológica que ha venido a culminar, por ejemplo, en ↗ Brandon y Montserrat.

Reina, Casiodoro de (1520-1594)

Teólogo y exegeta católico español, convertido al protestantismo, que tradujo la Biblia al castellano. Su edición (Basilea 1569) lleva el nombre popular de *Biblia del Oso*, porque en su portada figura un oso a pie, queriendo alcanzar un panal de miel, con un texto en hebreo y castellano que dice: «la Palabra de nuestro Dios permanece para siempre» (Is 40,8). C. de Reina había sido monje de los Jerónimos de Santiponce (Sevilla), pero tuvo que escapar en 1557, cuando se descubrió su tendencia protestante. Residió básicamente en Ginebra, pero las necesidades económicas y las persecuciones le obligaron a cambiar varias veces de domicilio (Londres, Amberes, Basilea, Estrasburgo, Fráncfort). Escribió diversas obras en castellano y francés, pero la más famosa es su traducción de la Biblia al castellano (del hebreo, griego y latín). Había otras versiones parciales anteriores, judías y cristianas, y en esa línea C. de Reina puede considerarse heredero de una tradición secular. Pero es significativo el hecho de que sólo él (un «protestante») pudiera ofrecer una traducción completa de la Biblia al castellano, desde los originales, y lo hiciera desde fuera de España, en la segunda mitad del siglo XVI. Su traducción es la primera de toda la Biblia, hecha directamente, desde una perspectiva reformada, en contra de la prohibición de Trento. Su texto constituye un monumento literario (es una obra importante de la literatura castellana) y exegético (su traducción resulta en general exacta). Significativamente, no la pudo imprimir en Ginebra como era su deseo, pues algunos calvinistas del lugar no lo permitieron. Debió hacerlo en Basilea donde también encontró problemas, teniendo que introducir incluso algunos cambios. Su canon de la Biblia se asemeja al católico, pues incluye en el lugar tradicional los deuterocanónicos (Judit, Tobías, Sabiduría, Eclesiástico, Epístola de Jeremías...), suprimidos de ordinario por los protestantes. Su obra fue revisada por ↗ Valera y sigue sirviendo de base para las biblias protestantes en castellano.

Renan, Ernest (1823-1892)

Historiador, filósofo y teólogo francés, de origen católico. Estudió en un seminario y recibió las órdenes menores, pero sin alcanzar el sacerdocio, y pronto se sintió insatisfecho por lo que, a su juicio, constituía una manipulación eclesiástica de Jesús y de su ideal religioso. Al mismo tiempo, se halló inmerso en una serie de dudas de fe. En medio de esas dudas, estudió lenguas orientales, escribiendo una obra titulada: *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* (1847) y después un ensayo *Sobre el origen del lenguaje* (1948), afirmando que el espíritu de cada pueblo se expresa en su lengua. El año 1860 inició un largo viaje por oriente, para descubrir el espíritu de Jesús, que él describirá en una obra famosa la *Vida de Jesús* (1963), que debía ser la primera entrega de una *Historia de los orígenes del cristianismo* en siete volúmenes. Renan no interpreta la vida de Jesús desde unas categorías míticas (como había hecho ↗ Strauss), ni pretende negar la historicidad de los acontecimientos fundamentales de su vida, sino que le presenta como «modelo de humanidad», no como Dios encarna-

do, sino como un «hombre divino», el más grande, aquel que nos permite dar un salto hacia una conciencia superior de humanidad. Según eso, los dogmas que la Iglesia ha impuesto sobre Jesús son falsos, pero la inspiración básica de su movimiento es verdadera. Renan defiende un tipo de piedad religiosa, pero sin fe en Dios. No ha desarrollado un verdadero «pensamiento», sino más bien un tipo de «sentimiento» religioso, vinculado a Jesús.

BIBL. Algunas de sus obras de filosofía y de historia son todavía valoradas y leídas: *Averroes y el averroísmo: ensayo histórico* (Madrid 1992); *Historia del pueblo de Israel* I-II (Barcelona 1985); *¿Qué es una nación? Cartas a Strauss* (Madrid 1988). Pero su recuerdo está vinculado a *La vida de Jesús,* que se sigue publicando y leyendo como una bella novela sentimental, llena de pasión, con un Jesús sin dogmas (ni Dios), pero llena de la búsqueda y experiencia de una humanidad divina.

REUCHLIN, Johannes (1455-1522)

Humanista y exegeta alemán. Entró en contacto con el pensamiento griego a través de algunos eruditos bizantinos que habían emigrado a París y estudió la lengua y cultura hebrea con judíos. Se ocupó especialmente de la cábala que, a su juicio, era muy importante para el conocimiento del cristianismo. Enseñó por un tiempo en la Universidad de Tubinga y cultivó la amistad de humanistas italianos como M. ↗ Ficino y P. della Mirandola. Es famoso por la controversia que mantuvo durante diez años (1510-1520) con un judío converso, llamado J. Pfefferkorn, que quería destruir los libros del judaísmo por su presunto contenido anticristiano. Reuchlin se opuso a esa propuesta, suscitando una fuerte controversia. Su mayor aportación al pensamiento cristiano reside en la difusión de la cábala, que él estudió en Florencia, centrándose especialmente en el *Sepher ha Zohar* o *Libro del Esplendor* y en el *Sepher Yetsirah* o Libro de la Formación. Fruto de ese conocimiento y estudio fue su obra *De Verbo Mirifico (Sobre la Palabra Maravillosa)*, donde vincula el pensamiento órfico-pitagórico, la cábala judía y el cristianismo, poniendo de relieve el poder de las palabras y letras hebreas. A su juicio, el poder del *Tetragrama* YHWH, que los hebreos no podían pronunciar, se expresa y encarna en el Nombre de *Yoshua* o Jesús, como signo de Misericordia.

BIBL. Cf. también *De rudimentis hebraicis*, 1506; *De arte cabalistica*, 1517; *De accentibus et orthographia linguae hebraicae*, 1518.

RIBADENEYRA, Pedro (1525-1611)

Historiador y escritor católico español, de la Compañía de Jesús, en la que ingresó de joven, conviviendo por un tiempo con ↗ Ignacio de Loyola, a cuyo servicio realizará numerosas misiones. En 1589 se retiró a Madrid, para dedicarse a escribir diversos libros de historia y piedad, entre ellos: la *Vida de Ignacio de Loyola,* un tratado ascético y moral titulado *Manual de oraciones para uso y aprovechamiento de la gente devota,* un *Tratado de la tribulación* y un libro de pedagogía titulado *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano* (todos ellos entre 1589 y 1995). Pero su obra principal se titula *Flos Sanctorum* o *Libro de las vidas de los santos* (1599), uno de los textos más populares a lo largo de los tres siglos siguientes, no sólo por sus temas (el ejemplo de los santos), sino por su belleza literaria. Esos relatos, leídos en muchas casas cultas de los países de lengua castellana hasta bien entrado el siglo XIX, han marcado la piedad y el pensamientos de millones de cristianos, insistiendo en el aspecto devocional y milagroso de los santos, más que en la raíz del evangelio.

RIBA DE ALLIONE, Lucía (n. 1955)

Teóloga católica argentina. Ha estudiado Teología en la Universidad Católica Argentina de Buenos y Filosofía en la Universidad Católica de Córdoba. Es profesora en Ciencias Religiosas en el Instituto Lumen Christi, en el Centro de Estudios Filosóficos y Teológicos Seminario Villa Claret y en la Universidad Católica de Córdoba. Desde 1992 a 1999 es docente y directora académica del Instituto Ecuménico de Cultura Religiosa. Actualmente participa en el Programa de investigaciones y publicaciones Teologanda sobre «El itinerario de las mujeres en la teología de América Latina, el Caribe y Estados Unidos. Balance crítico y nuevas perspectivas». Es coordinadora del Seminario Interdisciplinario de Estudios

Interreligiosos de la Universidad Católica de Córdoba.

BIBL. Entre sus publicaciones: «Mujeres discípulas en el Evangelio de Juan: presencia e igualdad», «Canto a la vida que no se ve. Hacia una hermenéutica incluyente e inclusiva», «La memoria como resistencia a la violencia. A propósito de un relato bíblico», «Jesús y las mujeres. Las mujeres y Jesús», «Hablar de Dios y a Dios en clave de mujer. Una reflexión acerca del lenguaje sobre Dios», «Cuerpos de mujeres y violencia. Una lectura desde la Biblia», «La perspectiva de género en la teología latinoamericana», «Memoriales de mujeres como resistencia a la violencia institucionalizada», «La hermenéutica bíblica como quehacer teológico interdisciplinar en la vida y los escritos de Elsa Tamez», «Pactos de mujeres y espacios de ciudadanía», «Dios es padre, más aún es madre. Reflexiones sobre la imagen femenina de Dios en el Antiguo Testamento» (textos de artículos publicitados en: *Anatéllei*, Claretiana, Buenos Aires). Ha colaborado en los tres primeros tomos de la colección *Mujeres haciendo teología* del Programa Teologanda.

RICARDO DE SAN VÍCTOR († 1173)

Teólogo de origen irlandés o escocés, fue canónigo agustino del Monasterio de San Víctor, en París, donde elaboró una preciosa doctrina mística y trinitaria, vinculando la enseñanza de ↗ Agustín de Hipona con la tradición griega, representada, sobre todo, por ↗ Dionisio Areopagita. Como cristiano y monje, como contemplativo y maestro del nuevo intelectualismo del siglo XII, representado por hombres como ↗ Anselmo, Abelardo y Bernardo, Ricardo es quizá el mejor exponente del pensamiento clásico de la Edad Media latina, antes del origen de la nueva escolástica, en el siglo XIII. Ricardo quiso construir una doctrina del amor, partiendo de su experiencia y de algunas formulaciones básicas del Nuevo Testamento (sobre todo del evangelio de Juan y del libro de los Hechos, que habla de la unión de los primeros cristianos de Jerusalén: Hch 2,41-46 y 4,32-37). Todo eso, unido a su inmenso talento dialéctico, le ha capacitado para elaborar un espléndido modelo trinitario, que es aún fuente de inspiración de nuestro tiempo. Sus aportaciones básicas a la visión de Dios (y del hombre) como amor son dos: 1) El amor exige pluralidad de personas (como Padre-Hijo o como amigos); 2) la plenitud del amor implica la existencia de un tercero (el Espíritu Santo).

1. *El amor exige pluralidad de personas*

Ricardo supone que la caridad, para ser soberanamente perfecta, necesita que en Dios (y en los hombres) haya más de una persona. San ↗ Anselmo había especulado sobre Dios como el ser más grande posible (*Prologion* XIV, «id quo nihil maius cogitari potest»), deduciendo de esa forma su existencia. Pues bien, en una línea convergente, Ricardo afirma que Dios es la caridad suprema y que por ello, para ser perfecto, debe incluir varias personas:

> «Sabemos que Dios, Bien supremo y absolutamente perfecto, es la Bondad total en su plenitud y en su perfección. Pero allí donde existe plenitud de bondad total debe existir necesariamente verdadera y suprema caridad; porque nada es mejor que la caridad, nada más perfecto que ella. Pero nadie puede tener caridad propiamente dicha si sólo tiene un amor exclusivamente personal, hacia sí mismo. Para que exista propiamente caridad será necesario que el amor tienda hacia otro. Por consiguiente, allí donde falta la pluralidad de personas, es imposible que exista caridad...
>
> Mientras un ser no ame a otro con tanta intensidad como a sí mismo, su amor será limitado y no habrá alcanzado el grado supremo de la caridad. Por otra parte, es claro que una persona divina no podría amar a nadie dignamente como a sí misma, si no hubiera otra persona con la misma dignidad que ella. Pero una persona que no fuera Dios sería indigna de ser igual a una persona divina. Así pues, para que en esta divinidad verdadera sea posible la plenitud de la caridad, es necesario que exista una persona divina que se asocie a la persona divina, con igual dignidad, siendo por tanto divina. Ved pues con qué facilidad convence el razonamiento que nos lleva a decir que en la verdadera divinidad existe necesariamente una pluralidad de persona. Ciertamente, sólo Dios es soberanamente bueno; por tanto, sólo Dios puede ser soberanamente amado. Por otra parte, una persona divina no puede ofrecer un amor soberano hacia una persona que no sea Dios. Es imposible que exista plenitud en la divinidad sin que sea

plena la bondad; es imposible que exista plenitud de bondad sin plenitud de caridad; es imposible que exista plenitud de caridad sin pluralidad de personas divinas» (*De Trinitate,* I, III, cap. 2; SCh 63, pp. 169-171).

2. *De la necesidad de un tercero*

Lo que el texto anterior sólo había esbozado recibe su pleno desarrollo al añadir que la caridad auténtica no puede cerrarse en una relación entre dos, sino que supone la existencia de un tercero que garantice y manifieste la solidez del amor mutuo de esas dos personas. Éste es un argumento que, de formas distintas, ha marcado toda la historia del amor en Occidente, desde Platón hasta Freud: no se puede hablar de amor si no hay unión de dos ante (desde, hacia) un tercero. Desde aquí se comprende mejor el sentido de la Trinidad:

«Tenemos ya la certeza de que en Dios existe pluralidad de personas, pero no sabemos aún que exista Trinidad. Porque puede haber pluralidad de personas sin que exista Trinidad [...]. Pero en el amor mutuo, en el amor ardiente, no hay nada que sea más precioso ni admirable que esto: querer que el ser a quien se ama soberanamente y del que uno es soberanamente amado pueda amar a otro con el mismo amor. Así, la prueba de la caridad consumada es el deseo de que se comunique (a un tercero) la dilección con que uno es amado. Ciertamente, para aquel que ama con un amor soberano y desea ser igualmente amado, la alegría perfecta consiste en realizar este deseo, obteniendo la dilección que exige (la comunicación a un tercero)...

De esa forma, una razón manifiesta nos conduce a concluir que en ese caso no podría haber caridad en grado supremo, ni por consiguiente bondad en plenitud, si es que, por falta de querer o de poder, no se logra tener un asociado en la dilección ni se quiere comunicar la alegría más perfecta (el amor mutuo). Aquellos pues que son soberanamente amados y merecen serlo deben, uno y otro, con un mismo deseo, reclamar la existencia de un amigo común que les pertenezca, según su deseo, en una concordia perfecta. Veis, por tanto, cómo la consumación de la caridad requiere una Trinidad de personas, sin la cual no puede existir la caridad en su plenitud integral. Según eso, no existe la plenitud total y perfecta sin la caridad perfecta y menos aún sin la Trinidad verdadera. No hay, por tanto, sólo pluralidad, sino Trinidad verdadera en la unidad verdadera y verdadera unidad en la verdadera Trinidad» (*De Trinitate,* I. III, cap. XI; SCh 63, pp. 191-195).

3. *Aplicaciones*

Frente a los que piensan que el amor implica sólo dualidad, Ricardo de San Víctor ha puesto de relieve que sólo hay comunión verdadera allí donde amante y amado vinculan y expanden su amor hacia un tercero, de tal forma que al mirarse y regalarse el uno al otro engendran y reciben en común, amando juntos y siendo amados al mismo tiempo por un tercero. Ese «tercero», como signo de unidad del Hijo con el Padre, ha recibido en la experiencia de la Iglesia el nombre de Espíritu Santo, que es un retoño común (proveniente de dos), a quien el Padre y el Hijo (como esposo/esposa) aman juntos y de quien son amados, como expansión y culmen de su caridad más honda. Al emplear estos esquemas para hablar de la unidad y la riqueza del amor de Dios, Ricardo de San Víctor se funda en el ejemplo de la familia. La mejor comparación de ese amor de Dios es la unión de dos amantes (Padre/Hijo, Esposo/Esposa), que se entregan existiendo uno en el otro y, de esa forma, hacen surgir un nuevo principio de amor, un «hijo común», que en la terminología trinitaria recibe el nombre de Espíritu Santo. Así descubrimos que Dios es un proceso o génesis de amor que se dualiza (Padre-Hijo) y que se expande en común hacia un tercero (Espíritu Santo). Según eso, el Espíritu no es el Padre (principio de todo), ni el Hijo (expansión del único Padre), ni es un espacio neutral divino, un «ello» que no tiene caracteres de persona. El Espíritu es la misma comunión del encuentro intradivino, aquella unidad donde, por encima del mío y del tuyo, como sujetos personales contrapuestos, surge el *nosotros* personal de la gracia compartida.

En un sentido se podría afirmar que el Espíritu es el mismo «nosotros» que forman unidos el Padre y el Hijo (como afirma ↗ Mühlen). Pero, en otro sentido, es Aquel «tercero» que surge

del amor dual y que lo culmina y ratifica. Es el Otro que no es otro (pues no está fuera, sino dentro del amor dual culminado), es el mismo Amor que por ser y para ser común (de los dos) ha de expandirse en forma de Tercero, que no separa sino que une y expande el amor de los dos, en forma de culminación personal. En esa línea seguirán avanzando las palabras fundamentales del *Romance de la Trinidad,* de ↗ Juan de la Cruz: «Como amado en el amante / uno en otro residía / y aquese amor que los une / en lo mismo convenía / con el uno y con el otro / en igualdad y valía». Amado y Amante son Hijo y Padre; el Amor que los une es el Espíritu Santo, plenitud del amor de Dios y principio de su apertura creadora y plenificadora. Aquí nos situó Ricardo de San Víctor al hablar de la Trinidad. Aquí seguimos estando.

BIBL. PL 196; *Sobre la Trinitat* (Barcelona 1991); *De Trinitate* (SCh 63, París 1959). Cf. J. Chatillon, *Richard de S. Victor:* Dict. de Spiritualité Asc. et Myst, XIII, 2, 2678-2695; G. Dumeige, *Richard de S. Victor et l'idée chrétienne de l'amour* (París 1952); O. González de C., *Misterio Trinitario y Existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura* (Madrid 1966); M. D. Melone, *Lo Spirito Santo nel «De Trinitate» di Riccardo di S. Vittore* (Roma 2001); X. Pikaza, «Notas sobre la Trinidad en Ricardo de San Víctor», *Estudios Trinitarios* 6 (1972) 63-91; *Ricardo de San Víctor*, DTDC, 1257-1263.

RICCI, Matteo (1552-1610)

Misionero y erudito católico italiano de la Compañía de Jesús, que introdujo en la Edad Moderna el cristianismo católico en China. Estudió Matemáticas y Astronomía en Roma y Teología en Coimbra (Portugal). Se ordenó sacerdote en Goa, la India, y pasó después a China, donde elaboró un mapa del mundo, incluyendo los territorios de todos los continentes. Fue el primero que enseñó a los chinos las matemáticas europeas, traduciendo con Xu Guangqi *Los Elementos* de Euclides. Adoptó la forma de vestir china, e intentó una conciliación del cristianismo con la cultura y realidad del gran imperio, en el campo teológico y en la aceptación de los ritos sagrados, de manera que al final de su vida fue recibido en la corte del emperador chino. Pensaba que la apertura del cristianismo a China estaba vinculada a la «conversión» de los intelectuales y por eso quiso hacerse y ser uno de ellos. De esa forma surgió el conflicto de los «ritos», que fue principio y causa de una gran controversia. A su juicio, las ceremonias confucianas y taoístas de veneración a los antepasados no debían considerarse como gestos negativos de una «religión pagana», contraria al cristianismo, sino como expresión valiosa de una cultura sagrada, que podía abrirse al cristianismo. De esa forma, fue partidario de una simbiosis entre cristianismo y cultura china, en la línea de lo que se ha empezado a realizar en el siglo XX. Sus posturas, que se parecían a las de ↗ Nobili en la India, fueron rechazadas por la Iglesia oficial de Roma, que juzgó que los ritos chinos eran contrarios al cristianismo y que, por eso, debían rechazarse. En aquel momento, la teología oficial del catolicismo de Roma sólo admitió como «católicos» (evangélicos) unos ritos eucarísticos y sacramentales vinculados a la tradición cultural de Roma, iniciando un tipo de exclusivismo que se ha mantenido con variantes hasta el momento actual. Sólo en pleno siglo XX se ha visto en Roma que los llamamos «ritos chinos» no se podían considerar opuestos al evangelio.

BIBL. J. Spence, *El palacio de la memoria de Mateo Ricci: un jesuita en la China del siglo XVI* (Barcelona 2002); V. Cronin, *The Wise Man from the West: Matteo Ricci and his Mission to China* (Londres 2000).

RICCI, Scipione de (1741-1810)

Renovador católico italiano, de tendencia jansenista (↗ Jansenio). Fue obispo de Pistoia y Prato, de 1780 a 1791, y quiso reformar su diócesis, partiendo de la doctrina antigua de la Iglesia. Para ello intentó transformar la vida de los religiosos y cambiar el orden y culto de muchas parroquias, convocando y realizando (con la ayuda del jurista Pietro ↗ Tamburini) una famosa asamblea llamada el Sínodo de Pistoia (1986). La Santa Sede no aceptó las conclusiones del Sínodo, que vinculaban unas propuestas jansenistas (en lo relacionado con la gracia) con otras más galicanas, conforme a las cuales los obispos no podían entenderse como simples delegados del Papa, sino que recibían su poder del mismo pueblo cristiano. Algunas

propuestas de Ricci se situaban en la línea de las reformas litúrgicas de la Iglesia católica en el Vaticano II, pero en su conjunto ellas resultaban inaceptables en aquel momento (a no ser que tuvieran un firme apoyo político). Pero Ricci no contó con ese apoyo político, de manera que debió escapar y renunciar a su episcopado, el año 1791, incluso retractándose públicamente. Así murió, como hombre privado, en el destierro.

Las 85 proposiciones básicas de su sínodo fueron condenadas por Pío VI en la Constitución *Auctorem Fidei* del 1794, de la que extractamos algunos artículos, que nos permiten comprender su pensamiento:

> «1. La proposición que afirma: *que en estos últimos siglos se ha esparcido un general oscurecimiento sobre las verdades de más grave importancia, que miran a la religión y que son base de la fe y de la doctrina moral de Jesucristo,* es herética. 2. La proposición que establece: *que ha sido dada por Dios a la Iglesia la potestad, para ser comunicada a los pastores que son sus ministros, para la salvación de las almas,* entendida en el sentido que de la comunidad de los fieles se deriva a los pastores la potestad del ministerio y régimen eclesiástico, es herética. 4. La proposición que afirma: *que sería abuso de la autoridad de la Iglesia transferirla más allá de los límites de la doctrina y costumbres y extenderla a las cosas exteriores, y exigir por la fuerza lo que depende de la persuasión y del corazón...* es herética. 5. Por la parte que insinúa que la Iglesia no tiene autoridad para exigir la sujeción a sus decretos de otro modo que por los medios que dependen de la persuasión, en cuanto entiende que la Iglesia *no tiene potestad que le haya sido por Dios conferida, no sólo para dirigir por medio de consejos y persuasiones, sino también para mandar por medio de leyes, y coercer y obligar a los desobedientes y contumaces por juicio externo y saludables castigos...* es inductiva a un sistema otras veces condenado por herético. 6. La doctrina del Sínodo, por la que profesa: *estar persuadido que el obispo recibió de Cristo todos los derechos necesarios para el buen régimen de su diócesis,* como si para el buen régimen de cada diócesis no fueran necesarias las ordenaciones superiores que miran a la fe y a las costumbres, o a la disciplina general, cuyo derecho reside en los Sumos Pontífices y en los Concilios universales para toda la Iglesia, es cismática, y por lo menos errónea. 15. La doctrina que propone que la Iglesia *debe ser considerada como un solo cuerpo místico, compuesto de Cristo cabeza y de los fieles, que son sus miembros por unión inefable, por la que maravillosamente nos convertimos con Él mismo en un solo sacerdote, una sola víctima, un solo adorador perfecto del Padre en espíritu y en verdad,* entendida en el sentido de que al cuerpo de la Iglesia sólo pertenecen los fieles que son adoradores del Padre en espíritu y en verdad, es herética» (DH 2600-2615).

Por lo que se ve, la Iglesia romana optó por presentarse como un sistema de poder, con capacidad para exigir sometimiento (e imponer sus leyes) por la fuerza. Es claro que en otros aspectos S. de Ricci y su Sínodo de Pistoia optaron por un tipo de jansenismo que corre el riesgo de oscurecer la libertad gozosa de la vida cristiana; pero en lo referente a la organización y vida de la Iglesia se adelantaron a los tiempos. La Iglesia de Roma condenó entonces muchas cosas que hoy aprueba, al menos en teoría.

RICHARD, Pablo (n. 1939)

Sacerdote católico chileno, vinculado a la línea de la liberación. Estudió Teología y Sagrada Escritura en la Universidad Católica de Chile y en el Instituto Bíblico de Roma, y fue de los iniciadores del movimiento de Cristianos por el Socialismo en Chile. Tras el golpe militar del año 1973 huyó a Francia, donde se doctoró en Sociología de la Religión por la Sorbona (París). Desde 1978 reside en San José de Costa Rica, donde trabaja como profesor de la Universidad Bíblica Latinoamericana, como director del DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones) y como animador de grupos cristianos, en su condición de presbítero católico. Ha vinculado la militancia social, al servicio de los pobres, con el compromiso por la concientización bíblica y la formación cristiana de los agentes de pastoral.

BIBL. Sus primeras obras se vinculan con CPS (Cristianos por el Socialismo): *Cristianismo, lucha ideológica y racionalidad socialista* (Salamanca 1975, con E. Torres); *Cristianos por el socialismo. Historia y documentación* (Salamanca 1976). Las obras de

su segunda etapa, tras su retorno de París y su docencia en el DEI de Costa Rica, son un ejemplo de lectura espiritual y social de la Biblia, desde el contexto latinoamericano: *La fuerza espiritual de los pobres* (San José 1987): *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia: una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles* (Santander 2000); *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza* (San José 1995).

Richter, Paul (1763-1825)

Escritor alemán, hijo de un pastor protestante. Estudió Teología en la Universidad de Leipzig, para vivir después como escritor. Es el mayor representante de una literatura apasionada, abierta al misterio insondable en el que sólo los grandes ideales (religiosos, cristianos) ofrecen un principio de respuesta. Escribió numerosas obras de tipo literario, estético y político: *La logia invisible* (1793); *Hesperus* (1795); *Quintus Fixlein* (1796); *Siebenkäs* (1796); *Años de luna* (1804-1805); *Pequeño tratado de la libertad* (1805); *Sermón de paz a Alemania* (1808) y *Crepúsculos de Alemania* (1809). Su obra más significativa desde el punto de vista religioso es *El Sueño*, que escribió el 1796, cuando tenía 33 años, con el título: *Discurso de Cristo muerto desde lo alto del cosmos diciendo que no hay Dios*. Richter la escribió con el fin de mostrar lo terrible que sería el mundo si Dios no existiese. Se trata del relato de una inmensa pesadilla en la noche. Al despertar del terror nocturno, Richter se alegra porque puede adorar a un Dios que rige con bondad todas las cosas. Pues bien, en el comienzo del sueño, Richter escucha a los muertos que preguntan a Cristo si hay Dios, y el Cristo del sueño (antes de despertar) les responde, desde el centro de su pesadilla:

> «He cruzado los mundos, he penetrado en los soles, he volado en compañía de las vías lácteas por los desiertos del cielo; pero no hay Dios. Hasta donde llega la sombra del ser, hasta allí he bajado, y he mirado en aquel abismo, y he llamado: "Padre, ¿dónde estás?", pero lo único que hasta mis oídos ha llegado ha sido el estruendo de la tempestad que nadie gobierna. Y encima del abismo estaba el brillante arco iris formado por los seres, sin ningún sol que lo hubiese creado; y de aquel arco iris se desprendían gotas. Y cuando he alzado la vista hacia el inmenso mundo, buscando el ojo de Dios, el mundo me ha mirado con sus cuencas; estaban vacías y no tenían fondo. Y la eternidad yacía sobre el Caos, y lo roía, y se rumiaba a sí misma. Seguid chillando, notas disonantes, dispersad con vuestros chillidos las sombras. ¡Pues Él no existe!».

Presentación del texto y comentario teológico en O. González, *Cuatro poetas desde la otra ladera* (Madrid 1996). Este Cristo que dice «Dios no existe» es uno de los precedentes del tema de la muerte de Dios en ↗ Nietzsche.

Rico Pavés, José (n. 1966)

Teólogo católico español. Es doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma y profesor de Dogmática en el Instituto Teológico San Ildefonso de Toledo. Ha sido Secretario de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española, desde donde ha preparado algunos de los documentos más significativos de esa comisión en contra de teólogos y pensadores como ↗ Pagola, O'Murchu, Vigil o Tamayo-Acosta. Es representante de una visión tradicional de la teología y de la presencia de la Iglesia en la sociedad.

Bibl. *Semejanza a Dios y divinización en el Corpus Dionysiacum* (Toledo 2001); *Escatología cristiana* (Murcia 2002) y *Los sacramentos de la iniciación cristiana* (Toledo 2007). Es editor de *La regla pastoral de San Gregorio* (Madrid 1993) y de *Terrorismo y nacionalismo: Comentario a la Inst. Past. de la CEE. Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y consecuencias* (BAC, Madrid 2005).

Ricoeur, Paul (1913-2005)

Filósofo y antropólogo francés, de tradición protestante, uno de los pensadores cristianos más significativos del siglo xx. Fue profesor en las universidades de la Sorbona y Nanterre, y ha sido un analista de la realidad, un fenomenólogo y hermeneuta, que ha sabido vincular los aspectos psicológicos y sociológicos de la vida, desde una perspectiva siempre abierta a la trascendencia. Sus estudios han tenido un influjo enorme en otros pensadores y teólogos cristianos. Es significativo su trabajo sobre *Finitud y culpabilidad*, donde ha planteado el origen y sentido del mal, desde una perspectiva histórica y reli-

giosa. Las diversas tradiciones culturales han querido explicar el origen del mal a partir de una caída divina (como aparece de un modo especial en el budismo y platonismo). En contra de eso, Ricoeur ha puesto de relieve la tradición bíblica, que ha vinculado el origen del mal con el pecado de los hombres. También ha tenido mucha importancia para el pensamiento cristiano su libro *De la interpretación: ensayo sobre Freud* (Madrid 1965), y los trabajos donde elabora el tema de los «pensadores de la sospecha» (Freud, Feuerbach, Marx y Nietzsche), que parten de una interpretación sesgada del cristianismo y de la religión, que ellos conciben como signo de engaño y no como revelación originaria de la realidad.

Ricoeur ha estado muy vinculado a la Escritura cristiana, de manera que algunas de sus obras se ocupan del estudio de la Biblia y de las tradiciones cristianas, entre ellas una escrita en colaboración con A. Lacoque, *Pensar la Biblia* (Barcelona 2001); cf. también *La metáfora viva* (Madrid 2001); *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires 1990). En una perspectiva más social, P. Ricoeur fue uno de los animadores de la revista *Esprit* (↗ Mounier) y que se mantuvo siempre vinculado a los movimientos a favor de la libertad. Quiso ser intérprete de la Biblia, ocupándose de un modo especial de las parábolas de Jesús, con su fondo paradójico, al servicio de la transformación personal y social de los creyentes.

Pensó que la «neutralidad fenomenológica» tiene que estar vinculada a la opción por la justicia. En esa línea, reflexionó sobre la inhumanidad de los centros de exterminio nazi y sobre los campos de concentración soviéticos (Gulag). A su juicio, el perdón que propone la Biblia es necesario en un plano personal, pero no puede aplicarse sin más a las relaciones políticas, donde resulta necesaria la opción por la memoria (el recuerdo de los muertos) y por la justicia (la rehabilitación de los vivos). Finalmente, debe recordarse la vinculación de Ricoeur con el movimiento cristianos (ecuménico) de Taizé, que buscaba y busca espacios compartidos de celebración litúrgica. A su juicio, la religión cristiana tiene la finalidad de liberar el fondo de bondad de los hombres, para la comunicación en amor y la superación de la violencia.

BIBL. Entre sus obras más significativas, desde la perspectiva del pensamiento cristiano, cf. *Finitud y culpabilidad* (Madrid 1969); *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica* I-III (Buenos Aires 1976); *La Metáfora Viva* (Madrid 1980); *Tiempo y narración* I-III (Madrid 1987); *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires 1990); *Amor y Justicia* (Madrid 1993); *Caminos del reconocimiento* (Madrid 2005).

RIPALDA, Jerónimo (1535-1618)

Predicador y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Nació en Teruel y ejerció su apostolado en Burgos, Valladolid, Toledo y Salamanca, donde fue confesor de Santa ↗ Teresa, a quien mandó que escribiera sus *Fundaciones*. Redactó un libro de piedad que se titula *Suave razonamiento, que haze el pecador a su Dios, en que amorosamente le insta con eficacia y perseverancia por el perdón de sus pecados* (Madrid 1614). Pero su obra más famosa es el *Catecismo y exposición breve de la doctrina Cristiana* (Toledo 1618), que se hizo pronto muy popular y que ha tenido hasta la actualidad cientos de ediciones y ha marcado (con el de ↗ Astete) la cultura religiosa de millones de católicos, que lo han aprendido de memoria. Una de sus últimas ediciones (unido al de Ripalda): *Catecismo de la doctrina cristiana* (Burgos 2008).

RITSCHL, Albrecht (1822-1899)

Teólogo protestante alemán, de línea liberal. Estuvo vinculado al principio a la escuela de Tubinga, en la que dominaba un esquema hegeliano de la historia (Ch. ↗ Baur), que entendía la religión (y el cristianismo) como expresión de un proceso constante de rupturas y reconciliaciones. Sus estudios sobre el origen del cristianismo le hicieron superar ese esquema, iniciando un retorno a las posturas de ↗ Schleiermacher (y Kant), tal como eran presentadas por los nuevos filósofos y teólogos neokantianos, que dominarán el pensamiento teológico de Alemania en los últimos años del siglo XIX y en los primeros decenios del siglo XX. Este paso de la filosofía histórica de Hegel a un modelo de humanismo ético de tipo kantiano ha sido fundamental para la historia de la teología y de la vida cristiana. Las obras de Ritschl (y de sus discípulos o seguidores, como

↗ Harnack y Herrmann) han marcado la historia posterior de la teología y del pensamiento cristiano. Según ellas, Jesús ya no aparece como un momento del proceso necesario de la Idea (de la historia universal), sino como aquel hombre que ha descubierto y revelado la hondura sagrada de la vida humana, haciendo así posible un nuevo y más hondo encuentro con lo divino.

BIBL. *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* (Bonn 1850); *Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen auf die evangelische Kirche* (Bonn 1874); *Unterricht in der christlichen Religion* (Bonn 1875); *Theologie und Metaphysik* (Bonn 1881); *Gesammelte Aufsätze* I-II (Friburgo 1893-1896).

RIUS-CAMPS, Josep (n. 1933)

Sacerdote, exegeta e historiador catalán (nacido en Esparreguera), ha estudiado Teología en la Universidad Gregoriana de Roma (1959) y Teología Oriental en el Pontificio Instituto Oriental (1962). Ha sido fue profesor asistente en la Universidad de Münster (1969-1971), profesor invitado en el Pontificio Instituto Oriental y en el Augustinianum de Roma (1972-1979) y profesor ordinario en la Facultat de Teologia de Catalunya (1978-2002). Es uno de los investigadores más importantes de la historia del primitivo cristianismo, a partir de su trabajo sobre la Cartas de ↗ Ignacio de Antioquía (*The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Roma 1979), donde muestra el carácter tardío de los textos sobre la institución episcopal; éste es un estudio que ha marcado toda la historiografía posterior sobre el tema. También es fundamental su libro sobre la teología de Orígenes (*El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales,* Roma 1970), al que han seguido numerosos trabajos sobre la teología cristiana del siglo II-III, desde la perspectiva de los ↗ gnósticos y de la gran Iglesia. Ha escrito también un comentario al libro de los Hechos, *De Jerusalén a Antioquía. Génesis de la Iglesia cristiana. Comentario lingüístico y exegético a Hch 1-12* (Córdoba 1989) y *El camino de Pablo a la misión a los paganos. Comentario lingüístico y exegético a Hch 13-28* (Madrid 1984); ésta es la mejor investigación hispana sobre el tema; vincula el aspecto lingüístico (destacando la tradición del texto occidental de Hechos) con el teológico (Hechos ofrece un gran relato de conversión, que culmina en la apertura universal de los dos grandes testigos del evangelio: Pedro y Pablo). Rius está convencido de la importancia del «texto occidental» (Codex Bezae) para el estudio de la historia del cristianismo primitivo, desde el punto de vista teológico y literario. Así ha querido mostrarlo en *El evangelio de Marcos: etapas de su redacción* (Estella 2008); a su juicio, partiendo del mismo texto, hay que hablar de una redacción jerosolimitana, de una refundición a partir de Chipre y de una redacción final en Roma o Alejandría. No todos están de acuerdo con estas hipótesis de Rius Camps, pero ellas ayudan a entender no sólo el Nuevo Testamento, sino el despliegue del pensamiento cristiano.

RIVAS REBAQUE, Fernando (n. 1959)

Teólogo católico español, nació en Torre de Juan Abad (Ciudad Real) el 28 de diciembre de 1959. Sacerdote de la diócesis de Getafe-Madrid. Licenciado en Filología Clásica en la Universidad Complutense de Madrid y doctor en Sagrada Escritura en la Universidad Pontificia Comillas. Profesor de Historia Antigua de la Iglesia y Patrología en la Universidad de Comillas. Se ha especializado en la historia social del cristianismo primitivo y en patrística. Entre las áreas de su investigación están: La mujer y la economía en el cristianismo primitivo. Trabaja en colaboración con Rafael ↗ Aguirre, Santiago Guijarro, Carmen Bernabé, Carlos Gil, Elisa Estévez, David Álvarez y Esther Miquel.

BIBL. Entre sus publicaciones*: Defensor pauperum. Los pobres en las homilías VI, VII, VIII y XIVB de Basilio de Cesarea. Análisis socio-antropológico* (BAC, Madrid 2005); *Terapia de las enfermedades espirituales en los Padres de la Iglesia* (Madrid 2008); *Desterradas hijas de Eva. Protagonismo y marginación de la mujer en el cristianismo primitivo* (Madrid 2008).

RIVAS, Luis Heriberto (n. 1933)

Teólogo católico argentino. Estudió en el seminario de Buenos Aires y se especializó en Sagrada Escritura en el *Instituto Bíblico de Jerusalén*. Desde el año 1967 ha sido profesor de Nuevo Testamento en la UCA (Universidad Católica Argentina). Ha enseñado tam-

bién en otros centros teológicos de Argentina y de América Latina. Es perito de la Comisión Episcopal de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina y miembro de la Comisión para la Edición Latinoamericana de la Biblia, coordinada por el Centro Bíblico para América Latina (CEBIPAL). Su figura se inscribe en la gran renovación de los estudios bíblicos y teológicos de Argentina a mediados del siglo XX. Su nombre se inscribe en una lista que, entre otros, reúne a grandes figuras como J. S. ↗ Croatto, A. Levoratti y E. Nardoni, al lado de otros profesores como Lucio ↗ Gera y Ricardo Ferrara. Su aportación al pensamiento y a la vida de la Iglesia católica queda reflejada en el homenaje que les ofrecieron sus compañeros de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina: V. M. Fernández y M. Galli (eds.), *Testigos y Servidores de la Palabra... (Lc 1, 2). Homenaje a L. H. Rivas* (Buenos Aires 2007), con colaboraciones de gran parte de los pensadores cristianos más representativos de Argentina.

BIBL. Ha escrito diversos libros de tema bíblico y pastoral que podemos dividir en *cinco grupos*. 1. Sus primeros trabajos estaban centrados en el Evangelio o en temas evangélicos: *La oración que Jesús nos enseñó* (Buenos Aires 1977); *¿Qué es un Evangelio?* (Buenos Aires 1981); *Las Bienaventuranzas* (Buenos Aires 1991). 2. Sus obras más importantes han sido preparadas a partir de sus cursos en la Facultad de Teología: *Los libros y la historia de la Biblia* (Buenos Aires 2001); *El Evangelio de Juan. Introducción. Teología. Comentario* (Buenos Aires 2005). 3. En esa línea se sitúan sus grandes investigaciones sobre la vida y teología de Pablo: *San Pablo. Su vida. Sus cartas. Su teología* (Buenos Aires 2001); *Pablo y la Iglesia. Ensayo sobre «las eclesiologías» paulinas* (Buenos Aires 2008). 4. Ha publicado diversos ensayos más breves dedicados a las Personas divinas en el trienio preparatorio al Jubileo: *El Espíritu Santo en las Sagradas Escrituras* (Buenos Aires 1998); *Dios Padre en las Sagradas Escrituras* (Buenos Aires 1998). 5. Ha preparado también una serie de aportes para el desarrollo de la vida cristiana a partir de varios escritos del Nuevo Testamento, como *Ser cristiano* (Buenos Aires 2006); *Carta a los Hebreos* (Buenos Aires 2007), colaborando también en diversas obras colectivas elaboradas por profesores de la Facultad de Teología de Buenos Aires.

RIVERA DE VENTOSA, Enrique (1913-2000)

Filósofo católico español de la Orden de los Franciscanos Menores (capuchinos). Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y se doctoró con una tesis sobre *El voluntarismo de San Buenaventura*. Se ha dedicado a la enseñanza y al cultivo de la historia de la filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca, desde 1852 hasta su jubilación. Fue director de *Naturaleza y gracia, revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* (Salamanca) y formó parte del Consejo de Redacción del anuario *Cuadernos salmantinos de filosofía,* de la Universidad Pontificia de Salamanca, hasta su jubilación el año 1986. Desarrolló un pensamiento neoescolástico, vinculado a la tradición franciscana, en diálogo con la historia y la filosofía de la vida. Pero su magisterio ha estado vinculado sobre todo a la enseñanza directa y al diálogo personal con amigos y compañeros, que le hemos admirado, por su talla de pensador y persona.

BIBL. *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia* (Zamora 1975); *San Francisco en la mentalidad de hoy* (Madrid 1982); *Unamuno y Dios* (Madrid 1985); *San Francisco de Asís y Fernando Rielo: convergencia* (Salamanca 2001).

RIZZUTO, Ana María (n. 1936)

Psicóloga de la religión, de origen cristiano. Nació y estudió en Argentina (Buenos Aires), licenciándose por la Universidad Nacional de Córdoba (1959). Emigró en 1965 a los Estados Unidos, donde se especializó en psiquiatra y psicoanálisis. Ha contribuido de un modo especial al estudio de la psicología de la religión. Ha enseñado «Psicología del niño y del adolescente» en la Universidad Católica de Córdoba (Argentina) y es profesora clínica de Psiquiatría en la Escuela de Medicina de la Tufts University (Boston). Ha dirigido varios cursos de especialidad en la Divinity School de la Universidad de Harvard en 1987, enseñando «Psicoanálisis y Religión» a estudiantes de doctorado.

BIBL. Entre sus libros, que tratan del lenguaje, del afecto y de la psicodinámica de la creencia cf. *Why did Freud Reject God: a Psychodynamic Interpretation* (Yale University Press 1998) y *The Dynamics of Human Aggression. Theoretical Foundations, Clinical Applications* (con W. W. Meissner y D. H. Buie, Nueva York 2003). En castellano: *El nacimiento del Dios vivo* (Madrid 2006); en este libro, retomando un motivo central de la teoría antropológica de S. Freud, A. M. Rizzuto ha estudiado la génesis de la repre-

sentación personal de Dios y las ulteriores elaboraciones que de ella hace el individuo a lo largo de las vicisitudes de su ciclo vital. A su juicio, la religión cumple una función importante en el proceso de maduración del ser humano.

ROBERTO BELARMINO (1542-1621)

Teólogo y santo católico italiano, de la Compañía de Jesús, uno de los promotores de la Contrarreforma. Se especializó en el tema de las controversias teológicas, en contra de los protestantes. Fue rector del Colegio Romano, desde donde promovió la renovación de la teología católica, para así contestar a los planteamientos básicos del protestantismo. El año 1699 fue nombrado cardenal de la Iglesia y desempeñó funciones de tipo doctrinal y administrativo. Fue uno de los dirigentes del Tribunal de la Inquisición y participó en dos juicios famosos. 1) El proceso del año 1599 contra Giordano ↗ Bruno, a quien se le termina condenando a muerte por hereje. 2) El primer proceso contra ↗ Galileo, el año 1616, donde se le exigió que presentara su teoría astronómica únicamente como hipótesis.

BIBL. Entre sus obras de controversia y defensa de la Santa Sede, cf. *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos* I-III (Ingolstadt 1586-1593); *Tractatus de potestate summi pontificis in rebus temporalibus* I-VII (Colonia 1617/1620). Pero su obra más famosa y duradera ha sido su *Christianae doctrinae explicatio* (Roma 1603), que constituye uno de los *catecismos católicos* más famosos de la edad moderna, que ha sido traducido a más de sesenta idiomas (sus equivalentes en castellano son los de ↗ Astete y Ripalda).

ROBERTS, James Deotis (n. 1927)

Teólogo protestante norteamericano, de tradición bautista, uno de los representantes más significativo de la teología negra (cf. también ↗ Cone). Estudió en Edimburgo, Escocia, y ha enseñado en la Howard Universtiy School of Religion de Washington. Su compromiso teológico ha tenido dos centros: 1) El estudio de la historia de las religiones, para situar de esa manera el cristianismo en el marco más amplio de las culturas y espiritualidades del mundo. 2) La tarea de la reconciliación, desde la perspectiva de la historia y de la espiritualidad de los negros de Estados Unidos. Está convencido de la necesidad de un diálogo que permita la liberación de todos los hombres, tanto de los negros como de los blancos; por eso, quiere superar la visión de un Cristo negro (↗ Cone), para así abrirse a la experiencia de un Cristo sin color, que abarque e incluya, de forma profética y mesiánica, todos los colores de la humanidad.

BIBL. *The Prophethood of Black Believers* (Filadelfia 1994); *Africentric Christianity: A Theological Appraisal for Ministry* (Valley Forge PA 2000); *Liberation And Reconciliation: A Black Theology* (Nueva York 1971); *Bonhoeffer and King: Speaking Truth to Power* (Westminster 2007). Para una visión de conjunto de su teología, cf. *Black Religion, Black Theology: The Collected Essays of J. Deotis* (Filadelfia 2005).

ROBINSON, John A. T. (1919-1983)

Exegeta, teólogo y pastor anglicano. Fue obispo de Woolwich, Inglaterra, pero renunció al episcopado porque sus ideas chocaban con las de algunos de sus fieles y porque quería dedicarse con más libertad a la teología. Su obra más influyente fue *Honest to God* (Sincero para con Dios), que apareció el año 1963, causando un gran impacto en los círculos eclesiales. Robinson quería vincular una teología de tipo secular (en la línea de ↗ Bonhöffer) con un pensamiento centrado en la hondura espiritual del hombre (en la línea de ↗ Tillich). Presentaba así a Dios como expresión de un amor incondicional que está en el fondo de la vida humana, poniendo quizá en riesgo su trascendencia (su ser en sí). Eso significaba una ruptura respecto a la visión ontológica de Dios, con lo que ello podía implicar para la estructura de la Iglesia, que no podía entenderse ya como realidad sagrada, valiosa en sí misma. De un modo paradójico, que algunos han opuesto a sus rasgos anteriores, J. A. T. Robinson ha sido un exegeta meticuloso y crítico y, al mismo tiempo, muy tradicional, que se ha opuesto al consenso extendido entre los investigadores, defendiendo una datación antigua de los evangelios: Así, Mateo habría escrito entre el 40 y 60, Marcos entre el 45 y 60 y Lucas antes del 57. Por su parte, Juan lo habría hecho entre el 40 y el 65 d.C. Estas dataciones no han sido aceptadas por la mayoría de los exegetas, pero son dig-

nas de estudio, lo mismo que otros trabajos de Robinson.

BIBL. *Jesus and His Coming: The Emergence of a Doctrine* (1959); *The Human Face of God* (1973); *Redating the New Testament* (1976); *Wrestling With Romans* (1979). Traducidos al castellano: *Sincero para con Dios* (Barcelona 1967); *El Cuerpo. Estudio de teología paulina* (Barcelona 1968).'

RODRÍGUEZ, Pedro (n. 1933)

Teólogo católico español del Opus Dei. Ha estudiado en la Universidad Lateranense de Roma y ha enseñado en Universidad de Navarra. Es miembro de diversas asociaciones teológicas. Su teología se centra en el estudio de la Iglesia mirada desde la perspectiva sacramental, siguiendo una tradición doctrinal que dice apoyarse en santo Tomás de Aquino y que toma como referencia el Catecismo de Trento. Ha sido uno de los promotores de la edición crítica del Catecismo Romano, al servicio del *Catecismo de la Iglesia Católica* (1983). Cuenta con una ingente producción teológica, de tipo sobre todo histórico. Ha colaborado en la edición crítica de las obras de ↗ Escrivá de Balaguer, especialmente de *Camino*.

BIBL. *Eclesiología 30 años después de «Lumen Gentium»* (Madrid 1994; edición italiana: *L'ecclesiologia trent'anni dopo la «Lumen gentium»*, Roma 1995); *Iglesias particulares y prelaturas personales. Consideraciones teológicas a propósito de una nueva institución canónica* (Pamplona 1985); *Introducción a la historia de la literatura mística en España* (Madrid 1984); *Iglesia y ecumenismo* (Madrid 1979); *Fe y vida de fe* (Pamplona 1974).

RODRÍGUEZ DE MONTALVO, Garci
(c. 1450-principios del s. XVI)

Escitor católico español. Poco se conoce de su vida. Sabemos que fue regidor de Medina del Campo. De probada fidelidad a los Reyes Católicos, participó en la guerra de sucesión castellana y en algunas campañas de las Guerras de Granada. Fue armado caballero en 1482 por haber intervenido en la defensa de Alhama. A él se le debe la refundición y ampliación de un primitivo texto del *Amadís de Gaula,* que se publicó en Zaragoza (1508). Posteriormente se encargó de continuar la novela con las *Sergas de Esplandián,* y que constituye el quinto libro del ciclo amadisiano (1510). La fecha exacta de su muerte es incierta, discutiéndose si fue anterior o posterior a la publicación de la primera edición de 1508. Su argumento sintetiza los relatos del antiguo ciclo bretón, plagado de aventuras, hazañas increíbles y encuentros con doncellas desvalidas. *Amadís* refleja un espíritu cortesano, de galantería y búsqueda de perfección a través de la exaltación del amor (la bella Oriana) y la lucha por la nobleza y la justicia. De ahí su enorme éxito, origen de una auténtica legión de imitadores.

1. *Teología natural y libro de caballerías*

No parece un contrasentido querer pergeñar cierta teología natural desde las novelas de caballerías. Seguramente el lector considerará tal declaración como un absurdo, una *boutade* o en el mejor de los casos una maldad, aunque lo sea benevolente por nuestra parte. Pero no. Sabemos que ↗ Lope de Vega –como hizo mención Salvador de Madariaga en *Guía del lector del Quijote*– exaltó este género literario en uno de los prólogos a sus obras: «Ríense muchos de los libros de caballerías [...]; pero penetrando los corazones de aquella corteza, se hallan todas las partes de la filosofía: es, a saber, natural, racional y moral» (*Prólogo* de la *Trecena Parte de las Comedias,* Madrid 1620). Sabemos del talante dispendioso y contundente del Fénix tocante a su oficio, tan capaz de enfrentarse a sus enemigos, eso sí, lanzando una piedra y escondiendo la mano, como ser husmeador diestro de los ocultos afluentes de la literatura. Al margen de que mire de soslayo al *Quijote* de ↗ Cervantes, Lope sabía que era posible hacer filosofía, en un término muy poético ciertamente, de ese fingimiento literario o mixto creativo que él llamaba «hablar equívoco» (*Arte Nuevo de hacer comedias,* 1609), y que Sebastián de Covarrubias, siempre saleroso al condecir palabras, veía como ese arte del «fingidor» que mientras inventa compone con metro (*Tesoro de la lengua castellana o española,* Madrid 1611). Como en tantas ocasiones, la etimología de Covarrubias es equívoca pero sugerente: el «fingir» poético de versos concertados, en el sentido del «versus fingo» de Horacio, linda con el imaginar artificios planteado por Plauto («fingo fabricam»).

Lope de Vega no dice que pueda realizarse un tratado racional y moral de cosas inventadas, aunque lo sean por engaño de lo natural, porque en su tiempo eso no podía ser; lo que defiende es trazar cierto discurso razonable de la satisfacción del lector –no sabemos si razonado–, no sólo de esas realidades abstractas que la inteligencia evalúa desde la categoría de la belleza. Lo conveniente no es lo bello, aseveró rotundo Agostino Nifo en su *De pulchro et de amore* (Roma 1531), pues lo conveniente es algo incorpóreo y común a muchas cosas, mientras que lo bello no (cap. IX). Lope salta sobre esta consideración y ve en la novela de caballería, y en otras tantas literaturas, la posibilidad de hacer de la fantasía satisfacción por conveniencia del gusto amable, dado que esta conveniencia es más corporal de lo que los estetas platónicos consideraron. Una conveniencia que retrata la afición del público por un libro solícito de su fantasía, de su imaginación figurativa e intencional, si aceptamos la epistemología escolástica, y que, además de servir de exaltación del gusto y su aplicación en el mercado de ventas (muy corpóreo por cierto), entraña una de las partes de la filosofía natural lopesca: la comunicación.

La novela de caballerías fue muy leída en su tiempo y corría de boca en boca para ser exaltada o menospreciada, y otros muchos corrillos se organizaron para oír las imposibles hazañas y requiebros amorosos de los Amadises, Esplandianes, Tristanes o Palmerines. Nada más natural, pues habla del pulso de la vida de los hombres y mujeres que forman comunidad lectora e intérprete, miembros de una iglesia virtual sin otro bautismo que la pasión por los libros. Ahora es cuestión de saber si esta comunicación lectora, de natural composible, posee alguna nota teológica.

Definíase la teología natural como la ciencia o discurso sobre Dios que estudia sus atributos y perfecciones a la luz de los principios de la razón. Visto así, mal parece cuadrar el argumento de las novelas caballerescas con esta circunspecta definición, horra de cualquier atisbo de fantasía o «fingimiento» poético. Por de pronto, sabido el estatuto no definitivo de este discurso, no debatiremos aquí sobre el origen de esta teología (tal vez más hija de una Revelación positiva que «natural» en sí misma), sus fuentes (dependencias culturales frente a adversarios religiosos) o sus estudiosas conclusiones.

Según definía el jesuita Bernard Boedder en su manual homónimo (Friburgo [3]1911, la teología natural revela la calidad, utilidad y sentido de su objeto en la misma majestad de Dios («cum ipsam maiestatem Dei obiectum suum habeat», intr. 2). Según este aserto, la exaltación de la cosa divina requiere asumir la nota tradicional del repertorio monárquico. Hoy diríamos que la calidad de Dios brota de su presencia real pero oscura, y el vocabulario de la realeza estaría de más. Entonces lo majestuoso era propiedad ostensible y referencial, aunque hablase a una sociedad ya preparada para su postrera crisis. Si sumamos esta nota a derivadas como «luz», «esplendor», «origen», «garantía» *(solidus)*, etc., topamos directamente con el típico lenguaje del *Ancien Régime*. Y es que ambas formulaciones, teológica y política, podían ser aplicadas tanto a Dios, a César o al mismo Luis XIV. Con independencia de la desproporción entre las propiedades sublimes del ser necesario y las del adventicio, la exaltación era en el fondo la misma.

Cuando la teología natural (y también la revelada, si bien de otro modo) exaltaba la exclusividad de Dios y su garantía, no exaltaba el poder de lo dado, como algunos dijeron, sino el poder de lo mejor, que es bien distinto. Poder para el bien *que es* porque *debiera* ser (recuérdese a san ↗ Agustín) y poder de propia sustentación *como lo posible mejor* ya que existe comunicación entre las partes sin que el tejido de lo real se ofusque, degrade o trastoque. Esta potencia rectora de autoridad, soberanía y tenencia, ofrece la convicción de que es posible pensar lo mejor desde un ideal difusivo, personal y relacionante.

Sin embargo, Thomas Hardy nos hizo caer en la cuenta de que si hay un camino para alcanzar lo mejor, aunque sólo fuera intelectualmente, ello depende de considerar lo peor. El anverso de este poder que *debiera ser,* generalmente desapercibido para los estudiosos de estas disciplinas, transmite no una lógica de lo peor, sino un pesar difuso. No se trata de deudas ideológicas ni intereses espurios. La teología natural no quiso en absoluto ser pesa-

rosa, pues el poder de Dios estaba diseñado como «systema rationalis veritatum». Es más simple. La aplicación del sentido razonado y bonancible de la potencia luminosa divina dejaba entreabierta –y sin resolver– la sombra de una angustia subyacente, tan inasible como cósmica: la revocación de la existencia en los entes no necesarios en el sistema común. Si hablamos de poder como dominio, gobierno o facultad, el Dios cúspide detenta para sí la medida de la existencia de *una vez por todas*. Una existencia inabarcable, henchida y necesaria por su tautológica esencia, no retenida por los otros ajenos en su esencia finita. Como refería san ↗ Hilario en *De Trinitate,* lo infinito no requiere del ajeno para ser. Es el *dives infusus* que posee la totalidad de las cosas. De este modo, el pesar no es «no ser», sino «ser» un *otro* finito respecto del Uno necesario. Ser solo *una* vez, ésta o aquélla, *una* simplemente, mientras Dios no guarda vez, porque es la *sola vez para siempre* o *todas* las veces, como en algunas tradiciones filosóficas y religiosas se relata. Fue Rainer Maria Rilke en *Elegías* IX quien percibió agudamente este dato: «[...] a nosotros, los más efímeros de todos, / una vez cada una, sólo una vez; una vez y no más, / y nosotros también sólo una vez y nunca más. / Pero este haber estado una vez, / aunque sólo haya sido una vez, / el haber tenido una existencia terrenal, / no parece que pueda revocarse».

Este pesar es difuso. Tal vez Rilke y algunos otros, que no tienen por qué ser poetas, lo percibieron con grave intensidad. Sería bastante superficial creer que el poeta de Praga se centra exclusivamente en la dimensión mortal de las criaturas. Y aunque esto no es del todo contradictorio con el sentido general de su mensaje, a nuestro entender dice algo más profundo. No poder llevarse nada al más allá implica que lo que sucede aquí, sea lo que fuere, normal, triste o venturoso, pasa *una* vez, es decir, que siendo temporal en su misma raíz, no tiene centelleo en el otro reino, si bien la esperanza del poeta la cree no revocable. La teología natural delimita con precisión la esencia *nota per se* y la condición *ab alio.* Es otro modo de decir que una cosa es paso y otra camino y dirección. No hay que esperar allí ningún «mirar y ver» de las cosas que pasan a nuestra vera, reflejos, luces, impresiones, ecos..., como Rilke subraya versos después, puesto que el ajeno contingente no posee respecto de la Majestad divina la propiedad de reverberarse a sí misma como camino propio, aun cuando no se anule en su trámite histórico. No es la finitud en sí, sino la ausencia de espejo en el más allá, lo que en verdad constituye este pesar. Dios no acopia en sí lo breve, ni lo multiplica diligentemente porque su existencia es necesaria, al revés de lo finito, que guste o no, está obligado a percibir el dulce dolor de lo acontecido una sola vez.

Dios conoce lo singular se decía, y sin embargo no queda atrapado en la sola vez transeúnte, porque Él es de una vez nada más, el ser eterno sin el dolor de la ocasión acabable. Queda, es verdad, nuestra justificación y la renovación de la vida bienaventurada, ceñidas a las promesas religiosas positivas, y que la teodicea infería compatibles con el enunciado racional de la Providencia, su orientación de las cosas humanas y la contabilidad de virtudes y pecados. Lo que importa para este proyecto no es el conjunto de pasos, miradas e intuiciones de temporalidad que pasan *una* vez para nosotros, sólo esa vez, sino el *para siempre* de su ordenamiento perfectivo que se consuma en el recto Juicio para cada una de ellas. Y aunque en origen este planteo pertenece al campo de la teología dogmática, posee su entronque con la teodicea por su nota de la contingencia creatural.

Si todo esto lo referimos a la acción novelada de la caballería, de insistente secuela como ya se sabe, el tema adquiere una dimensión ciertamente parabólica: el pesar implicaría que las peripecias actuales y por naturaleza breves, que son acertijos y laberintos de historias sin perpetuación, no poseen una mirada que ve, un oído que oye y una mano que escribe *todas sus veces,* al quedar inanes y silenciosas en el otro reino. La mente de Dios no sabe contar historias por el placer de contarlas, salvo que Él mismo sea contado por otros como presencia activa y salvadora de una vez por todas respecto de cualquier otro ajeno. Como escribió ese gran exaltador del desabrimiento vital, no hay posible solución a este hecho, ya que en el Juicio queda sólo la

sombra de lo que fue, pues «creyendo ser deleitables, [...], realmente allí se les figurará que apenas vivieron un día [...]. Todo esto fue sombra, todo sueño, todo felicidad que pasó en un momento» (Fray ↗ Luis de Granada, *Guía de pecadores,* Lib I, p.3ª, c.28 [ed. 1579]). Y son breves porque son de una sola vez, un sueño que se suma a otros muchos igualmente pasaderos que nadie guarda excepto para la justificación o reprobación futura.

Pues bien, para librar la batalla contra este pesar de ser sombras de un fallido sueño de divertimento, nacieron las novelas, o muchas novelas, «una vez cada una», en expresión de Rilke, haciendo de la mirada de las cosas breves un evento no revocable en la mente de su posible autor. De algún modo, las novelas de caballerías formularon esa otra teología natural con propiedad fictiva en la que la historia del héroe, no siendo el sublime ente abstracto de la teodicea, dejó huella significativa en el lector para su presente de emoción e identificación seculares. Como la teología natural tradicional, pero a la inversa, la noción extraordinaria de la literatura evasiva se convierte en noción posible para un lector que siente que contar cosas, comunicarlas y hacer peripecias como un andante aventurero, es importante *aquí* porque hay siempre un hipotético sabio que *allí* en el universo de lo mejor –pensaba don Quijote– las tiene en cuenta.

Cierto es que este acto metafórico en el lapso presente/futuro acaece en la mente del contador de historias dentro de un presente continuo, *como si* fuera posible trazar un paralelo entre hecho y relato en la misma ecuación espacio/tiempo. No habla de una metáfora de la inmortalidad, entendida como ejercicio de evasión a través de la impresión novelada, como tampoco del contador de historias como una especie de suplantador todopoderoso de Dios, según explicó Vargas Llosa del autor del *Tirant*. Romanticismos al margen, el «algo» divino de las novelas de caballerías fue más bien transformar su peripecia en comunicación general y emocional para el lector y, sobre todo, hacer de él una especie de «ojo de Dios» alentado por las peripecias y las historias diferentes. Dios, ente lector, se alimenta ahora de las historias de los otros porque cada vez *es* una aventura.

2. *La pasión del héroe*

Naturalmente este aliento de peripecia y emoción difiere pero no resuelve las condiciones reales del lector dentro de su tiempo. Sabemos que el valor del caballero novelado reside en intercambiar sus mil máscaras con otras formas heroicas pasadas o futuras, en su constitución de juventud arquetípica, en su continuo enfrentamiento contra la hidra maligna y en su deseo de amar y ser amado. Don Quijote, creyente absoluto de la caballería novelada, podrá caer en la subjetividad de ver gigantes donde hay molinos, objetividad que él piensa entroncada en la *res* de la presencia jayanesca, pero a la luz de la mutación posterior (los gigantes quedan en molinos), deberá acudir al genio maligno para dar explicación «razonable» y pintoresca, sin duda. Y aunque parezca un contrasentido, la literatura del héroe se transforma cuando esto razonable pone en marcha su proceso multiplicador dentro del sistema de compenetración entre imagen y realidad, incluso en su crisis posterior. Luego se explicará. Por ahora nos quedamos con la belleza del mundo de Amadís suscitadora del bien, en un movimiento de dispersión e integración que mantiene equilibrado el ciclo literario del caballero.

A la inversa, lo feo como *signum* traduce la distorsión y corrupción que su *res* porta. Para Amadís lo que es sentido existe y lo deseable es real. Las escenas amorosas se rodean de tórrido erotismo. La guerra requiere de suficiente violencia como para imaginar e incluso tocar la purulencia y borbotar de sangre. El ver, gustar, oler, etc., constituyen vehículos imprescindibles del registro de los signos portadores de la realidad. Más todavía, son sus únicos y verdaderos protagonistas. En un ámbito de perfección monarquiana o de unidad concéntrica como la caballería novelada del *Amadís,* la cuaternidad caballero, dama, paisaje-arquitectura y rey (ocioso), están revestidos de un aura de misteriosa perfección, aun en sus sutiles dobleces. Los sentidos, instalados en cuerpos de presencia, perciben un mundo bello y ordenado en medio de la guerra.

Realmente, la novela de caballería no habla de ninguna Edad de Oro donde impera la límpida inocencia anterior a la caída de la historia. Algunos

estudiosos, tal vez llevados por el análisis de la utopía renacentista, suelen caer en este error de interpretación. Tampoco dice nada del resto de las edades, sean de plata, bronce, hierro o cualquier otro metal, a pesar del pobre don Quijote y su sermón a los cabreros (1ª parte, c.11). Si hubiera algún metal que la simbolizase sería, no un metal puro, sino una aleación de resultado brillante, pulimentado y de destacada indefectibilidad. ¿Tal vez una especie de platino-iridio? La hazaña de Amadís, como la de cualquier otro caballero literario, es contra el mal y sus perversos monstruos, contra los caballeros soberbios, las doncellas amenazadoras, los reyes tiranos, los herejes y los reinos malvados, sin sufrir corrosión aun inmerso en un medio aleado de maldad. La historia de la caída forma parte de la economía cósmica, sin afectación y peligro para el caballero, al menos en principio, donde impera el ideario de trabajosa lucha y victoria gozosa, con fronteras perfectamente delimitadas en la resistencia al mal.

Si hubiera que definir esta *forma mixtionis,* sería de trabajo duro, de sangre y herida en medio del jardín, un espacio de luz amenazado por tinieblas exteriores, una faena venturosa contra todos los demonios. El caballero no es santo, pero *como si* lo fuera. Su trabajo no está sometido a la *afflictio* que san ↗ Agustín refirió en su comentario al Génesis simbolizando el esfuerzo del hombre pecador. El caballero realiza un trabajo exigente, pero feliz y preternatural, tan llevadero como donoso, una *exhilaratio voluntatis,* que es otro modo de trasladar en lenguaje teológico algunas de las implicaciones de la vieja teleología. Amadís es el héroe novelado que no sólo es capaz de realizar empresas arriesgadas, sino que se entiende a sí mismo como un todo de acción y comprehensión. De acción, ya que sin él el mundo cesaría y quebraría su continuidad, dado que sostiene el orden y el sistema humano. Y de comprehensión, porque a través de su persona –y esto es importante en el caso de don Quijote– el mundo adquiere sentido, luz y finalidad.

Sin duda en este territorio novelado de guerra y requiebro hay algo gnóstico, que a lo lejos divisa las extrañas amalgamas de eones, luchas y abismos de ↗ Valentín o ↗ Basílides. Pero lo es más cristiano, aunque bajo esa forma mítica que busca concordar indoloramente algunos rasgos de la Escritura. La aventura fantástica de Amadís se asoma a la historia bíblica con el asombro del viejo mito de Gilgamés. Posteriormente, en el caso de Arturo y su universo paralelo o en el caso de la tradición carolingia, se trata de cómo transformar una derrota en victoria leyendo la *Chanson de Roland.* El doble haz mitológico y bíblico se mueve bajo palio de mesías hercúleo, un Mitra terrible enfrentado al poderoso toro bajo ciertos códigos cristianos (¿la celebración de la dama como especie alternativa a la Eucaristía?) y referencias veterotestamentarias. Así de la herencia de Amadís o de Palmerín, como lo fue de los jueces o de los reyes David o Salomón, surgirá un nuevo caballero mesías que dará cumplimiento al mundo venidero. Esplandián hijo de Amadís, hijo de Perión.

Según E. Williamson en su ensayo *El Quijote y los libros de caballerías,* el lector de caballería al tomar al pie de la letra sus historias «[...] está negando su naturaleza ficticia y les otorga una plenitud referencial semejante a la de la Biblia». Esto es posible en el literalismo fundamentalista, no en la proporcionada analogía de textos novelescos. Conviene pues relativizar este literalismo en el lector común. Todos los creadores del universo caballeresco y los poetas heroicos se encaraman a las mirandas de la historia sagrada, no tanto para darle un sentido de inerrancia, sino para construir la ventura del hombre elegido en su sentido de peripecia, pues el lector ya sabe distinguir una de otra. ¿Y qué es el hombre elegido sino el destinado por Dios, el Adán perfecto que rescata en acto de justicia luchando contra las fuerzas del mal? Por eso no duda Martorell, el autor del *Tirant lo Blanc,* en exaltar su obra como caballería moral, pues bajo excusa de ejemplo toda prodigalidad tenía cabida. «Reduyr en escrito –dice en el *Prólogo* de la edición castellana de Valladolid (1511)– las hazañas e historias antiguas de los hombres fuertes y virtuosos, para que sean espejos y muy claros enxemplos y virtuosa dotrina de nuestra vida». El caballero es el *Cristo-peripecia* de la literatura porque, entre otros, mira a los reyes, héroes y jueces del Antiguo Testamento, no al *Cristo-*

canon de la dogmática cristiana, aunque retrotraiga y recree algunas de sus propiedades, convirtiendo la filiación en genealogía y sucesión, y la hipóstasis en estado amoroso hombre-mujer. Y es que del Cristo de la dogmática no parece posible una constante reinvención imaginativa, ya que existe un Texto cerrado (con mayúsculas) que lo separa.

3. *Modalismo y novela*

En definitiva, si hubiera que describir este inusual modelo cristianizado de peripecia festiva y novelada, y obviamente de natural y comunicable fantasía, tal vez no sería un cristianismo pelagiano, a pesar de su sinergia entre obras y victorias, ni siquiera monofisita, en el caso de formularse bajo las equívocas categorías del *homo ludens* de Huizinga y el *homo festus* de Bateson y Watzlawick. Sería más bien un cristianismo modalista. Nada que ver por cierto con la canónica interpretación del viejo sabelianismo ni con la metamorfosis dionisíaca de los viejos contraculturales estilo Norman Brown. El modalismo de verdad no niega el número ni pretende integrar relaciones de modos y metamorfosis para diluir autor y palabra, como aseveraron los escritores trinitarios. En realidad, el modalismo establecía como sintaxis necesaria la prioridad del proceso de prolongación, no degradable por fases sucesivas o emanaciones cadentes al modo neoplatónico. Poder modalizarse –nosotros diríamos «copiarse»– implica prolongar su existencia y recrear el motivo inicial conforme a su propia economía interna en cada evento sucesivo. Hay modos si nacen expresiones diferentes de un mismo principio dinámico, el cual puede ser identificado como lazo junto al resto de expresiones que componen su campo de relaciones. Lo importante no eran los modos en sí, sino los lazos que los mantienen unidos. Mientras que el modelo canónico satisfacía la relación analógica entre *Logos* divino y entendimiento fiducial, el modalismo generaba la dialéctica entre modo de expresión e imaginación para reinterpretar sus relaciones como proceso infinito.

En términos de multiplicación creativa, todo es enlazable porque es imaginable, es decir, porque contiene el *arithmô dokôn,* el número imaginante o el «imaginario numerizado» en cada uno de sus modos divinos. La novela de caballería, con sus matices correspondientes, podía copiarse a sí misma en sucesivas continuaciones y mitificaciones para no perder la memoria y no entregar sus hechos a la ignorancia gracias a su *arithmó dokôn.* Se copia y se prolonga multiplicando los modos de los agentes heroicos, porque lo contable evita el olvido y asienta su escritura arborescente, según dice el prólogo de la *Historia de Oliveros de Castilla y Artús d'Algarbe* (Burgos 1499). En esta novelita, el anónimo autor declara que ante la «memoria muy caediza» deben ser «asentados por escritura» estas historias dignas y cristianísimos ejemplos. Rodríguez de Montalvo, en la estela de la tradición recopiladora, cuenta a su vez que la memoria fomenta la admiración «a los que aficionados fueron» por la dignidad de lo que ahí se cuenta (*Amadís,* Prólogo). Y así periódicamente en todas sus persistencias noveladas, lo que permite que exista entre sus diversas expresiones (por ejemplo entre Amadís y Esplandián) un mismo lazo que relacione los modos. Y este lazo era el lector con emoción imaginadora.

Este número de prolongaciones, derivadas y sucesibles por querencia de memoria, permite integrar en la economía interna de la novela aquello «razonable» que antes se ha mencionado. Lo razonable no es negar la verdad de su argumento o aplicar el sentido de economía ante el exceso fantástico. Esta idea es absurda. Lo razonable es copiar el modelo incansablemente, gustando del *como si* del lector, y volver a rehacerlo en sentido modalista, es decir, adecuarlo a la instancia de lo comentable, lo emocionable para su inteligencia y lo paradójico risible de nuestra modernidad. Mucho antes de que Umberto Eco sacara partido de este considerando en su famosa *El Nombre de la Rosa,* Graham Greene, que entre otros menesteres también era crítico de cine, decía que las películas debían ser purgadas por la risa, críticos incluidos. Trasladando esta feliz idea a la literatura, la más famosa de estas risas, la risa cervantina, sabemos no acabó con el modelo general del héroe literario (luego vendrán los *Ivanhoe* y compañeros románticos, hasta nuestros contemporáneos cinematografiados y

otras poéticas adolescentes), pero sí dio el toque de gracia –en su primaria acepción– a uno de sus estilos históricos que fue la novela caballeresca, y elevar otro modelo más extraño y sutil que fue don Quijote.

Lo peor que le puede ocurrir al mamotreto de Montalvo es que el lector acabe riéndose del episodio entre Amadís y el gigante Bandaguido (*Amadís* III,73), porque evoca con anchuroso aunque melancólico humor las correrías de don Quijote. Y lo mejor que le puede pasar es que vuelva a modalizarse en, pongamos por caso, *El Señor de los Anillos,* para que se nos devuelva transformado por otro autor y risible si es posible. Lo razonable de la literatura del héroe es la constante demanda de revisiones y recreaciones, novelas y más novelas, temas y más temas, hasta que alcanza un punto de quiebra en nuevas expresiones en origen insospechadas. Y una de ellas es poder reírse. Y es que el «ojo de Dios» del lector aficionado que se alimenta de peripecias, una y otra vez, tiene como réplica la chanza, su más grande expresión.

Éste es el corazón mismo de Dios que, siguiendo las veces de la repetición recreadora, hace de la misión procesión cuando las criaturas ríen, lo que la teodicea no podía decir (quién sabe si la dogmática) ni encajaría la poética ideologizada del líder. La emoción con la risa es toda Dios. Las veces contingentes de las que hablaba Rilke no se recuperan o revocan en la risa, pero las hace transmisibles cuando interrumpen el lloro y la pesadumbre. Y el modo moderno de esta chanza, que es también teología natural con nociones claras y oscuras, es que el lector se descubra en la obra, como Cernuda decía nos descubrimos hombres de hoy en otro de sus lectores: ↗ Cervantes. Así podemos leerlo y, de haber alguien más grande, entregarlo modelado una vez más en su bonancible y difusiva risa. Y esto ya se hizo con Amadís de Gaula, porque hablaba de héroes y emociones fundamentales.

BIBL. *Amadís de Gaula* I-II (ed. J. M. Cacho Blecua, Madrid 1991); *Sergas de Esplandián* (ed. Carlos Sainz de la Maza, Madrid 2003). Cf. A. van Beysterveldt, *El amor caballeresco del Amadís y el Tirante* (Hispanic Review 49, Filadelfia 1981); J. M. Cacho Blecua, *Amadís: heroísmo mítico cortesano* (Universidad de Zaragoza, Madrid 1979); P. M. Cátedra, *El sueño caballeresco. De la caballería de papel al sueño real de Don Quijote* (Madrid 2007); L. A. de Cuenca, *Floresta española de varia caballería* (Madrid 1975); A. Durán, *Estructura y técnicas de la novela sentimental y caballeresca* (Madrid 1973); S. Gil-Albarellos, *Amadís de Gaula y el género caballeresco en España* (Universidad de Valladolid 1999); M. H. Keen, *La caballería* (Barcelona 2008); J. Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval* (Barcelona 1999); M. C. Marín Pina y J. M. Lucía Megías (eds.), *«Amadís de Gaula»: quinientos años después. Estudios en homenaje a Juan Manuel Cacho Blecua* (Madrid 2008); M. Martins, «O elemento religioso em "Amadís de Gaula"», *Brotéria – Revista Contemporânea de Cultura* 68 (Lisboa 1959); M. de Riquer, *Caballeros andantes españoles* (Madrid 2008); *Estudios sobre el «Amadís de Gaula»* (Barcelona 1987); J. E. Ruiz-Doménec, *La novela y el espíritu de la caballería* (Barcelona 1993); H. Thomas, *Las novelas de caballerías españolas y portuguesas* (CSIC, Madrid 1952).

F. Torres

ROF CARBALLO, Juan (1905-1994)

Médico, psicólogo y pensador católico español. Estudió Medicina en Santiago, Barcelona y Madrid, especializándose en Viena. A partir del 1950 crea un departamento de medicina psicosomática en el Hospital General de Madrid, escribiendo un primer tratado sobre el tema. A partir de entonces investiga sobre los elementos psicosomáticos y afectivos del comportamiento humano, poniendo de relieve los diversos aspectos de la «urdimbre» afectiva y social del ser humano, que está básicamente constituida por las relaciones con los demás, en una línea que había sido explorada por X. ↗ Zubiri. Puso de relieve la importancia de la transmisión de la urdimbre afectiva, que se eleva y despliega sobre la transmisión genética.

> «El ser vivo se constituye por relación transaccional incesante y complejísima, en la cual los primeros encuentros son decisivos [...]. Lo genético no es una sustancia que se despliega, como una semilla que crece, sino unas pautas de organización que no tendrían sentido si no se encontrasen con algo que hay que organizar... La herencia genética [...] no hace más que presentar al ser vivo unas posibilidades de juego. Es im-

> portante cómo está construida la baraja y también cómo se juega con ella. Pero lo primordial son las convenciones o reglas o programa con arreglo al cual ha de jugarse. Estas reglas o programa previo de toda vida no son exclusivamente hereditarios sino que se preparan en los primeros meses y años de la existencia por una relación transaccional con los seres que tutelan la vida infantil».

En ese contexto ha destacado Rof Carballo la importancia de la «confianza básica», que constituye una especie de esperanza fundamental, en una línea que ha sido teológicamente desarrollada. En el comienzo del despliegue humano (junto a la posibilidad de explosión de la violencia) anida una inefable experiencia de la totalidad de la realidad, de su riqueza infinita. Ésta es una realidad presentida por los poetas y evocada por las religiones. En este contexto se entienden algunas de sus obras que han tenido (y pueden tener) una gran importancia para el pensamiento cristianos.

BIBL. *Mito e realidade da terra nai* (Vigo 1957); *Urdimbre afectiva y enfermedad* (Barcelona 1961); *El futuro del hombre* (Madrid 1966); *Violencia y ternura* (Madrid 1967); *Rebelión y futuro* (Madrid 1970); *El hombre como encuentro* (Madrid 1973); *Terapéutica del hombre. El proceso radical del cambio* (Bilbao 1986).

ROJAS, Fernando de († 1541)

Escritor católico español, nacido en torno a 1470. Pocas noticias se tienen de este autor. Hijo de judíos conversos, o él mismo converso –algunos autores creen que su padre fue quemado por la Inquisición–, nació en Puebla de Montalbán, en la provincia de Toledo. Estudió leyes en Salamanca e hizo asiento en Talavera, donde se casó con Leonor Álvarez. Alcalde y abogado, intervino como letrado y testigo en dos procesos inquisitoriales contra dos familiares. Murió en la misma ciudad de Talavera hacia el 8 de abril de 1541, y fue enterrado en el convento de monjas de la Madre de Dios, dejando una importante biblioteca. Considerado generalmente como el autor razonable de la *Tragicomedia de Calixto y Melibea,* se ha puesto en duda la autoría de su primer acto, si bien pudo ser un artificio inventado por Rojas, como era propio de aquella época.

1. *El mundo cambia*

«Cébasnos, mundo falso, con el manjar de tus deleites; al mejor sabor nos descubres el anzuelo: no lo podemos huir, que nos tiene ya cazadas las voluntades. Prometes mucho, nada no cumples» (*La Celestina,* Acto XXI). Cuando el autor declara en su «carta» a su amigo que esta historia cumple el valor de «ser dulce en su principal historia o ficción toda junta» (de la edición sevillana de 1501, ausente en la *princeps* de Burgos de 1499), tal declaración parecería un contrasentido por el sinsabor que deja su final. Pero ésta es nuestra percepción, que en absoluto corresponde con la que se tuvo en su tiempo. Si bien, la palabra «ingenio» tuvo numerosas acepciones y discontinuidades en el Siglo de Oro, todos los escritores aspiraron a suscitar el «seso» en deleite y aviso de obras imaginarias, «por ser ingeniosas y manjar de agudos ingenios» (Pedro Mexía, *Silva de varia lección* [1540] III).

También en éstas estuvo don Fernando de Rojas, con la diferencia de que, según nos dijo después ↗ Cervantes, la *Tragicomedia* pareció encubrir más lo huma[no] en lo divi[no], en sus famosos versos de cabo roto al principio del *Quijote.*

Si lo divino esconde lo humano, el ingenio del toledano hizo posible, *mutatis mutandis,* que la ficción dulcifique los engaños que se hacen agradables o encierran «sentencias filosofales y avisos muy necesarios», según reza el título de su obra (ed. 1501, Sevilla). No se trataría de la contradicción cristiana –más bien paradoja en parábola– de que lo grande se esconde en lo pequeño, lo trágico en lo cómico o lo bello bajo apariencia de lo feo. «Harina blanca yace so negra cobertera», dio a entender el Arcipreste de Hita sobre este particular, resumen fiel de la continuidad de la enseñanza religiosa y moral entre la circunstancia y su radicación divina ejemplar. Aquí nada hay de esto. La activación del «buen seso» para alcanzar la obra buena, a tenor del viejo didactismo de don Juan Manuel en su medieval *Conde Lucanor,* tropieza en el caso de *La Celestina* con la dramática verdad de que la inteligencia del personaje ya no desentraña ni separa el parecer del ser, aunque resulte al lector jarabe dulce. Ambos pla-

nos están confundidos, precisamente porque la soberbia inteligencia de Celestina permite que lo verdadero pase como falso y viceversa, toda vez que la alcahueta sabe que uno y otro lindan sospechosos en el acontecer de los hechos humanos. Si los consejos del conde a Patronio en el *Conde Lucanor* podían someter el «pro» (o respuesta idónea que el buen sentido posee ante las dificultades) a cierto control ejemplar, los consejos de Celestina plantean lo mismo con la excepción de que cualquier respuesta está ya condicionada por lo movible de las interpretaciones interesadas. Extraño ciertamente.

Salvo aquellos que escogen la «carrera» de la «cobdicia» por salvar las almas, que al decir don Juan Manuel están enfrentados a la extrema avidez de las cosas del mundo, el resto parece procurar por el sendero medio de equilibrar la codicia por la gloria del Paraíso y cumplir con «sus faziendas e sus estados», pues sin ellos «sería desfazimiento del mundo» (*Conde Lucanor,* Quinta parte). Este final previsible de don Juan Manuel permite dar respuesta airosa a las necesidades mundanas en el interior del equilibrio entre los valores canónicos y los «fechos» de la historia, dado que éstos se dejan impregnar de su discernimiento ejemplar. Don Juan Manuel diría ante el caso de la alcahueta de la *Tragicomedia,* que por muy muñidora que fuera confundiendo ser y parecer, siempre hay razón y mesura que juzga el peso de las cosas.

2. *El diseño de la codicia inteligente*

En la obra de Fernando de Rojas, el entendimiento maligno se protege en la misma razón de las cosas mundanas... y de las santas, precisamente porque ambas le sirven igual en función del peso del interés. Celestina se presenta humilde y sabia ante Melibea descubriendo la existencia de dos riquezas: la que nace de la codicia por la hacienda, que es preocupación y congoja, y la que brota de la voluntad dadivosa y clemente de quien tiene la virtud de la compasión, aquí sutilmente proyectada en la muchacha. Y esta misma reflexión le sirve para atrapar el entendimiento de Melibea, pues es la más oscura de identificar cuando los intereses se confunden en el plano de la acción buena, como es consentir al ruego de una oración y la entrega de su cordón al desventurado Calixto. Melibea se involucra en esta obra buena incondicional ya que, en apariencia, no le compromete ni le reporta provecho directo –sí indirecto, que es mantener la fama de buena doncella–. Pero en ese preciso instante, el entendimiento y la mesura que juzga el peso de las cosas quedan a merced de Celestina, dado que ya no hay estados intermedios, sino sólo uno: el interés que ha inoculado por Calixto, o simplemente intensificado, interés que es capaz de asir la posible ejemplaridad de las cosas al servicio de sus fines ilimitados tras la maraña de sus compromisos y ofertas. Y ello bajo sentimiento del bien en las cosas, pues, como Celestina refiere con religiosa convicción: «cada día hay hombres penados por mujeres y mujeres por hombres, y esto obra *la natura* y la natura *ordénola Dios* y Dios no hizo *cosa mala*» (*La Celestina,* Acto IV, final). La frontera entre lo dulce y lo terrible se ha difuminado.

Salvando las distancias oportunas de tipo religioso y consuetudinario, don Juan Manuel en el *Conde Lucanor* no hizo otra cosa que otorgar a la inteligencia cierta capacidad para captar la totalidad incondicionada del objeto de una razón práctica que es el bien supremo. Efectivamente, y esto dicho para los lectores advertidos, estas palabras son de ↗ Kant, tomadas de su *Crítica de la razón práctica.* Con independencia del desplazamiento religioso otorgado por esta literatura ejemplarizante medieval, cosa que a lo mejor el de Königsberg no vería como posible paralogismo, la Celestina de la *Tragicomedia* no entra, siendo heredera de esa tradición, en planteamientos sutiles sobre convenciones morales, problemas de norma o interrogaciones sobre límites de la libertad. Va directamente a la idea del bien supremo en sus diversas gradaciones e intensidades, y desde ella, conocida la convicción de que lo feliz es la consumación efectiva de una praxis basada en el horizonte de sentido (Dios ordenador de las cosas, en este caso) y la posibilidad de alcanzar las metas designadas como convenientes (la obra buena), poder manipular a su antojo la expresión del bien y los medios establecidos para la supuesta realización de lo incondicionado en lo condicionado. Y todo con la simple y sencilla virtud de su lengua, sin esa *ma-*

la affectatio que antaño denunció san Jerónimo sobre la barbarie de los estilos inextricables y los juegos verbales. Y hogaño, en el hipotético caso de que fuera intérprete de nuestros mapamundis actuales y de esa afición a reinventarnos entre historias irreales y conspiraciones trasvertidas, Celestina nos vería presas fáciles de su *lingua franca*.

Es la claridad de su palabra la que le permite muñir los caminos humanos en el tablero de su servicio (Acto VI), y atrapar nuestras palabras haciéndolas favorables a sus propósitos. No hay palabra, dice, «[...] que no vale a la vieja Celestina más que una saya» (Acto V), pues en ellas se revelan sentimientos ocultos y contradictorios, «[...] que hacen forzosamente confesar el contrario de lo que sienten» (Acto VI). Por eso, sus palabras desentrañan los deseos de los demás, condicionados por la necesidad de ir más allá de sus límites. Y aquí está el quid de la cuestión: que nos enfrentamos no a un problema de discernimiento en la justeza de la acción ni a sus posibles referencias, sean morales o religiosas, sino a la misma voluntad de una fuerza maligna suficientemente motivada como para tomar asiento y aprovecharse de las ansias humanas y arrastrarlas al desastre y la culpa, aun siendo algunas de ellas buenas.

Sería demasiado fácil establecer comparativas intencionadas entre la red celestinesca de interés y las motivaciones del beneficio de la sociedad burguesa, gestante entonces e imperante después. En todo caso, la *Celestina* tiene también su lectura económica, *sub contrario*. En el viejísimo libro del profesor H. B. Acton sobre *La moral del mercado* (*The Morals of Markets,* 1971), además de sospechar de la mano invisible de Adam Smith, entendía que no hay maldad en el deseo de beneficiarse a sí mismo como posible derivación o subproducto del egoísmo humano, dado que en la economía de mercado nadie puede beneficiarse a sí mismo sin beneficiar al mismo tiempo a los demás. Con una salvedad: que ello sólo es posible en una sociedad con división de trabajo y *recursos limitados*. ¿Pero qué ocurre cuando el velo del interés ilimitado cae sobre nuestros ojos y olvida que el compartimiento social, cultural, económico y moral es limitado en su comunicación y rendimiento? ¿Hablamos de codicia por interés o directamente de blasfemia y mal absoluto?

Quedaríamos contentos si la obra de Rojas fuera mera alusión de un conflicto generacional, un dibujo inspirado en el choque entre una sociedad de pretéritos que no reconoce los nuevos aires y la aspiración renovadora de la cifra renacentista. Pero no. Lo mismo vale para los antiguos husmeadores de sangre semita y sus repercusiones creativas. Ya Domínguez Ortiz concluyó decepcionantes sus resultados. El autor parece confundir intencionadamente codicia e interés, motivos humanísimos para todas las razas y religiones, y que van más allá de una lectura epocal sobre culturas irreconciliables o burguesías nacientes. La suya fue la próspera sociedad de los Reyes Católicos, la de la unidad de 1492, inmersa en ambiciosos sueños nacionales e internacionales que, a la llegada de los primeros Habsburgos, se multiplicaron en empresas que en el papel parecían no tener límites, pero que en la realidad contable, entre excesos impositivos, depauperación demográfica, gasto militar, dispendios abrumadores y quiebras financieras, ofrecen el melancólico resultado de que la suma de contrarios es menos que cero en su castellana tierra.

Esto no lo vio Fernando de Rojas, ni tampoco hemos de creer que fuera advertencia de futuros. Sólo pone bajo criterio literario la tensión, de inevitable desenlace, de una historia de Cupido (según sus versos acrósticos) que escarmienta con trágico desenlace y que es válida para toda ocasión en la que un bien requiere de fuerzas intermediarias útiles para su logro. Y no por un pobre repudio de los tiempos presentes so capa de moralina, ni siquiera puntualizando sus aspectos odiosos, pues el autor se muestra más sagaz que muchos de nosotros tan ocupados en fuentes, influencias ideológicas y finalidades literarias.

Rojas le reporta a su *Tragicomedia* el beneficio de hacerla enigmática y sugerente por una deliberada mezcolanza que va más allá de la mera temporalidad, y que, visto su final catastrófico y el deseo de entretenimiento dulce, deja en el aire el desasosiego de no saber a qué carta quedarnos. Habla de interés humano directo y beneficio derivado, desde luego no como recom-

pensa de la iniciativa en un ambiente de incertidumbre o de prosperidad, lo cual sería demasiado sofisticado, sino del más directo, claro y voluntario «arte de adquirir» entendido en sentido aristotélico. Pero no de la adquisición de bienes –que también–, cuanto de la adquisición de personas por la misma ansia desmedida de los deseos humanos. En este sentido, la alcahueta de Rojas es mucho más que una proveedora de «piezas», como ese individuo que describe Bioy Casares en «Celestina» (*Guirnalda con amores* 1959, libro sexto), buscador de un buen marido para su amiga viuda. La anciana de la *Tragicomedia* es, dicho contemporáneamente, la maximización de un imponente programa de manipulación sistemática de personas en el interior del proceso de adquisición de bienes y de satisfacción de su conducta.

3. *Mediación de contrarios*

Tal vez lo económico –entiéndase en un sentido muy genérico– no deba involucrar lo moral. Y por su contraprincipio, *vexata quaestio,* que lo moral cuadre demasiado con lo económico. Sea como fuere, lo que parece indicar Fernando de Rojas es que ambas esferas, aun hipotéticamente diversas, son absorbidas por lo maligno, les guste o no, de tal manera que su propia interposición en las obras humanas las acaba confundiendo a ojos vista. Las dos, convenientemente manejadas, arrastran a un daño irremediable, dada la extraordinaria complejidad moral del hombre, y más cuando se suma cierta frecuencia de índole religiosa, económica y de deseo amoroso. Celestina tiene todo el tiempo del mundo para constatar que todo «cuanto al mundo es o crece o decrece. Todo tiene sus límites, todo tiene sus grados» (Acto IX). Desde estos grados y límites, perfectamente trabados en un mundo en que todo fluye por sus contrarios, lo que se dice incondicionado descubre más de una grieta de condicionado.

En parte suele olvidarse que contemplar el mundo como lucha de contrarios constituye una proposición tan innegable como indemostrable. O se cree o no. Por eso es más un dogma que metafísica, por mucho filósofo griego que recabe como autoridad. Nada avala que las cosas sean «criadas a manera de contienda» (Prólogo de las llamadas ediciones de «1502»: Sevilla, Salamanca y Toledo), si no es porque el mundo se disfraza de completa epifanía de disensiones. A decir verdad, es difícil determinar esta apariencia a la luz de los directos conocimientos. Pero no importa. Para Rojas, que se quiere vender como ese buen autor que satisface los diversos genios de los lectores, las cosas cumplen la traza de contrarios aparentes, servida como tejido interno de su teatro vital y literario. De ahí que resulte innecesario discutir si este prólogo es o no copia literal del *De remediis utriusque Fortunae* de Petrarca. Si todo muda, renueva y derriba, el autor se maravilla de que su obra sea instrumento de lid para que cada lector dé a sus sentencias el sabor de su voluntad. Con ello satisface exactamente lo contrario que aprueba el mismo Petrarca en su *De vita solitaria:* ver hermosa y deleitable la conversación de las gentes, es decir, que se junten diez personas y discutan sobre el sentido de *La Celestina,* y que desde luego dejen a un lado las monsergas sobre cuán peligrosa es su lectura, como refirió ese conspicuo amonestador que fue Juan Luis ↗ Vives.

Su argumento destaca por algo muy sencillo: la trama de lides y choques de amantes, criados, rameras y rufianes, elimina cualquier otra mediación posible, representados en los términos medios de las figuras sabias y maduras. La madre de Melibea cede el protagonismo a Celestina y su padre ignora lo que está pasando. Las cosas son contrarias, en apariencia claro está, mas todo se centraliza en la alcahueta, a la que llaman madre. En ella reside un parentesco virtual (que no de sangre) cargado de infinidad de ramificaciones, y cuyo ambiente enrarecido y morboso exige el subterfugio de los fines ocultados. Es suplantadora de todas las mediaciones, haciéndose ella misma objeto de la delegación de Calixto en la satisfacción del gran bien que es, bajo imagen de Melibea, el señorío de lo bello, lo bueno y lo verdadero. Todos son contrarios, ergo, todo es mentira, parece decirse. La alcahueta es toda ella doblez, porque, aun doblada, resume y compendia los contrarios, salvo la muerte que es diversa de la vida, omnímoda victoriosa e irremisible.

Pero eso ya lo sabe Celestina, y tal vez constituya el motor primario de

sus ardides: escapar de la muerte como último lazo de los «dañosos y hondos barrancos», según su famoso soliloquio del Acto IV. Al crecer el afán de los demás, sea el que sea y por muy excelso que se pinte, la ganancia derivada es siempre de suma cero, que es dividendo a costa de las pérdidas de los otros. Suma cero que es reto a una muerte que se asoma cada día en lo incontable de sus años. La bruja alcahueta vende el presente, la que está llena de años y porta la misma muerte para todos. Hay en esto algo fatídico, si por *fatum* se entiende lo que ↗ Boecio precisó como disposición inmóvil inherente en las cosas móviles, definición que santo ↗ Tomás de Aquino admitió como dato realista en su duodécima cuestión cuodlibetal.

Para Celestina, la disposición inmóvil de todos los movientes humanos no es el gen egoísta, la violencia o el deseo sexual; todo esto es secundario. Lo verdaderamente inmóvil es su pasmosa credulidad, la creencia «fiable» de que, alcanzada la supuesta madurez inteligente, los planes bien trazados salen siempre (Apolo), que la fuerza «fiable» de las armas de la voluntad y resolución humanas hacen creer que nada es imposible (Diana) o que existe un prodigioso espíritu «fiable» que se cumple siempre donde el corazón te lleva (Cupido). Esto dice uno de los versos de los acrósticos iniciales compuestos por Rojas en advertencia de aquellos que bien deben remar hacia puertos seguros y el motivo del que participa su obra: «[...] quien rige sus remos / Apolo, Diana o Cupido altivo, / Buscad bien el fin de aquesto que escribo». Para todos estos principios referidos a divinidades poetizadas, la alcahueta se hace verdadera fiadora de los intereses de los demás, que al ser intermediados, se someten inevitables a su disposición inmóvil. Y así gana a costa de quien sea, satisfaciendo las múltiples y muy móviles necedades humanas.

4. *El Dios escondido*

De ahí que se llame *Tragi*(co)*media,* porque es atractiva como aviso y sentencia para los jóvenes alocados. Así dice el autor salvando la tradicional reprensión moral, mientras disfrutamos de que, al igual que sucede en las buenas películas, contenga todos los ingredientes de sexo, angustia, crimen y engaño. Su objetivo es que lo humano, en su íntima condición de deseo e infortunio, quede comprometido por su pasión enfrentada y por un inteligente plan que aspira a controlar totalmente su vida. No son necesarios medios autoritarios o sustancias sofisticadas; basta la palabra. Se adquieren personas, porque en *La Celestina* se habla de amor y dinero, los motivos que (co)definen y (co)mensuran la persona en orden a la adquisición de bienes y felicidades cuando éstos necesitan de una cada vez mayor red de intermediaciones.

De haber un asomo de blasfemia en esta obra, no sería, creemos, el simple vituperio de la bondad de Dios o una palabra que ofende las cosas sagradas, según decía Fr. Pablo de León en su *Guía del Cielo* (Alcalá 1553), porque eso era imposible. Tampoco que Melibea sea llamada «la grandeza de Dios». El atisbo blasfemo radica en la misma Celestina, al margen de que sea invocadora de los infiernos. Para ella, sólo hay una economía: la desesperación, de la que se hará eco al final de la obra el azogado padre de Melibea en un dispendio de erudición y pose retórica. El balance es siempre el mismo. Consumada conocedora de los afanes humanos por homeopatía, Celestina sabe que lo propio no se resuelve por lo ajeno y la salvación, por así decirlo, nada tiene que ver con paradójicas correspondencias. Como refiere en su diálogo con una ya tambaleante Melibea, «lo duro con duro se ablanda [...]. Y un clavo con otro se expele y un dolor con otro» (Acto X).

Melibea está dando los últimos estertores de su confianza en sí misma, si es que alguna vez la tuvo, al servicio de una Celestina que hace acopio interesado de la sabiduría popular y ese acervo religioso universal que pinta al mundo como caja de sucesos compensados. Ya se sabe: palo dado, ni Dios lo ha quitado, y pierde el lobo los dientes, mas no las mientes. La anciana revela el verdadero impulso que dirige el futuro posible de Melibea para encerrarlo en el futuro necesario de su plan: «Que, cuando el alto Dios da la llaga, tras ella envía el remedio» *(ibíd.)*. Este mundo homeopático es el que garantiza que la vida sea una contienda o batalla, dando testimonio de que el trámite humano es el acto de una sentencia incuestionable; es cumplimiento del amor cortesano entre los amantes, de los intereses codiciosos,

de los planes de Celestina y del catastrófico final en el que la venganza de Elicia y Areusa se cumple inexcusable, incluidas las muertes de Parmeno y Sempronio.

En ello reside el meollo de *La Celestina:* que si hay gobierno del mundo, es porque lleva intrínseco el orden apremiante de una justicia implacable. Esta desesperación no radica, según refirió ↗ Kierkegaard en *Enfermedad mortal,* en el pecado de querer o no ser obstinadamente uno mismo delante de Dios. La desesperación es saber que el mundo perecerá si no nos convertimos, dice la Escritura, y el pecado lleva su retribución en esta historia que parece moverse sin Dios, decía Ángel del Río en su *Historia de la literatura española,* pero con el matiz de que hay preparado un castigo delante de mí por obra de otro. Es el apunte exquisitamente terrible de esta increíble peripecia: que la alcahueta sirve, de algún modo, al necesario y aleccionador final de los deseos ilimitados del sujeto codicioso, aquel que actúa delante de todos los impíos respecto de otros necios codiciosos que caen en sus manos. Tal vez, el paso siguiente, ironías aparte, sería permitir que Celestina viviera entre todos los cadáveres, pues también ahí la Providencia saldría igualmente victoriosa en un mundo de necedad, aunque no fuera del agrado del respetable. En todo caso, sigue habiendo Dios en la *Tragicomedia.*

Cabe preguntarse si hay aquí más ejemplaridad de la muerte que moralidad del ejemplo, pero esto no tiene fácil respuesta. Se ha dicho que las personas inteligentes escogen vivir al borde del abismo. Modestamente, no todos los Calixtos son estrellas rutilantes ni todas las Melibeas pueden conseguirse. A algunas es mejor dejarlas marchar. Y a ciertas sociedades de beneficio preferible es no acudir. Y es que remedando a los Proverbios, hay caminos que parecen curvos, pero al fin son caminos de luz, se hallen o no bordeando los acantilados. El exquisito drama que teje Rojas es impregnar de literatura el terrible encanto de la perdición, mientras inocula el sentido de la cautela, el recelo y el conservadurismo vital. Sería decir que es más excitante un mundo y una Providencia temibles que un Dios amoroso y manso, porque de la primera se puede hacer literatura peligrosa, de la segunda no, aunque presumiblemente nos conformemos con ella cuando sufrimos el cansancio de la vida.

El toledano deja el sabor ambivalente de una obra genial, llena de donosuras y giros sagaces, mientras de sus páginas aflora el abatimiento ante la contemplación del mundo. No hay negociación, diálogo o compromiso de mínimos que pueda reemplazar las condiciones de estos máximos rigurosos. Se trate de una sociedad rígida y estamental, lujosa y ambivalente, o la nuestra, derivada de un completo y libre tránsito de información, bienes, servicios y autodesarrollo personal, en ambas los seres humanos se relacionan mediante múltiples formas de intermediación, sean sociales, culturales, políticas o económicas. Rojas nos diría que siempre e implacablemente (como distintivo de su obra) aparecerá ahí alguna persona, institución o grupo que celestineará con nosotros por codicia. Y siendo esta obra advertencia *prima facie* a la prudencia frente a malos sirvientes y falsas mujeres, su propósito alcanza otras inquietantes dimensiones cuando es interpretado en sus diversos tiempos.

La Celestina supera en mucho esa vieja aunque recurrente idea de que hay posible comunicación gozosa y dialogal entre personas sabias y humanistas, como en su época dibujó Cristóbal de Villalón en *El crotalón,* muy crítica con la falsedad de su siglo, pero pastueña por la defensa del ideal del estado pacífico, bienaventurado y erasmista. Tal inmediación comunicativa es imposible en extenso. En su siglo, sólo la «mediación blanca» de la Iglesia pudo acometer el reto de ser intermediaria perfecta manteniendo en equilibrio el ideal ilimitado de la salvación y el sentido del peligro del siglo. Si la libertad extrema de la acción interesada que refleja *La Celestina* le hace exclamar a Parmeno que «Más humano es confiar, mayormente en esta que interés promete, a do provecho nos puede allende de amor conseguir» (Acto I), la gran maestra de la Iglesia determinó como cautela necesaria la autoimpuesta restricción y vigilancia, pues del peligro antes estas novedades y pasiones bajas, como se decía entonces, «mas nos cumple [...] no le dexéis a nuestro parescer, ni poco seso: pues veis que nos ficionamos a doctrina más curiosa que provechosa.

Quitádnosla como hace el pastor a la oveja, si ve que va a la mala hierba; y el médico al enfermo, si ve que quiere el manjar dañoso; y el padre al hijo, si ve que sigue lo que no le cumple, no mirará a lo que se le antoja, sino a lo que debe hacer. Traedlos por fuerza a los que debían venir de grado» (Felipe de Meneses, *Luz del alma cristiana,* Medina del Campo 1570 [I,7]).

Y desde Rojas no cabe dar mejores alternativas cuando la complacencia de lo ilimitado se torna excesiva, aunque sea una alternativa de insospechada posposmodernidad. O sometimiento y autocensura, o muerte amarguísima. La historia de la pasión humana parece no dar más de sí.

BIBL. *La Celestina. Tragicomedia de Calixto y Melibea* (Introducción de S. Gilman, Madrid 2004). AA.VV., *El mundo como contienda. Estudios sobre* La Celestina (Pilar Carrasco, ed. Málaga 2000); AA.VV., *El mundo social y cultural de* La Celestina. *Actas del Congreso Internacional, Universidad de Navarra* (Pamplona 2001); AA.VV., *«La Celestina» 1499-1999. Selected papers from the International Congress in Commemoration of the Quincentenial Anniversary of* La Celestina, Nueva York 1999 (Hispanic Seminary of Medieval Studies, Nueva York 2005); C. Baranda, *«La Celestina» y el mundo como conflicto* (Salamanca 2004); E. R. Berndt, *Amor, muerte y fortuna en La Celestina* (Madrid 1963); G. Cándano, «La Celestina: libertad o castigo», en *Amor y cultura en la Edad Media* (UNAM, México 1991); R. Cermeño Mesonero, *El mundo religioso de «La Celestina»* (Zamora 1993); M. Criado de Val (dir.), *«La Celestina» y su contorno social. Actas del I Congreso sobre «La Celestina»* (Madrid 1977); D. De Culla, *Teología de «La Celestina»* (Burgos 2005); S. Gilman, *La España de Fernando de Rojas. Panorama intelectual y social de «La Celestina»* (Madrid 1978); M. R. Lida de Malkiel, *Dos obras maestras españolas: el Libro de buen amor y La Celestina* (Buenos Aires 1966); *La originalidad artística de* La Celestina (Buenos Aires 1962); T. Ortega, *El amor y el dolor en la Tragicomedia de Calisto y Melibea* (Palencia 2003).

F. Torres

ROMERO, Óscar (1917-1980)

Obispo católico de El Salvador, defensor de los derechos humanos, asesinado el año 1980. Romero había sido un piadoso hombre de Iglesia, un clérigo culto, amigo de la justicia, aunque alejado de la vida real de su pueblo. Pero unas semanas después de haber sido nombrado arzobispo, el 22 de febrero de 1977, uno de sus colaboradores, el P. Rutilio Grande SJ, fue asesinado por los escuadrones de la muerte. Ese acontecimiento transformó su vida y, desde ese momento hasta su muerte, a lo largo de tres años de intenso compromiso episcopal se convirtió en la voz de los que no tenían voz, denunciando los crímenes de la dictadura económica y social de su pueblo y anunciando de una forma muy concreta las exigencias y dones del evangelio, en sus homilías radiadas cada domingo a todo el país. De esa manera puso de relieve la presencia de Cristo en los pobres, empobrecidos y asesinados:

> «Cada vez que miramos a los pobres... descubrimos el rostro de Cristo... El rostro de Cristo se encuentra entre los sacos y cestas de los trabajadores del campo; el rostro de Cristo se encuentra en aquellos que son torturados y maltratados en las prisiones; el rostro de Cristo está muriendo de hambre en los niños que no tienen nada para comer; el rostro de Cristo está en los pobres que piden a la Iglesia, con el deseo de que su voz sea escuchada» (*Su Pensamiento* V, San Salvador 1980-1989, 327).

1. *Un evangelio social*

Desde esa perspectiva redescubrió Romero el sentido de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo, anunciando un Reino de Dios que implica «la paz y la justicia, la verdad y el amor, la gracia y la santidad... para conseguir un orden político, social y económico que responda al plan de Dios». De esa forma, su predicación, siendo radicalmente evangélica, vino a presentarse como teología política. Así anunciaba que el Reino de Dios está muy cerca y pedía a los hombres y mujeres que se arrepintieran y abandonaran la violencia, si es que querían entender las buenas noticias del evangelio y salvarse, oponiéndose a las estructuras que nacen y crecen a través de «la idolatría de la violencia y de un tipo de justicia absolutizada, dentro del sistema capitalista de la propiedad privada, que justifica el poder político de los regímenes de seguridad nacional» (*La voz de los sin voz,* San Salvador 1980).

A su juicio, la conversión significaba abrir la propia vida a los pobres, viviendo en solidaridad con ellos, no co-

mo alguien que les da limosnas desde arriba, sino como un hermano o hermana que camina en solidaridad con ellos. Por eso quiso que la Iglesia se encarnara en los pobres, a fin de hablar desde el lado de ellos, en contra de las injusticias que padecen, pues una Iglesia que no encarna en los pobres no es la verdadera Iglesia de Jesucristo:

> «La Iglesia ha de ocuparse de los derechos del pueblo... y de la vida que está en riesgo... La Iglesia ha de ocuparse de aquellos que no pueden hablar, de aquellos que sufren, de los torturados, de los silenciados. Esto no implica dedicarse a la política... Seamos claros. Cuando la Iglesia predica la justicia social, la igualdad y la dignidad del pueblo, defendiendo a los que sufren y a los que son amenazados, esto no es subversión, esto no es marxismo; ésta es la verdadera enseñanza de la Iglesia» (*Su pensamiento* I, 29).

2. *Un evangelio espiritual*

Romero se enfrentó a los desafíos políticos de su tiempo, pero no fue sólo un activista social, sino también un hombre de honda espiritualidad, de manera que sus tres años de «vida pública» vinieron a convertirse en sus años de «universidad cristiana». En ese tiempo, en contacto con los oprimidos de su pueblo, denunciando la injusticia y violencia de los asesinos, pero siempre desde la paz de Dios, fue descubriendo y expresando el verdadero pensamiento cristiano. De esa forma vino a convertirse en testigo de que la justicia debe ocuparse de las realidades históricas de este mundo, manteniendo siempre la dimensión trascendente del evangelio. Así afirmaba siempre que sin Dios no puede hablarse de liberación, pero sin liberación no puede hablarse tampoco de Dios en sentido cristiano.

A lo largo de esos tres años intensos de episcopado liberador, Romero intentó que la sociedad no cayera en manos de la pura violencia y, sin embargo, en un sentido externo, él fracasó, pues le asesinaron los poderes oficiales de la violencia. Más aún, tras su muerte, el país por el que vivió (El Salvador) vino a caer en una gran guerra civil. A pesar de eso o, quizá mejor, por ello mismo (a través de su martirio), Romero ha ofrecido uno de los testimonios mayores de vida cristiana en el siglo XX. Él mismo afirmaba, poco antes de morir, sabiendo que podían asesinarle en cualquier momento (pues nunca aceptó escoltas o medidas extraordinarias de seguridad, que la gente del pueblo no podía permitirse), que «el mayor testimonio de fe en un Dios de Vida es el testimonio de aquellos que están dispuestos a dar su propia vida».

El martirio es una gracia que yo creo que no merezco. Pero, si Dios acepta el sacrificio de mi vida, quiero que mi sangre sea semilla de libertad y un signo de que esta esperanza se convertirá pronto en realidad. Que mi muerte, si es aceptada por Dios, esté al servicio de la liberación de mi pueblo y sea un testimonio de esperanza en el futuro» (*La voz de los sin voz*, 461). Desde esta perspectiva, Mons. Romero aparece como uno de los grandes pensadores cristianos del siglo XX. Así pudo decir: «Como cristiano, yo no creo en una muerte sin resurrección. Si me matan, yo resucitaré en el pueblo salvadoreño». Mons. Romero y sus compañeros mártires (como I. ↗ Ellacuría) siguen siendo testigos de la misericordia de Dios en un mundo sin misericordia.

BIBL. Sus obras están siendo publicadas por el arzobispado de El Salvador, con el título: *Mons. Romero. Pensamiento* I-VIII (El Salvador 2000). Sobre su vida y obra, cf. J. Sobrino, *Arzobispo Romero. Un Obispo con su Pueblo* (Santander 1981); R. S. Pelton (ed.), *Romero: A Bishop for the Third Millennium* (Notre Dame IN 2004). Entre las obras sobre Mons. Romero, cf. J. Sobrino, *Óscar Romero, profeta y mártir de la liberación* (San José 1981); R. Morozzo, *Vida, pasión y muerte de O. Romero* (Salamanca 2010).

ROMERO POSE, Eugenio (1949-2007)

Teólogo y obispo católico español. Estudió Teología en el Seminario de Santiago de Compostela y en la Universidad Gregoriana de Roma, especializándose en Pontificio Instituto de Estudios Orientales de Roma. Ha sido profesor del Instituto Teológico Compostelano, de la Facultad de Teología de Burgos y de la de «San Dámaso», de Madrid. También ha sido Director del Centro de Estudios Jacobeos y, desde 1997, Obispo Auxiliar de Madrid. Se ha especializado en la historia y teología de los padres «asiáticos» (especialmente de ↗ Ireneo), y de los milenaristas antiguos, precisando el sentido teológico del Camino de Santiago. Ha

preparado varios documentos de la Conferencia Episcopal Española desde el año 1997 hasta el 2007. Su muerte prematura le ha impedido culminar un camino teológico que había empezado siendo muy esperanzador, por su inteligencia y su talante humano, como sabemos los que hemos colaborado con él, aunque, como obispo, optó por otras prioridades.

BIBL. *Introducción y edición de Cesáreo de Arlés Comentario al Apocalipsis* (Madrid 1994); *El Espíritu Santo en los orígenes de la Iglesia* (Bilbao 1998, en colaboración con X. Pikaza y S. Guijarro); *Introducción y edición de Ireneo*. *Demostración de la predicación apostólica* (Madrid 2001); *El Camino de Santiago* (Madrid 2004); *Raíces cristianas de Europa: del Camino de Santiago a Benedicto XVI* (Madrid 2006); *Anotaciones sobre Dios uno y único* (Madrid 2007); *Europa: de la controversia sobre sus raíces a la crisis sobre su futuro* (Madrid 2007). Para una semblanza de su vida y obra, cf. *Scripta Collecta: homenaje póstumo a D. Eugenio Romero Pose* (Madrid 2008).

ROPERO BERZOSA, Alfonso (n. 1956)

Pensador, editor y teólogo protestante, de origen español. Ha sido pastor evangélico durante casi veinte años, para dedicarse después a la investigación y a la escritura. Máster en Teología por el CEIBI (Centro de Investigaciones Bíblicas, de Santa Cruz de Tenerife), graduado por la Welwyn School of Evangelism, Herts (Inglaterra) y doctor en Filosofía por la Saint Alcuin House University (Inglaterra; con una tesis sobre *El origen de la religión y la filosofía*. Ha sido coordinador editorial de la colección «Grandes Autores de la Fe Cristiana» de Editorial Clie (Terrasa), donde ha preparado y editado epítomes y compendios de diversos clásicos cristianos (Agustín de Hipona, Cirilo de Jerusalén, Orígenes, Clemente de Alejandría, Juan Crisóstomo, Juan Clímaco, Justino mártir, Ireneo de Lyon, Tertuliano, Padres Apostólicos y Martín Lutero. Ha sucedido a Eliseo Vila y es actualmente director de la Editorial Clie, compaginando sus labores editoriales con la docencia (en el CEIBI) y la elaboración de trabajos de tipo literario, filosófico y teológico, marcados por la opción a favor de los más desfavorecidos.

BIBL. Ha publicado más de un centenar de artículos sobre temas de teología, historia y pensamiento. Entre sus obras más importantes figuran *Los hombres de Princeton: tradición y desafío* (1994), *Nueva era de intolerancia* (1995), *Historia, fe y Dios* (1997), *Filosofía y cristianismo: pensamiento integral e integrado* (1997), *Salud, enfermedad y fe* (1999), *Introducción a la Filosofía: una perspectiva cristiana* (1999 y 2004), *Teología bíblica del avivamiento: Avívanos de nuevo* (2000), *La renovación de la fe en la unidad de la Iglesia* (1995) y *Doctrina básica para nuevos creyentes: preguntas y respuestas* (1999), en la citada editorial. Ha preparado y editado con Francisco Lacueva un *Diccionario Teológico Ilustrado* (2001). Dirige un blog titulado NIHILITA (http://www.nihilita.com/search/label/CRISTIANISMO), un lugar lleno de sugerencias, diálogos, reflexiones de tipo social y religioso, evangélico y cristiano.

ROSCHINI, Gabriel M. (1900-1977)

Teólogo católico de la Orden de los Siervos de María. Ha sido quizá el mariólogo más influyente del siglo XX. Ha fundado y dirigido la facultad teológica *Marianum* de Roma (y la revista del mismo nombre). Sus obras han marcado el estudio y devoción de María entre los católicos, influyendo en los textos del Vaticano II. Ha situado la figura y devoción mariana a la luz del misterio de la Iglesia, poniendo de relieve la relación de María con Cristo, desde la perspectiva de la co-redención, y con el Espíritu Santo, abriendo así un nuevo campo de estudio en la teología católica.

BIBL. *Il Capolavoro di Dio* I-IV (Roma 1933); *Compendium Mariologiae* (Roma 1946); *Mariologia* (Roma 1952); *La Madonna secondo la fede e la teologia* I-IV (Roma 1953/1954). Su *Dizionario de Mariología* (Roma 1957, versión cast. *Diccionario de Mariología*, Madrid 1988) sigue siendo muy útil en el campo del estudio mariano.

ROSMINI, Antonio (1797-1855)

Escritor, filósofo, teólogo y sacerdote católico; ha sido quizá el más significativo de los pensadores católicos italianos del siglo XIX. Escribió diversas obras de espiritualidad, filosofía y eclesiología: *Máximas de perfección cristiana, Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas*, *Filosofía de la política*, *Tratado de la conciencia moral*. Se le conoce, sobre todo, por *Las cinco llagas de la santa Iglesia*, una obra del año 1846 en la que denunciaba los peligros del cristianismo católico.

1. *Un hombre de Iglesia*

Fue hombre de gran capacidad intelectual y de inmensa autoridad, y hubiera sido el más adecuado para dirigir las duras negociaciones entre el nuevo Estado italiano y la Santa Sede. Pero cayó en desgracia y dos de sus libros, uno ya citado *(Las cinco llagas)* y otro titulado *La constitución civil según la justicia social*, fueron puestos en el Índice de libros prohibidos. La jerarquía rechazaba su visión liberal de la política, que se fundaba a su juicio en la libertad moral de los hombres (no en un orden sobrenatural, regulado por la Iglesia). Pero lo que más preocupaba a la jerarquía era la crítica que Rosmini simbolizaba en las célebres cinco llagas, que eran las siguientes: 1) La primera llaga era la separación entre el pueblo cristiano y el clero, sobre todo en la liturgia. Rosmini criticaba, sobre todo, el hecho de que las celebraciones católicas resultaban con frecuencia incomprensibles para el pueblo. Además, la distancia existente entre el clero y los laicos no respondía al evangelio y rompía la unidad del Pueblo de Dios. 2) La segunda era la insuficiente formación cultural y espiritual del clero, que, a juicio de Rosmini, era incapaz de dialogar con la nueva cultura existente en su tiempo. De esa manera se había abierto un foso entre los dirigentes de la Iglesia y la nueva cultura humanista y social de Europa. 3) La tercera era la desunión de los obispos entre sí y de los obispos con el clero y con el Papa. Los obispos se habían convertido en unos solitarios, que no sólo se hallaban separados del pueblo, sino también entre sí y con su clero, por falta de fraternidad y diálogo en el conjunto del clero. 4) La cuarta llaga es la injerencia política en el nombramiento de los obispos. En un primer momento, Rosmini deseaba que el Papa tuviera libertad para nombrar a los obispos (separándose así del poder político, que indirectamente los nombraba). Pero inmediatamente pide que se vuelva al uso antiguo de la Iglesia, de manera que sean los propios sacerdotes y el pueblo de cada diócesis los que nombren a sus obispos. 5) La quinta y última llaga es para Rosmini la riqueza de la Iglesia, es decir, los bienes temporales que esclavizan a los eclesiásticos y la falta de transparencia en su administración.

2. *Un teólogo condenado, rehabilitado y beatificado*

Estas propuestas de Rosmini no agradaron a las autoridades de la Iglesia, que pusieron pronto en el Índice sus obras más significativas. La condena más importante llegó varios decenios después de su muerte, el año 1887, cuando el Vaticano condenó 40 proposiciones tomadas de las obras de Rosmini. Entre ellas se encuentran las siguientes, relacionadas con aspectos «secundarios» de su obra y no con aquellos que verdaderamente estaban en el fondo de la controversia suscitada por su obra de crítica eclesial:

> «19. El Verbo es aquella materia invisible, de la que, como se dice en Sap. 11,18, todas las cosas del universo fueron hechas... 28. En la doctrina cristiana, el Verbo, carácter y faz de Dios, se imprime en el alma de aquellos que reciben con fe el bautismo de Cristo. El Verbo, es decir, el carácter, impreso en el alma, en la doctrina cristiana, es el Ser real (infinito) por sí manifiesto, que luego conocemos ser la segunda persona de la Santísima Trinidad. 29. No tenemos en modo alguno por ajena a la doctrina católica, que es la sola verdadera, la siguiente conjetura: En el sacramento de la Eucaristía la sustancia del pan y del vino se convierte en verdadera carne y verdadera sangre de Cristo, cuando Cristo la hace término de su principio sintiente y la vivifica con su vida, casi del mismo modo como el pan y el vino se transustancian verdaderamente en nuestra carne y sangre, porque se hacen término de nuestro principio sintiente... El Santo Oficio juzgó que en estas proposiciones «en el propio sentido del autor deben ser reprobadas y proscritas, como por el presente decreto general las reprueba, condena y proscribe... Su Santidad aprobó y confirmó el decreto de los Emmos. Padres y mandó que fuera por todos guardado» (cf. *Decreto Post Obitum,* DH 3201-3240).

Éstas y otras proposiciones, sacadas fuera del contexto de la obra de Rosmini, sirvieron de excusa para condenar su pensamiento fundamental y para frenar el influjo de su vida y de su obra en el conjunto de la Iglesia católica, sobre todo en Italia, donde era muy venerado. De una forma extraña dentro de los usos del Vaticano, aquella condena fue revocada en el año 2001:

> «Se debe reconocer que una difundida literatura científica, seria y rigurosa, sobre el pensamiento de Antonio Rosmini, expresada en el campo católico por teólogos y filósofos pertenecientes a varias escuelas de pensamiento, ha demostrado que esas interpretaciones contrarias a la fe y a la doctrina católica no corresponden en realidad a la auténtica posición de Rosmini. La Congregación para la Doctrina de la Fe, después de un profundo examen de los decretos doctrinales promulgados en el siglo XIX y teniendo en cuenta los resultados obtenidos por la historiografía y la investigación científica y teórica de los últimos decenios, ha llegado a la siguiente conclusión: Actualmente se pueden considerar ya superados los motivos de preocupación y de dificultades doctrinales y prudenciales, que llevaron a la promulgación del decreto *Post obitum* de condena de las "cuarenta proposiciones" tomadas de las obras de Antonio Rosmini...» (Congregación para la Doctrina de la Fe, Decreto del 1 de julio de 2001).

Esta rehabilitación del pensamiento y de la vida de Rosmini nos sitúa en el centro de una posible (y deseada) relectura de numerosos acontecimientos y figuras anteriores de la historia de la Iglesia, especialmente en lo que toca a teólogos y pensadores discutidos. Muchas condenas antiguas no pueden ser la última palabra de la Iglesia. El 18 de noviembre del año 2007, Rosmini fue beatificado por la Iglesia católica.

Rouco Varela, Antonio María (n. 1936)

Pensador y obispo católico de España. Estudió Teología y Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Salamanca (1954-1958) y en la de Múnich, doctorándose en 1964 con una tesis sobre la Iglesia y el Estado en el siglo XVI. Fue profesor en el Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Múnich (1966-1969) y en la Universidad Pontificia de Salamanca (1969-1976), donde tuvo el cargo de vicerrector, siendo nombrado después obispo de Santiago de Compostela y más tarde de Madrid (1994) y cardenal de la Iglesia (1998). Ha sido (1999-2005) y es (desde el 2008) Presidente de la Conferencia Episcopal Española. Ha sido un gran profesor de Derecho Canónico. Como obispo defiende una presencia institucional y jurídica de la Iglesia en la sociedad, en línea de recuperación social de los valores cristianos, con cierta añoranza del estado de cristiandad, al menos en España.

Bibl. *Staat und Kirche im Spanien des XVI. Jahrhundets,* Múnich 1965 (Múnich 1965); versión cast. *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI,* (Madrid 2001); *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa* (Milán 1972, con E. Corecco); *Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XXI* (Salamanca 1996); *Los Fundamentos de los Derechos Humanos: una cuestión urgente* (Madrid 2001); *España y la Iglesia católica* (Madrid 2006).

Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778)

Escritor y filósofo francés, de origen suizo (nacido en Ginebra), de familia calvinista, educado por su tío materno Samuel Bernard, que era pastor protestante. Tiene una juventud difícil y azarosa, hasta que se estabiliza en París (año 1745), entrando en contacto con la gran tradición ilustrada francesa y europea. Desde la perspectiva religiosa, sus obras fundamentales son dos, publicadas ambas el año 1762.

1. *El contrato social* defiende la soberanía del pueblo (no del rey), que se expresa en un Estado, que recoge y ratifica la voluntad de todos los ciudadanos. De esa manera, los individuos (que podían ser libres y buenos en situación salvaje o aislada) tienen que vincularse a través de un acuerdo por el que entregan libremente su libertad en manos del Estado, que les libera de la violencia que nace de la cultura social, es decir, del choque de sus intereses enfrentados. Sólo a través de un pacto, por el que todos entregan el poder en manos del Estado, puede superarse la violencia particular de cada individuo dentro de un conjunto social que sólo puede existir de forma impositiva. Entendido así, el Estado no recibe su poder de Dios (como se creía en la filosofía social anterior), sino de los mismos ciudadanos, de manera que, en el campo de la política, todo sucede como si Dios no existiera. La voluntad común (entendida como Razón de Estado) ocupa el lugar de los dioses políticos de antaño o de la autoridad cristiana de la Edad Media.

2. *Emilio,* titulado también *De la educación* (1762), es una novela pedagógica, donde expone los diversos elementos de la verdadera educación del ser huma-

no. Pues bien, en el libro IV de Emilio ha insertado Rousseau su texto religioso más famoso: la *Profesión de fe del vicario saboyano*, donde expone sus ideas fundamentales sobre la religión y la moral, de una forma clara, que muchos tomaron y siguen tomando como escandalosa. Esa *profesión de fe* constituye una propuesta religiosa de tipo deísta en la que Rousseau rechaza todas las religiones reveladas (positivas, dogmáticas), para defender un tipo de religiosidad universal que podría interpretarse como un cristianismo (un calvinismo) racionalizado, donde en lugar de una fe en el Dios de Cristo queda la razón y en lugar de la Iglesia emerge el pacto social entre los hombres libres. Según Rousseau, la verdad de la religión se sitúa en un plano moral (no dogmático). No importan las ideas ni los símbolos sagrados (ni las ceremonias de culto), sino la vinculación social (es decir, racional) entre los seres humanos. El lugar de la Iglesia lo ocupa la humanidad. El lugar de Cristo lo ocupa el pacto social. Así lo siguen proclamando las obras de Rousseau, traducidas y editadas sin cesar en todas las grandes lenguas culturales del mundo.

ROUSSELOT, Pierre (1878-1915)

Filósofo y teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús. Se especializó en el pensamiento de santo Tomás, mirado desde la perspectiva de los pensadores más significativos del momento: H. ↗ Bergson y M. Blondel, en un contexto muy influido por la crisis modernista. Desde el año 1909 fue profesor en el Instituto Católico de París y sus lecciones causaron sensación en el mundo intelectual católico francés. Pero la guerra del 1914-1918 cortó su carrera intelectual y su vida, pues fue movilizado y murió en la batalla de Éparges. Escribió tres trabajos básicos. 1. En *L'Intellectualisme de saint Thomas* (París 1908) sitúa el pensamiento de Santo Tomás en el contexto filosófico de comienzos del siglo, en una línea que puede compararse a la de su compañero jesuita J. ↗ Maréchal. Santo Tomás no aparece ya como un personaje del pasado al que se debe volver, abandonando el presente, sino todo lo contrario: como un hombre cuyo pensamiento puede integrarse en la perspectiva actual para enriquecerla. 2. El segundo es *Pour l'historie du problème de l'amour au Moyen-Age* (BGPhM Münster 1908), un trabajo de investigación histórica donde distingue y compara las formas básicas de entender el amor en la Edad Media: a) El amor «físico», propio de la naturaleza humana que busca su propia plenitud, lo que es bueno para ella, de un modo «egoísta», como quiere la tradición aristotélico-tomista. b) El amor «extático», propio de algunos místicos (como ↗ Ricardo de San Víctor), que buscan su plenitud saliendo de sí mismos, en un gesto de búsqueda y enriquecimiento personal del otro, es decir, de donación y diálogo. La distinción y vinculación de estos dos amores, que pueden compararse al eros y ágape (A. ↗ Nygren), está en la base de toda la visión actual de la moralidad cristiana. 3. Su tercera gran obra se titula *Les yeux de la foi*: RSR 1 (1910) 241-259 y 444-475 (versión castellana: *Los ojos de la fe,* Madrid 1994), y en ella pone de relieve el carácter específico del acto de fe, desde la perspectiva del dinamismo intelectual de la voluntad, superando el intuicionismo vitalista de Bergson y el relativismo de muchos modernistas. A su juicio, en una línea cercana a la de J. Maréchal, la fe debe entenderse como respuesta de la persona entera a la llamada de Dios, que es el fundamento de su existencia; la fe implica un modo nuevo de querer y de pensar, desde la experiencia del Dios en el que somos y vivimos. En esa línea han desarrollado su pensamiento algunos de los teólogos católicos más significativos del siglo XX, como K. ↗ Rahner y H. de Lubac.

ROVIRA BELLOSO, José María (n. 1926)

Pensador católico catalán. Estudió derecho y teología en Barcelona y en la Universidad Gregoriana de Roma, doctorándose con una tesis de teología sobre *La visión de Dios según Enrique de Gante* (Barcelona 1960). Ha sido párroco y profesor de Dogmática de la Facultad de Teología de Cataluña, en Barcelona. Se ha especializado en el diálogo social y cultural, escribiendo diversos libros sobre temas de la fe y vida cristiana en la actualidad. Sobresale por su estudio de antropología teológica y por el interés que ha mostrado por encontrar un lenguaje teológico apropiado en el momento actual. Ha sido y es hombre de diálogo con la cultura y la realidad social, especialmente en Cataluña,

donde ha ejercido un magisterio ejemplar de humanidad. Su libro más importante es *Revelación de Dios, Salvación del Hombre* (Salamanca 1979), que en su cuarta edición aumentada ha recibido un título más académico: *Tratado de Dios Uno y Trino* (Salamanca 1993).

Rovira no ha querido resolver primero el tema de la unidad de Dios, en plano filosófico-teológico, para ocuparse luego de la trinidad cristiana, sino que se ocupa, al mismo tiempo, de la unidad y trinidad de Dios, desde la problemática de la modernidad, teniendo muy en cuenta su ubicación, mediterránea y catalana, pero sobre todo la situación de un mundo dividido (plano social) y en gran parte carente de sentido (plano más personal). La primera parte, unida a una larga *Introducción,* sirve para vincular al ser humano con el misterio, en perspectiva simplemente humana.

Así dialoga de un modo especial con la *historia del pensamiento occidental sobre Dios,* desde Platón hasta Heidegger. De un modo más concreto, ha querido vincular dos tipos de acercamiento teológico: el camino de la *contingencia mística* de san Juan de la Cruz y la *contemplación amorosa* de san Ignacio de Loyola, situando así la búsqueda del misterio en el contexto de la experiencia creyente. Desde esa base ha podido evocar otros *espacios no confesionales* (básicamente humanos) de acceso a Dios: la ética, la estética, la comunicación, la interioridad. Rovira expone después la visión de Dios en la Escritura y en la tradición católica, deteniéndose de un modo especial en las grandes reflexiones eclesiales sobre las procesiones y relaciones trinitarias, situando el tema del Dios personal (tri-personal) en el contexto de la reflexión moderna definida por Descartes y Hegel

Más que un tratado académico, Rovira ha escrito un *libro de compañía* que va guiando a los creyentes en el camino de la comprensión de Dios, como un *Itinerarium Hominis ad Deum* (↗ Buenaventura), una vía de reflexión, búsqueda y sorpresa que va conduciendo hasta el misterio de Dios. Sólo sobre esta base ha querido presentar el tema trinitario desde la Escritura y la historia cristiana, en el contexto de la reflexión moderna definida por Descartes y Hegel, ayudando así a quien quiera reflexionar y vivir el misterio. A continuación ofrezco algunos de sus temas y textos más significativos:

1. *Dios: dar y recibir. Trinidad y evangelio*

A mi juicio, el dato más significativo de la teología de Rovira es su intento de «cristianizar» al Dios de la teología, situándole en unas coordenadas de evangelio. La filosofía es importante, pero más importante es para los cristianos el mensaje de Jesús, que se centra en el dar y recibir, en el compartir. Desde esa perspectiva se puede afirmar que Dios es para Rovira la encarnación trascendente del evangelio:

> «Si seguimos intentando, en lo posible, una cierta inteligencia del misterio, intuiremos que en Dios la relación es algo –como el amor– a la vez muy fuerte y a la vez muy transparente, por no tener que decir tenue: es como las dos caras del dar y del recibir, situadas en la pura expresión del amor emanado. *Como el viaje de ir y volver, realizado no en el espacio, sino en el Espíritu, en el cual dar y recibir es una misma cosa.* El ejercicio de entender la propia fe me parece que llega aquí a uno de los puntos más fructuosos: *Dar y recibir* no sólo son recíprocos sino que, en el límite del Amor unitivo e infinito, son una sola cosa, como el Padre y el Hijo. Esta estructura de *donación y recepción,* identificadas en el amor, es la estructura propia y privativa del *ser espiritual* que es Dios. Pero es, asimismo, la estructura final a la que tiende ese ser espiritual finito que es el hombre. Si bien se mira, todo el evangelio, como promesa de beatitud humana, tiende a proclamar esta buena noticia: el que dé su vida (en relación a otros) la salvará. Se salva el que permanece hasta el fin en esta disposición».

2. *Vivir y razonar*

Antes que objeto del pensamiento, la Trinidad y todos los temas de la teología son un misterio para ser vivido; así lo ha puesto de relieve Rovira en todas sus obras, de fina dialéctica racional pero todavía de más fina experiencia vital, escritas desde el contacto directo con la realidad, como párroco y analista social, como hombre comprometido con los mejores movimientos catalanes y españoles al servicio de la vida y, en especial, de los más necesitados, desde el encuentro con Jesús:

«Volviendo, pues, a lo concreto, vemos que *Jesús se relaciona con el Padre como Hijo*. Esto es lo que interesa contemplar y –en lo posible– imitar, ya que las relaciones intradivinas son la causa ejemplar de nuestras propias relaciones interhumanas, que contienen una cierta imagen de aquéllas. Asimismo: *El Padre y Jesús alientan sobre nosotros el Espíritu que de ellos procede*. El Espíritu que es el Don de Dios sobre nosotros es expresión del amor del Padre y del Hijo y, como Don de amor, se relaciona con el Dador que no es otro que el Padre y Jesús mismo, unidos en la más estrecha unidad. A menos que se prefiera decir con la tradición oriental: el Dador es el Padre *por medio* del Hijo. Así se ofrece a nuestra contemplación y recepción la revelación divina. Por eso, podemos decir una vez más que el objeto inmediato tanto de la revelación como de la contemplación religiosa es la Trinidad manifestada en la historia de Jesús (la Trinidad económica). La especulación sobre la Trinidad inmanente responde a bien a la llamarada que gratuitamente prende en el místico, o bien responde a la necesidad sentida por la Iglesia de establecer los límites de su propia fe. Por eso, la Iglesia *define* [esa llamarada], regulando el lenguaje que la expresa».

3. *La intuición del ser como amor*

Finalmente, Rovira ha sido y es un pensador abierto a la mística, es decir, a la contemplación del misterio. Por eso, su teología ha sido un pensamiento orante, al servicio del gozo que se expresa en la presencia de Dios.

«En todo caso, la pista que sigue la teología actual al reconocer al Ser como Amor abre una perspectiva certera hacia la Trinidad inmanente a partir del misterio de Jesús portador del Amor mayor. Esta perspectiva, además de aquietar nuestro entendimiento, como las *rationes neccessariae* de ↗ Ricardo de San Víctor, aquietaban la mente de sus monjes del siglo XII, muestran que la teología continúa deseando tender puentes de la creencia a la racionalidad: de la entrega de la mente al destello de luz que la vivifica. En efecto, el ser *se da,* con un dinamismo y con una fecundidad inmanente. El ser es oferta, acogida, donación e implicación, fruto del encuentro. En esta línea, E. Przywara tiene un momento extremadamente lúcido, cuando habla de la *naturaleza energética del ser, entendido como relación*: entendido no como solidez estática y fría, sino como *dynamis-energeia* (cf. *Analogía Entis,* París 1990, 33). El ser más alto es el ser que sale al encuentro. Quizá esta consideración permite entender a fondo Ex 3,14 ("Yo seré el que estaré con vosotros y os acompañará") sin forzar los límites de la filología. ¡Si el ser es amor, cuánto más lo será el *ser personal* que se halla en la cumbre del ser! ¡Y cuánto más lo será Dios, cumbre del *ser personal*!» (Los textos anteriores están tomados de *Tratado de Dios uno y trino,* Salamanca 1993, 612-616).

BIBL. *Trento, una interpretación teológica* (Barcelona 1978); *Introducción a la Teología* (Madrid 1996); *Estudios para un tratado sobre Dios* (Barcelona 1970), *Fe y libertad creadora* (Madrid 1974); *Fe y cultura en nuestro tiempo* (Madrid 1988); *El cristianismo en la configuración de una Europa plural* (Madrid 1993); *Dios, el Padre* (Salamanca 1999); *Introducción a la teología* (Madrid 2003); *Jesús, el Mesías de Dios: una teología para unir conocimiento, afecto y vida* (Salamanca 2005). Para una visión de conjunto de la vida y obra de Rovira, puede verse el homenaje que le ofrecimos sus amigos: *La Humanitat a la Recerca de Déu. Homenatge a Rovira Belloso* (Barcelona 2000).

RUFINO DE AQUILEYA (345-411)

Sacerdote, traductor y teólogo, nacido cerca de Aquileya (en la zona actual del Véneto italiano). Estudió en Roma y se traslado luego a Jerusalén, donde ingresó en un monasterio del monte de los Olivos. Aceptó básicamente las ideas de ↗ Orígenes, cuya obra principal *(De Principiis)* tradujo al latín, entrando por eso en conflicto con ↗ Jerónimo y otros que aceptaban la aportación de Orígenes como exegeta, pero que rechazaban su teología de tipo platónico. Escribió algunos trabajos personales, como el *De benedictionibus Patriarcharum* (cf. PL 21,293-336), pero su aportación básica sigue vinculada a la traducción al latín de las obras de Orígenes y de otros teólogos e historiadores (como ↗ Basilio, Gregorio Nacianceno o Eusebio de Cesarea, cuya *Historia Eclesiástica* quiso continuar). Más que teólogo, fue hombre de Iglesia y maestro espiritual. Por eso se defiende cuando le acusan de origenista y procura soslayar las cuestio-

nes dogmáticamente más discutidas, para presentar a Orígenes como maestro espiritual.

Ruiz de la Peña, Juan Luis (1937-1996)

Teólogo católico español. Especialmente dotado en el terreno artístico, estudió en el Pontificio Instituto de Música Sacra de Roma, completando de paso su formación teológica, en la Universidad Gregoriana de la misma ciudad. Su relación con el profesor Juan ↗ Alfaro le inclinó hacia el estudio de la Filosofía y la Antropología. Fue profesor del Seminario de Oviedo, de la Facultad Teológica de Burgos (1971-1976) y finalmente de la Universidad Pontificia de Salamanca, desde 1976 hasta su muerte. Ha sido el teólogo de la vida y de la muerte: nadie como él ha estudiado el constitutivo radical de la existencia humana, en el clave científica (plano biológico), filosófica (alma y cuerpo, unidad antropológica) y cristiana (dimensión personal del hombre como ser de gracia). Ha sido profesor de Escatología, de Antropología Teológica y de Teología de la Creación, estableciendo un diálogo con la ciencia y con filosofía marxista.

Tuvo dificultades con la Congregación para la Doctrina de la Fe, precisamente por su forma de entender la muerte como enigma antropológico y como misterio cristiano, desde la perspectiva del tiempo y del espacio de la salvación: muerte completa del ser humano, supervivencia posible del alma, estado intermedio entre la muerte y la resurrección final. Le interesó la responsabilidad personal del hombre (frente al fatalismo de los que interpretan el pecado original como simple consecuencia de la condición humana). Al mismo tiempo se ocupó del carácter «personal» de la muerte y de la supervivencia, como expresión del encuentro con Cristo. Estas dificultades hicieron que durante muchos años se viera obligado a tejer respuestas y contra-respuestas a las acusaciones de los representantes de la Congregación para la Doctrina de la Fe (dirigida por ↗ Ratzinger), que sospecharon siempre de su ortodoxia. Pero las autoridades del Episcopado Español le apoyaron y reconocieron al final de su vida su magisterio, nombrándole editor oficial de los libros de texto de teología de la Conferencia Episcopal (Colección *Sapientia Fidei,* Madrid). En su último libro (*Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995) expuso lo que a su juicio ha de ser la Iglesia del futuro para garantizar su permanencia y su credibilidad: misionera y fraterna, orante y confesante.

Bibl. Escribió varios libros de creación y ensayo que han marcado la historia teológica de España en la segunda mitad del siglo xx: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos 1971); *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Madrid 1975); *Muerte y marxismo humanista* (Salamanca 1978); *El último sentido* (Madrid 1980). Ha redactado también algunos libros de texto muy significativos en cada una de las materias que enseñaba: *Creación, gracia, salvación* (Santander 1983); *La teología de la creación* (Santander 2006); *La Pascua de la creación* (Madrid 1996); *El don de Dios. Antropología teológica especial* (Santander 2002); *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 2006). Sobre su vida y pensamiento, véase el homenaje que le ofrecimos sus compañeros y amigos: *Coram Deo: memorial Prof. Dr. Juan Luis Ruiz de la Peña* (Salamanca 1997).

Ruiz Morell, Olga I. (n. 1968)

Historiadora y exegeta española, de origen católico, natural de Tenerife. Licenciada en Estudios Semíticos (Área Hebraico-Bíblica) por la Universidad de Granada y doctora en Filología Hebrea por la misma Universidad, con una tesis doctoral titulada *Tosefta Sotah: estudio filológico*, dirigida por Miguel ↗ Pérez. Se ha especializado en el Institut für Judaistik de la Universidad de Viena, bajo la supervisión del prof. Günter Stemberger (1999-2001) y en la Universidad de Granada (2001-2003). Desde el 2003 es Profesora en el Departamento de Estudios Semíticos (área de Hebreo y Arameo) de la Universidad de Granada. Su campo de investigación es la literatura rabínica y el judaísmo clásico, especialmente la Tosefta. Le interesa sobre todo el tema de las mujeres y las fiestas judías, que tiene gran incidencia en el pensamiento cristiano, no sólo por lo que influye en la problemática de la mujer, sino también en la visión del cristianismo como religión ritual y/o profética.

Bibl. *Las aguas amargas de la mujer. La ordalía de los celos en el rabinismo* (Estella 1999); *Tosefta III Nashim: tratado rabínico*

sobre las mujeres (con A. ↗ Salvatierra Ossorio, Estella 2001); *La mujer en el Talmud: una antología de textos rabínicos* (con A. Salvatierra Ossorio, Barcelona 2005).

RUPERTO DE DEUTZ (1075-1130)

Teólogo y abad benedictino de Deutz, junto a Colonia (Alemania). Defendió la teología monástica (de tipo místico y experiencial) frente a la escolástica naciente de su tiempo. Son reveladoras sus «visiones» místicas de la Trinidad, integradas en una experiencia litúrgica de alabanza y esperanza escatológica, centrada en la Eucaristía. En ellas presenta la contemplación teológica del misterio de Dios como expresión y meta de su propia biografía interior. Ruperto no elabora una teología para pensar, ni para defender la fe, sino para imaginar y describir su experiencia interior, su sed de Dios:

> «Hallándome en mi lecho, semidormido, vi una gran luz, semejante al sol que extiende sobre mí, mientras oigo sonar la campana de la iglesia, como de costumbre, cuando nos convocan para la de oración... Me levanté y corrí a la iglesia; y he aquí que ella estaba llena de una muchedumbre de gentes de tipos diferentes, pero sobre todo de monjes, como para una solemnidad del Señor. Un obispo de cabellos venerables, blancos, celebraba los misterios de la misa. Se acercó para la ofrenda una procesión numerosa, compuesta de personas venerables de los dos sexos, como es costumbre que se haga después del evangelio, al momento de ofrecer el santo sacrificio... Y he aquí que junto al altar, al ángulo derecho, había tres Personas tan venerables por su aspecto y por su dignidad que ninguno podría describirlas con palabras. Dos de ellas tenían más edad, es decir, que tenían los cabellos muy blancos. La tercera persona, a su lado, parecía un bello joven, de dignidad real, como lo mostraban sus vestidos... Entonces, las tres personas, iguales por su gran estatura, me rodearon, a mí que soy tan miserable: abrieron un libro y, colocándome encima, me elevaron al cielo. Hecho esto, aquel que al principio me había dado un beso, me reconfortó con bondad y, de un modo familiar, pronunció estas palabras: No temas ya. Y señalando sobre el altar algunas filacterias de santos, confeccionadas con oro, que nosotros llamamos ordinariamente relicarios, me dijo: Un día, tú serás mejor que estos objetos» (*De Gloria et Honore Filii Hominis. Super Matthaeum XII*, PL 168, 1307-1634, 1311-1372, 1377ss).

Por describir esta experiencia, Ruperto aparece como representante de una teología personal, entendida como expresión de la propia fe, más que como autor de un sistema teológico de tipo objetivo.

BIBL. PL 167-170. Cf. J. Sese Alegre, *La Trinidad y el Espíritu Santo en la teología de Ruperto de Deutz* (Pamplona 1991); K.-G. Wesseling, *Rupert von Deutz*, BBK 8 (1994) 1021-1031. Para situar su figura, cf. M.-D. Chenu, *La Théologie au douzième siècle* (París 1957); J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen-Age* (París 1957; versión cast. *Amor a las letras y deseo de Dios*, Salamanca 2009); L. O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century* (Leiden 1982).

RUYSBROECK, Jan van (1293-1381)

Teólogo y místico flamenco, de los Canónigos Regulares de San Agustín. Parece influido por ↗ Dionisio Areopagita y forma con ↗ Eckhart y Taulero el grupo más significativo de los místicos germanos (renanos), que vinculan una intensa reflexión teológica con una experiencia de vinculación radical con Dios, a quien identifican de algún modo con la profundidad del alma (el espíritu). Tuvo mucho influjo a finales de la Edad Media. Es el iniciador o mayor representante de lo que será la *Devotio Moderna*, de tipo más antropológico e intimista que la espiritualidad anterior, más monacal. En su experiencia pone de relieve la comunión trinitaria y la inmersión del hombre en la hondura del Espíritu de Dios. Los benedictinos de Wisques vienen traduciendo y editando sus obras en francés (Bruselas 1917ss: http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Ruysbroek/Ruysbroeck/table.html). En castellano: *Obras* (Madrid 1984); *Obras Escogidas* (Madrid 1997). Así describe una de sus experiencias:

> «La sublime naturaleza divina ha de ser considerada y evocada como simplicidad y pureza, altura inaccesible y profundidad abismal, grandeza inconcebible y longitud sin fin, como un tenebroso silencio y como una vasta soledad, como reposo de

todos los santos en la unidad, un gozo eterno para sí mismo y para todos los bienaventurados... Esta riqueza y esta altura incomprensibles y la disposición que Dios tiene a expandirse de un modo universal, llenan al hombre de admiración; y lo que él admira de un modo especial es esta efusión universal de Dios sobre todas las cosas. Así descubre, en efecto, la forma en que la esencia divina incomprensible es el gozo común de Dios y de todos los santos. Así contempla la forma en que las personas divinas se entregan generosamente a todos, expandiendo las gracias o bienes de la gloria, de un modo natural y sobrenatural, en todas las condiciones y en todos los tiempos, a los santos y a todos los hombres, sobre el cielo y sobre la tierra, en todas las creaturas, racionales o no, dotadas de razonamiento o materiales, conforme a la dignidad, a la utilidad y a la capacidad de cada una. Cuando el hombre considera así esta riqueza admirable y esta sublimidad de la naturaleza divina, lo mismo que todos los dones múltiples expandidos sobre las creaturas, él siente que crece interiormente su admiración por la riqueza tan variada, por la elevación y la fidelidad sin fin que Dios muestra en relación con todo lo que él ha creado. De ello brota un singular gozo interior y un inmenso abandono en Dios, y esta alegría íntima abraza y penetra todas las potencias del alma y lo más profundo del espíritu» (*El ornamento de las bodas espirituales*, edición de Wisques, tomo I).

El Espíritu de Dios nos impulsa al interior, para el amor y las obras de virtud, y nos aspira y nos restablece en él, para hacernos reposar y gozar; y en esto consiste la vida eterna. Es lo mismo que cuando espiramos el aire que tenemos dentro y cuando lo aspiramos de nuevo, y en esto consiste nuestra vida mortal. Y aunque nuestro espíritu sea raptado fuera de sí y aunque no pueda ya obrar por el gozo y la beatitud, queda siempre renovado en gracia, en caridad y virtudes. Así pues, entrar en un gozo ocioso, salir por las buenas obras y permanecer siempre unido a Espíritu de Dios: esto es lo que yo quiero decir. De igual forma que nosotros abrimos nuestros ojos de carne para ver y los cerramos de nuevo con tanta rapidez que no los sentimos más, así expiramos en Dios, vivimos en Dios y permanecemos siempre en unión con Dios» (*Los siete grados*, edición de Wisques, tomo III).

S

Sabelio (s. iii)

Teólogo y eclesiástico, originario de Libia, en el norte de África, que había adoptado y perfeccionado la visión de Dios de ↗ Práxeas, en la línea del modalismo. A su juicio, en contra de la postura de los adopcionistas (que le interpretaban como un simple ser humano, adoptado por Dios), Jesús, en cuanto Hijo, era igual al Padre. Más aún, Padre, Hijo y Espíritu Santo formaban una única realidad divina, de modo que el único Dios se llama Padre en cuanto «mora» en el cielo, se llama Hijo en cuando se encarnó en Jesús, andando entre los hombres, y se llama Espíritu Santo en cuanto influye y habita, por medio de Jesús, entre los hombres. Por eso, a diferencia de lo que había enseñado Orígenes (y de lo que dirá la tradición posterior de la Iglesia), no se puede hablar en Dios de tres hipóstasis o personas. En esa línea, su doctrina podía interpretarse como «patripasianismo» (pues el que ha sufrido en Cristo es el mismo Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo). El sabelianismo puede llamarse también «monarquianismo», pues en Dios sólo hay un principio, una *arkhê,* que es lo divino. Según eso, Sabelio niega no solamente la Trinidad (la comunión de personas y el movimiento de vida interior en lo divino), sino también la Encarnación, pues si el Hijo no se distingue del Padre no se puede hablar tampoco de una encarnación personal de Dios en el mundo, sino de una manifestación de lo divino en el conjunto de la naturaleza y de la historia humana.

Sabunde, Ramón (†1436)

Médico, filósofo y teólogo de origen catalán, profesor de Derecho y Teología en la Universidad de Toulouse. Desarrolló un pensamiento que está vinculado al de Ramón ↗ Llull, afirmando que el conocimiento del hombre es fundamental para el conocimiento de Dios, en la línea de un antropocentrismo que algunos consideraron como herético. Su obra principal, *Theologia naturalis seu liber creaturarum,* es uno de los textos clásicos de filosofía y teología del siglo xv, escrito en latín, pero con muchas referencias catalanas. Sabunde quiere superar la opinión de aquellos que piensan que razón y fe (filosofía y teología) han de oponerse. A su juicio, tanto la naturaleza como la Biblia son revelaciones de Dios, una más general, otra más específica. Así quiere fundamentar el cristianismo, pues por medio de la contemplación de la Naturaleza se puede llegar al conocimiento de las verdades fundamentales de las Sagradas Escrituras.

Bibl. Presentación y traducción parcial del *Libro de las Creaturas* en A. M. Arancón (ed.), *Ramón Sabunde*. *Tratado del amor de las criaturas*. *Traducción, notas* (Barcelona 1995).

Sahagún, Bernardino de (1499-1590)

Historiador y teólogo español, de la Orden de San Francisco. Nació en Sahagún, reino de León, estudió Historia, Filosofía y Teología en Salamanca, y el año 1529 partió para Nueva España (México), donde conoció y analizó la cultura y religión de los aztecas y del conjunto de los pueblos náhuatl.

1. *La religión náhuatl*

Fue misionero en zonas indígenas y desde 1547 se dedicó casi exclusivamente a la confección de su obra, que algunos consideran el primer tratado científico de antropología y teología de la religión en la época moderna: la *Historia General de las Cosas de la Nueva España* (edición moderna en Madrid 1990). En ella recoge en náhuatl y en castellano los testimonios básicos sobre la vida y religión de los aztecas y de los pueblos del entorno, con gran fidelidad a las formulaciones de los tradentes autóctonos. Conforme al testimonio de su libro, la diferencia básica entre el cristianismo y la religión nati-

va de México está en la forma de entender a Dios.

Según la tradición bíblica, cultivada y profundizada después en la filosofía de Occidente, Dios se encuentra fuera del proceso cósmico: no mengua ni padece, no crece ni decrece, porque crea las cosas *de la nada* y no de su propia sustancia. Por el contrario, el Dios azteca *crea o suscita las cosas desde su propia sustancia*. En principio, lo hace como Dios/Diosa de la dualidad originaria, más allá de todos los signos cósmicos externos; pero el imperio azteca, dominante a la llegada de los españoles, había puesto en el centro de su «panteón» el Dios/Sol imperial que se sacrifica y muere para dar vida al mundo. De la entrega y muerte física del mismo Dios nacemos, en gesto que aparece al mismo tiempo como destructor y creador; no hay vida sin muerte, no hay creación sin sacrificio.

Conforme a esa visión no se puede hablar de un Dios en quietud, separado del mundo, pues todo se mantiene en constante movimiento, en gesto de muerte y recreación. Sólo existe de verdad aquello que muere o, mejor dicho, aquello que muriendo suscita y de esa forma mantiene el gran proceso de la vida universal. Desde aquí cobra sentido *el mito fundante* del Dios Sol que entrega (quema) su vida para alumbrar el universo, y a partir de ahí se entiende también el sacrificio de los dioses que se comprometen a mantener la fuerza del sol y el sacrificio de los hombres (por lo menos los aztecas) que se comprometen a darle vida (sangre) al sol, para que así nos alumbre. En este contexto se entiende también la visión de la «diosa originaria de la vida», que los aztecas habían dejado en un segundo plano, bajo el dominio del Dios-Sol, vinculado a su política de conquista y sacrificios.

2. *Cristianismo y religión náhuatl*

En un primer momento, los habitantes del actual México parecieron rechazar el cristianismo; pero, tras unos años, gran parte de la población del altiplano aceptó la religión cristiana. ¿Cómo pudo ser? Es evidente que en el cambio influyeron múltiples factores vinculados a la imposición política y a la nueva cultura de los españoles. Pero influyó también el recuerdo de la madre divina (la Señora Celeste de Dios), que los aztecas de los últimos tiempos habían relegado, para fijarse casi sólo en el Dios Sol. Pues bien, volviendo al signo más antiguo, los habitantes del altiplano asociaron a la Virgen María de los cristianos con su antigua Madre, la Tonancin, reina de los cielos, Señora de la Dualidad. *En el lugar donde se hallaba el Sol-Guerrero/Sacrificial* vino a colocarse el Señor Jesús que ha muerto ya por los hombres y que no tiene más necesidad de sangre y sacrificios humanos. *En el hueco de la antigua Tonancin,* Señora superior, Diosa del cielo, revestida con el manto de estrella de la noche, pudo situarse ya María, con su imagen antigua, pero con su título nuevo de Madre de Guadalupe, como Señora divina dentro de la Dualidad Sagrada de lo masculino-femenino.

Esta visión dual de Dios es para muchos un arquetipo de la experiencia humana y religiosa, de manera que algunos la entienden como base de la misma trinidad. Ciertamente, en una perspectiva cristiana la vida en cuanto tal (la dualidad de los sexos de este mundo) no se puede interpretar como divina: Dios es creador y se mantiene por encima de las oposiciones de los hombres. Sin embargo, ese mismo Dios cristiano, que ha creado al hombre a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,27), encuentra y despliega también rasgos femeninos. En esa línea, si colocamos a la Virgen María en el espacio de la Diosa-Madre y la identificamos con el Espíritu Santo del dogma cristiano, podemos obtener un esquema ternario con rasgos hispano-mexicanos: a) Dios desconocido. b) Consorte divina: Tonancin/María/Espíritu Santo. c) Dios revelado: Cristo/Sol. De todas maneras, en ese modelo no se puede hablar de personas, en sentido estricto, como sujetos formados y perfectos, contrapuestos, como un individuo masculino y otro femenino, un varón y una mujer que empiezan siendo independientes, para vincularse sólo en un momento posterior y derivado. Lo masculino y femenino constituyen rasgos del Dios de la dualidad: rasgos personificados de la realidad originaria. De esa forma, ellos explicitan y concretan el misterio trascendente de lo divino, que se expresa por el Dios Sol (o Cristo).

Este esquema dual (propio del Dios Padre/Madre, Masculino/Femenino),

propio de la experiencia religiosa náhuatl, tal como la ha presentado Sahagún, nos permiten reinterpretar la trinidad cristiana, introduciéndola en la experiencia primaria de las religiones autóctonas de América sino en el mundo entero. En esa línea podríamos decir que la encarnación de Dios en Jesucristo, en medio de una humanidad constituida de manera masculino-femenina, es el único principio hermenéutico de una teología trinitaria cristiana. La humanidad es masculino-femenina, igual que masculino-femenino es Dios; sólo partiendo de ese fondo puede interpretarse el nacimiento de la nueva humanidad mesiánica, la encarnación de Jesucristo.

BIBL. M. León Portilla, *La filosofía náhuatl* (México 1979); *Antología. De Teotihuacan a los aztecas. Fuentes e interpretaciones históricas* (México 1983); *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl* (México 1991); A. M. Garibay, *Teogonía de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI* (México 1985); G. W Conrad y A. A. Demarest, *Religión e imperio. Dinámica del expansionismo azteca e inca* (Madrid 1988); L. Séjourné, *Pensamiento y religión en el México antiguo* (México 1990). Para situar el tema desde una perspectiva teológica, cf. J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe* (México 1983); E. Neumann, *La Grande Madre* (Roma 1981); X. Pikaza, *Dios como Espíritu y persona* (Salamanca 1989, 161-168).

SAINT-CYRAN, J. D. de (1581-1643)

Teólogo jansenista francés, de Bayona, llamado Jean Duvergier de Hauranne. Estudió en París y en Lovaina, con los jesuitas, a quienes combatió después. En la línea de ↗ Jansenio profundizó en el estudio de los Santos Padres y en especial de san Agustín. Asumió la tarea de reformar la Iglesia, que, a su juicio, se hallaba en un estado lamentable de postración. El año 1617 se puso al servicio del obispo Rocheposay de Poitiers, que le nombró abad de Saint-Cyran, con cuyo nombre se le conoce. Fue amigo de ↗ Berulle y de la familia ↗ Arnauld, y mantuvo relaciones teológicas y reformistas con las religiosas de Port-Royal, logrando que el monasterio se convirtiera en foco de expansión jansenistas (desde 1635). Actuó como director espiritual exigente y pedía unas disposiciones de conversión radical para la recepción de la Eucaristía, de manera que sus seguidores (y gran parte de los cristianos posteriores de Francia) abandonaron la comunión frecuente. Era también partidario de diferir la absolución, para que las almas se convirtieran de manera duradera. Propuso una vida retirada del mundo y creó un grupo de cristianos rigoristas, llamados los «Solitarios de Port-Royal». El cardenal Richelieu le hizo encarcelar por tendencias heréticas (de 1638 a 1643) y salió tan maltrecho que poco después murió.

BIBL. *Œuvres chrétiennes et spirituelles* I-IV (Lyon 1676).

SAINT-SIMON, Claude-Henri (1760-1825)

Socialista utópico francés, de fondo cristiano. Creía en la ley del progreso universal y del desarrollo humano. Partidario de la creación de un nuevo orden de la sociedad, fundado en el despliegue industrial y en el ascenso de la clase de los trabajadores. A su juicio, el clero y la nobleza tenían que desaparecer, como clases inútiles. En el centro de su proyecto está la utopía de un *nuevo cristianismo,* centrado en la fraternidad de todos los hombres, sin más dogma que la concordia divina universal y sin más moral que la búsqueda del bien y la promoción de los más pobres. A partir de sus ideas se fundó tras su muerte una secta místico-religiosa de san-simonianos, que han influido en el socialismo utópico francés del siglo XIX y en algunas ideas de A. ↗ Comte.

BIBL. *Du système industriel* (París 1821); *Catéchisme des industriels* (París 1823-1824); *Nouveau Christianisme* (París 1825).

SALISBURY, Juan de (1115-1180)

Teólogo y hombre de Iglesia, de origen inglés, pero de formación francesa. Fue obispo de Chartres, a cuya escuela pertenece. Es uno de los escritores más cultos de su tiempo, conoce a los clásicos y se sitúa entre el dogmatismo y el escepticismo radical, buscando la armonía entre razón y fe, certeza y duda, teoría y práctica. Entre sus obras está el *Metalogicon* (donde defiende el valor de la lógica) y *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum* (donde plantea los temas teóricos de la política). Está convencido de la utilidad del pensamiento, pero cree que por la razón no se pueden demostrar las verdades religiosas. Piensa que la

filosofía está al servicio de la vida y sobre todo del amor entre los hombres.

Salamanca, Retablo de (s. xv)

Hubo una famosa escuela teológica de Salamanca, formada por pensadores como ↗ Cano y Soto, Vitoria y Suárez (s. xvi), y un importante Curso de Teología y Moral, escrito por un grupo de profesores de la Orden del Carmen, llamados los ↗ Salmanticenses. Sin embargo, quizá el mayor testimonio de teología de Salamanca lo ofrece el retablo y ábside de su Catedral Vieja, construida en el siglo xii y que actuó hasta el siglo xvi como sede de su universidad. A mediados del siglo xv, el cabildo de la catedral/universidad encargó a Nicolás Florentino (1413-1470) y a sus hermanos que pintaran el retablo y el ábside de la catedral con escenas de la vida de Jesús, que culminaran en el juicio final, según la tradición del gótico internacional de su tiempo. Nicolás (Nicolò Delli), florentino de origen, realizó esa tarea y presentó en un retablo los momentos fundamentales de la vida de Jesús, expresando así el imaginario teológico de su tiempo, fijando en 53 tablas el saber teórico que se discutía en la aulas de la universidad, que se hallaba precisamente a la izquierda del ábside, en las aulas y salas del patio catedralicio (donde aún pueden admirarse). En aquel momento, a mediados del siglo xv, la catedral y la universidad formaban todavía un conjunto inseparable. Sólo pasado más de un siglo se separarán (incluso físicamente) la universidad de la catedral.

El retablo de la catedral, con su ábside, era entonces un exponente del pensamiento de la universidad, una lección plástica de teología, para todos los cristianos y en especial para aquellos que no podían cruzar la puerta que llevaba a la aulas universitarias, que se hallaba en las salas de al lado; era un curso de teología para el pueblo, la expresión suprema del Pensamiento Cristiano, en forma de «imaginario pictórico», para la enseñanza, la admiración y la plegaria. La Catedral era así como el Aula Magna de la universidad, lugar donde se vinculaba el conocimiento y la experiencia cristiana, en un momento en que la Universidad formaba parte del despliegue total del «culto» (cultivo) cristiano de la vida.

Este retablo en concreto constituye uno de los testimonios teológicos más significativos de su tiempo y consta de 53 tablas donde se expone el ciclo de la vida de la Virgen y de su Hijo Jesús, desde el Nacimiento de María hasta su muerte, todo presidido por una gran escena de Juicio final, donde Cristo separa a los salvados de los condenados, siguiendo un esquema iconográfico usual de aquel tiempo, que culminará en la Capilla Sixtina de ↗ Miguel Ángel. Así ofrece una de las vidas más completas de Jesús, expresada en contexto mariano (al principio y final de las tablas está la Madre de Jesús, que preside ahora el conjunto, con una imagen románica del siglo xii). Estamos ante un ejemplo máximo de «teología iconográfica», que iré exponiendo conforme a sus temas, por orden estricto, de abajo arriba, de izquierda a derecha. Las 53 escenas (realizadas entre el 1430 y el 1450) pueden dividirse en ocho grupos, que ofrecen los elementos básicos del imaginario cristiano. Ellas exponen el «imaginario» de los pensadores cristianos del siglo xv en Salamanca.

1. *Vida de María y José, prehistoria de Jesús*

Con trece escenas, que marcan el origen mariano del evangelio y del «imaginario» teológico cristiano, que comienza con el nacimiento de María, representante de la nueva humanidad, conforme a la historia de los evangelios apócrifos (y en especial del Protoevangelio de Santiago). Ella está en el origen del misterio. Las escenas se suceden de esta forma: 1) *Nacimiento de María*. Tema del Protoevangelio de Santiago. Es una escena de rico colorido, con la madre Ana y Joaquín, el padre, rodeados de testigos que encuadran el misterio. Se supone que los padres de María son ricos. 2) *Desposorios: María y José*. Sigue el tema del Protoevangelio de Santiago. José con la vara florida; María con un libro, como una expresión del cumplimiento de las profecías. Como testigo aparece un sacerdote, en ámbito de templo. Estamos ante el judaísmo sacral de las profecías avaladas por la jerarquía del santuario. 3) *Anunciación*. Tema de Lc

1,26-38. Hay un ángel celeste que dialoga con María, en un espacio de familia. Como agente principal aparece el Padre Dios, con el signo de la Paloma del Espíritu. María sigue con el libro, como portadora de las esperanzas del Antiguo Testamento. 4) *Visitación* (Lc 1,39-56). Las dos mujeres (María e Isabel) con sus niños en el vientre. Ésta es la experiencia de las madres mesiánica que definen y encuadran todo el Antiguo Testamento cristiano. Fondo de casa muy rica. 5. *Sueño de José*. Tomado de Mt 1,28-28. María sigue con el Libro, como verdadera intérprete de la ley y los profetas. El nacimiento mesiánico exige la conversión del varón José, iluminado por un ángel que le revela el misterio.

2. *Nacimiento e infancia de Jesús*

Las seis escenas siguientes presentan el misterio de la Navidad. En el principio del imaginario cristiano no está la Pascua de Jesús, como en Pablo y en el conjunto del Nuevo Testamento, sino su nacimiento. El cristianismo está vinculado a la Navidad de Dios. (6) *Natividad* (Lc 2,1-20). El niño en un pesebre, con fondo de ángel y pastores, que rodean a María y José. Espacio de misterio, en la naturaleza hecha espacio abierto y templo de la revelación de Dios. (7) *Circuncisión* (Lc 2,21). María entrega el niño al sacerdote (¿Simeón?) que lo circuncida, en ámbito sagrado. Indica el cumplimiento de las promesas israelitas en Jesús, el verdadero hijo de Israel. (8) *Magos*. Tema de Mt 2,1-12. Hay fondo de montañas que se extienden hacia Oriente. Vienen tres ricos personajes con sus dones, como signo de la humanidad que adora al niño. (9) *Purificación* (Lc 1,22-38). María entra en el templo con el niño. Ana le recibe. Seguimos estando en un espacio de Antiguo Testamento, lleno de la piedad israelita que conforma la vida de los cristianos. (10) *Huida a Egipto* (Mt 2,13-16). Un camino largo que se abre ante el niño y los padres. Marca la ruptura de Jesús respecto a la sacralidad política del judaísmo antiguo, que se encierra en sí mismo. (11) *Inocentes* (Mt 2,16-18). Fondo pagano. Soldados contra mujeres y niños. El Rey lo vigila todo desde arriba. Esta escena de anuncio de cruz aparece como culmen del ciclo del nacimiento.

3. *Comienzo de la vida pública. Ciclo del mensaje y de la renovación israelita*

Nos hallamos a mediados del siglo XV, un momento clave de la disputa entre cristianos y judíos en España (y en el conjunto de la cristiandad). Las escenas siguientes interpretan la identidad de Jesús, partiendo de su relación con Israel, en una serie de temas en los que tiende a situarse el Libro de la Ley, que Jesús ha venido a interpretar y culminar, como verdadero cumplimiento del camino israelita (es decir, del judaísmo). En ese sentido, este retablo constituye una respuesta cristiana al pensamiento judío que se había desarrollado con gran fuerza en el entorno de Salamanca y en el conjunto de Castilla (donde en el siglo XIII-XIV se ha desarrollado la teología de la Cábala). Así podemos pasar ahora del Libro de lo judíos (que ellos siguen interpretando desde la Ley) a Jesús, a quien los cristianos ven como contenido e intérprete del Libro. Todas las escenas que siguen están tomadas de los evangelios. (12) *Niño en el Templo*. Tema de Lc 2,41-42. Los sabios judíos buscan en vano en sus libros inútiles. El Niño como expresión de la Sabiduría de Dios, es el auténtico Libro. (13) *Bautismo* (Mc 1,9-11 par). En el centro aparecen Juan Bautista y Jesús. En el fondo Dios Padre y la Paloma del Espíritu Santo. La profecía y esperanza israelita se cumple en Jesús. (14) *Tentación de Jesús* (Mt 4 y Lc 4). El diablo, que es un monje falso, tienta a Jesús, en tres escenas: las piedras que deben volverse pan, el templo del que debe arrojarse, el monte del poder sobre el mundo. Jesús supera la prueba, encuentra su verdadera identidad. (15) *La gloria del triunfador*: tras la tentación, los ángeles sirven a Jesús, según Mc 1,13. Nos hallamos ante una eucaristía angélica, un paraíso sin fieras. (16) *Agnus Dei*, según Jn 1,29-33. Juan bautiza y señala a Jesús, llamándole Cordero de Dios. Del rito del Bautista, que aún pertenece a Israel, pasamos de esa forma a Jesús. (17) *Disputa de Jesús con judíos*, sobre la interpretación del Libro. Quizá está en el fondo el texto de Mc 5,17-20: «no he venido a abolir la ley, sino a cumplirla». En la base del retablo y de teología cristiana se encuentra el tema de la interpretación del Libro de la ley. (18) *Bodas de*

Caná (Jn 2,1-12). El tema del cumplimiento mesiánico, del agua (del judaísmo) convertida en vino del Reino de Dios. Jesús y la Madre están en el centro de la escena. (19) *De nuevo disputa sobre Ley*, tomada quizá de Mc 12,28-34, sobre cuál es el mayor mandamiento de la Ley. Jesús y los otros judíos contienden sobre el sentido del Libro sagrado, que está en el centro.

4. *Revelación Mesiánica. Ciclo de los milagros, nacimiento de la Iglesia*

Las escenas que siguen están básicamente tomadas de los milagros de los evangelios. De la disputa sobre el Libro (Jesús como nueva Ley) pasamos a la manifestación de su gloria salvadora, que se expresa básicamente en los milagros, que han de entenderse también desde el mismo fondo en que hemos interpretado el sentido de la vida de Jesús. (20) *Curación del Leproso*, según Mc 1,40-45, en la ciudad, no en un campo. Parece que el templo está en el fondo, pero ya no es necesario; se trata de saber si es necesario acudir a los sacerdotes de Israel tras la curación del leproso, o si se puede crear una nueva comunidad sin templo israelita. (21) *Paralític*o. Tema de Mc 2,1-12. También éste es un milagro ejemplar, de gran sentido teológico. Se trata de saber quién es capaz de hacer que los hombres caminen y busquen el Reino. En el centro de esta escena y de la anterior se encuentra el perdón de Jesús, que logra aquello que no logra el judaísmo del templo. (22) *Tempestad calmada* y Jesús mandando sobre el mar, según Mc 4,35-41 y Mt 8,23-27. Ésta es ya una escena plenamente eclesial, con el signo de una Iglesia amenazada (barca) y con Pedro a punto de ahogarse, pero a quien Jesús saca del agua. Puede ser signo del bautismo. (23) *Perdón de la pecadora*, que está a los pies de Jesús, según Lc 7,36-50. En el centro de la teología cristiana (y de su diferencia respecto al judaísmo) se encuentra la disputa sobre el poder del perdón, que aparece aquí como propio de Jesús. Judas acusa. Presiden la escena el esposo y esposa de casa. (24) *Samaritana*, según Jn 4,1-42. Sigue en la línea anterior; conforme a una visión propia del tiempo, el pecado aparece simbolizado en una mujer, junto al pozo, mientras la gente va y viene. Jesús es portador de perdón, la mujer es signo de la Iglesia. (25) *Multiplicación de los panes*, según Mc 6,30-44 par. Es el signo de la eucaristía de la Iglesia; quizá por eso no hay peces. Con niños y mujeres, una gran multitud, que es signo de toda la Iglesia. (26) *Curación de la hemorroisa*, tema de Mc 5,24-33. Aparece en algún sentido como el último de los milagros. Esta mujer rica a la que Jesús cura es quizá signo de la Iglesia, que debe ser sanada. Los discípulos están al lado de Jesús, como testigos y continuadores de su obra.

5. *Decisión salvadora. Ciclo de la subida a Jerusalén*

Las nueve escenas siguientes pueden entenderse como signo de la gran decisión de Jesús, que sube a Jerusalén para ofrecer su mensaje y su vida. Siguen el orden de los evangelios, básicamente del de Marcos, pero se vinculan de un modo simbólico, creando un fuerte movimiento revelador, en la línea de lo que podemos llamar el «imaginario» cristiano. Más que un sistema racional, el cristianismo ha elaborado un imaginario mesiánico, que aparece claramente en las escenas que siguen. (27) *Transfiguración*, según Mc 9,2-13 par. Jesús está en medio de Moisés y Elías; con los tres discípulos bajo la montaña. Aquí empieza el auténtico camino mesiánico. (28) *Purificación del Templo* (Mc 11,15-19 par). Entre la transfiguración y la purificación del templo han colocado Marcos y los restantes sinópticos un largo camino de ascenso mesiánico y enseñanza salvadora. Pero los maestros del Retablo de Salamanca (los canónigos de la catedral) han vinculado las dos escenas, mostrando su continuidad. Nos hallamos ante la ira mesiánica de Jesús, que se desata contra el dinero de los mercaderes. (29) *Los enfermos de la piscina probática*, según Jn 5,1-18. En lugar del templo de la escena anterior (que parecía manchado por el dinero) tenemos ahora una «piscina bautismal»: la Iglesia como lugar de curación y vida; allí están los enfermos con sus acompañantes. Parece que Jesús se identifica con el ángel de la curación. (30) *La adúltera*, de Jn 8,1-8. De manera extraña pero muy significativa, el Maestro del Retablo pone a la adúltera tras la escena de la piscina. La curación de Je-

sús lleva al perdón, de manera que la mujer (antes expulsada) podrá entrar en el templo y formar parte de la comunidad mesiánica. Jesús y sus discípulos aparecen juntos, defendiendo a la mujer, en contra de los que quieren apedrearla. (31) *Resurrección de Lázaro*, según Jn 11. Sigue el «crescendo» lógico de la acción de Jesús en Jerusalén, al servicio de la vida. Jesús aparece así como portador de la resurrección, como el resucitado que «llama» a Lázaro a la vida y con él a todos los muertos. Está rodeado de discípulos. Marta y María a sus pies. (32). *Unción de Betania* (Mc 14,2-9 par). La misma Betania de Lázaro (escena anterior) aparece ahora como lugar de la unción mesiánica de Jesús. La mujer que le unge en la cabeza está relacionada con la pecadora perdonada de la escena 23 (Lc 7), pero es distinta o cumple una función muy diferente. Ella, una mujer, unge a Jesús en la cabeza, coronándole como rey-mesías. Esta mujer retoma el motivo de las mujeres de la pascua y de María, la madre de Jesús. (33) *Entrada en Jerusalén*, según Mc 11,1-11 par. De manera significativa, el Maestro del Retablo ha cambiado el orden de Mc 11, colocando primero la purificación del templo (escena 28), para introducir ahora la escena de la entrada mesiánica en la ciudad. La tabla presenta un camino, unos niños, con ramos y mantos reales; los discípulos van unidos a la gente. Éste es el gesto público definitivo del compromiso mesiánico de Jesús.

6. *El Mesías muerto. Ciclo de la pasión*

Las escenas que siguen narran sobriamente el camino de la entrega y muerte de Jesús, desde su propia perspectiva de Mesías condenado y desde la perspectiva de aquellos que le condenan y lloran. (34) *Última Cena*, según Mc 14,12-21 par. El comienzo de la pasión es una comida. Es como si se quisiera decir que a Jesús le han matado porque ha querido alimentar a todos. Aquí aparece con sus discípulos, en una mesa redonda, sin otra presidencia que su misma persona, con cordero, pan y vino. Judas ofrece el contrapunto. (35) *Lavatorio* (Jn 13,1-20). La comida es signo y principio de purificación y de servicio mutuo. Jesús y Pedro aparecen en el centro de un círculo. La escena pone de relieve la necesidad de limpiar al Pedro/Papa, que es ya en ese momento el signo central de la Iglesia. (36) *Oración del Huerto*, según Lc 22,39-46. La representación vincula dos escenas: el Jesús orante dialoga con el ángel de la pasión, mientras los discípulos duermen. (37) *Entrega*, según Mc 14,43-50, con la traición de los discípulos. Judas besa a Jesús. En el fondo aparecen los soldados que vienen a prenderle; hay un aparte entre Pedro y Malco, como indicando la forma equivocada de defender a Jesús. (38) *Flagelación*, según Mc 15,15. Significativamente, la escena recoge el «rito judío», con un sacerdote que cuenta los azotes (no pueden ser más de 39). De esa forma, el retablo reelabora la historia de la pasión, desde una perspectiva contraria a los «judíos», pues son ellos (no los romanos) los que azotan a Jesús. (39) *Jesús con la cruz a cuestas*, según Lc 23,28-31. Aparecen los soldados que le escoltan, pero también las mujeres que le lloran, con la Madre y María Magdalena. Esta oposición de soldados violentos y mujeres llorando marca la identidad de la escena. (40) *Crucifixión*. Vincula los temas Mc 15,21-41 y de Jn 19,25-27. Hay varios planos: las mujeres acompañan a Jesús en su muerte; los soldados juegan a suertes sus vestiduras; Jesús muere.

7. *Ciclo pascual. Entierro y resurrección*

Podemos unir estas escenas, partiendo de la muerte de Jesús. Ellas reflejan la transformación pascual de los discípulos, desde la base del Jesús que ha muerto, desde el llanto por la muerte hasta la despedida. (41) *Llanto por Jesús muerto*. Une los motivos Mc 15 y Jn 19. Bajan a Jesús de la cruz, en rito de llanto y de veneración. (42) *Preparación para el entierro*. Siguen estando en el fondo los motivos de Mc 15 y Jn 19. El Maestro del Retablo ha puesto de relieve la acción de las mujeres (la Madre y Magdalena). Aparece también el Discípulo Amado, con otras mujeres activas, al lado de José de Arimatea y Nicodemo. En el fondo la ciudad homicida. (43) *Bajó a los infiernos*. Tema del credo romano y de la tradición oriental. Jesús, acompañado por Juan Bautista, abre las puertas del infierno,

para liberar a Adán y Eva. Significativamente, esta escena viene antes de la sepultura, como si Jesús hubiera bajado como salvador a los infiernos en su misma muerte, antes de ser enterrado. (44) *Sepultura*. Parece que lógicamente debería venir antes del tema anterior, pues los motivos iconográficos son los mismos de la tabla 42. En contra de lo que ha dicho Mc 15, a Jesús no le entierran en la roca, sino en una urna funeraria, de tipo clásico, en los sepulcros romanos. (45) *Resurrección*, según el tema de Mt 28,1-4. Jesús sale de la urna/tumba (que es como una cuna), mientras los soldados están dormidos. Jesús parece bendecirles (o bendice a toda la humanidad). (46) *Mujeres que quieren ungir a Jesús*, según Mc 16,1-8 y Mc 28,5-10, en el jardín de la tumba, pero no pueden realizar aquello que habían preparado. El ángel pascual está sentado en un ángulo de la urna/tumba vacía. (47) *Aparición a Magdalena*, según Jn 20,11-18, con tres escenas, que marcan su importancia en la historia de la pascua: Magdalena pregunta al Jardinero, encuentra a Jesús en el huerto y corre a anunciar su experiencia a los apóstoles. (48) *Peregrinos de Emaús*, según Lc 24,13-35. Jesús y los otros dos caminantes van hacia una aldea, donde hay una casa abierta. Jesús va vestido con sayal de pelo de peregrino; la experiencia pascual como una peregrinación hacia la casa de la vida. (49) *La duda de Tomás* (Jn 20,24-29) que introduce los dedos en el costado de Jesús, rodeado por los Doce. La escena pone de relieve el carácter real de la pascua. (50) *Ascensión*, según Lc 24,50-53 y Hch 1. Jesús sube al cielo desde el Monte pascual, donde le despiden María y los discípulos. Esta escena marca en un sentido el fin de su vida, la culminación de su camino histórico. Jesús se va, pero emerge y queda la Iglesia.

8. *Ciclo mariano-eclesial*

El retablo había comenzado con el nacimiento de María, la Madre de Jesús. Pues bien, ella aparece de nuevo al comienzo de la vida de la Iglesia, presidiéndola desde el cielo. Este ciclo consta sólo de tres escenas. (51) *Pentecostés*, según Hch 2. Los cristianos, presididos por María, la Madre de Jesús, están reunidos en un templete circular, mientras desciende el Espíritu Santo. Los judíos aparecen fuera del templete, en un plano inferior. Algunos cristianos empiezan ya a predicarles. (52) *Asunción de María*. Tema tradicional cristiano, vinculado al de la resurrección y ascensión de Jesús (tablas 45 y 50); también María sale del sepulcro y sube al cielo, en un óvalo sacral, rodeada de ángeles, mientras tiende un cíngulo o escapulario a un discípulo que aparece arrodillado ante su tumba; según la tradición, ese cristiano es santo Tomás. (53) *Coronación de María*. Es el final del ciclo y de todo el imaginario de la salvación cristiana. Significativamente, María aparece coronada sólo por Jesús bajo un trono celeste; no aparece ni el Padre ni el Espíritu Santo. Es como si María y Jesús concentraran todo el proceso de la salvación; el Hijo corona a la Madre, que aparece así como protectora de los cristianos.

9. *Conclusión, la gran escena del juicio. Otros testimonios de un imaginario pictórico cristiano*

La pintura del ábside se realizó después de las tablas del retablo (el contrato es del año 1445). En el centro del ábside está Cristo, en actitud judicial, rodeado de ángeles que llevan los signos del triunfo de su pasión. Cristo levanta la mano dirigiéndose a los de la izquierda, según Mt 25,31-46: «apartaos de mí...», mientras un gran monstruo les está devorando. A su derecha se van elevando los justos, vestidos de blanco, formando un coro de alabanza. Ellos son el Cielo, están iniciando la gloria. Como testigos del juicio, en actitud suplicante y sumisa aparecen Juan Bautista y María, la Madre. Así culmina el pensamiento teológico del Cabildo/Universidad de Salamanca, a mediados del siglo XV. Ella expresa una espiritualidad (y un imaginario teológico) que ha seguido marcando las generaciones posteriores, tal como aparece, por ejemplo en ↗ Ignacio de Loyola, *Ejercicios espirituales* (1530).

Salmanticenses, Curso teológico
(1620-1712)

Curso de teología redactado por los profesores carmelitas descalzos de Salamanca. Tiene dos partes, una teológica y otra moral. La *parte teológica* se titula: *Collegii Salmanticensis Fratrum Discalceatorum B. M. de M. Carmelo Cursus*

Theologicus, Summam Theologicam Angelici Doctoris divi Thomae complectens. Toma como base la doctrina de santo ↗ Tomás y se divide en doce volúmenes: 1. De principio individuationis substantiae materialis; De visione Dei; De scientia Dei; De voluntate Dei; De praedestinatione et reprobatione. 2. De Trinitate; De Angelis. 3. De ultimo fine; De beatitudine; De voluntario et involuntario; De actibus humanis; De virtutibus. 4. De vitiis et peccatis. 5. De gratia Dei. 6. De iustificatione et merito. 7. De fide et spe. 8. De charitate et statu religioso. 9 y 10. De incarnatione. 11. De Sacramentis in communi et Eucharistia. 12. De virtute poenitentiae et sacramento. La *parte moral* consta de seis volúmenes, publicados entre 1665 y 1723. 1. Sobre los primeros: Bautismo, Confirmación, Eucaristía, Penitencia, Extremaunción. 2. Sobre el Orden y el Matrimonio. 3. Sobre las leyes. 4. Sobre el estado religioso, el rezo canónico y los votos. 5. Sobre los principios generales de moralidad y sobre los tres primeros preceptos del Decálogo. 6. Sobre los restantes preceptos del Decálogo y las cuestiones morales relativas a los oficios y beneficios eclesiásticos. Ha sido hasta el siglo XX un lugar de referencia obligado en la visión de la moral católica.

Entre los autores del Curso destacan Antonio de la Madre de Dios (1583-1636) y Domingo de Santa Teresa (1604-1660). Ellos recogen y exponen el conocimiento teológico de las escuelas católicas del tiempo, presentando y superando las dudas y objeciones más significativas, elaborando así una verdadera enciclopedia del saber teológico. El curso fue editado a lo largo de casi un siglo, en diversos lugares. Reedición completa en 20 volúmenes por Victor Palmé (París 1870-1883). Este curso ha tenido una enorme importancia en toda la teología católica posterior, hasta comienzos del siglo XX.

SALVATIERRA OSSORIO, Aurora (n. 1965)

Investigadora y exegeta española (andaluza), de origen católico. Se ha doctorado en Filología Hebrea por la Universidad de Granada, donde es profesora de Lengua Hebrea Moderna y de Literatura Hebrea Clásica. Le interesa de un modo especial el tema de la mujer en la tradición del judaísmo, de gran importancia para el pensamiento cristiano.

BIBL. *La muerte, el destino y la enfermedad en la obra poética de Y. Ha-Levi y S. Ibn Gabirol* (Universidad de Granada 1994); *Cantos de boda hispanohebreos: antología* (Córdoba 1998); *Tosefta III Nashim: tratado rabínico sobre las mujeres* (con O. ↗ Ruiz Morell, Estella 2001); *La mujer en el Talmud: una antología de textos rabínicos* (con O. Ruiz Morell, Barcelona 2005).

SAMARTHA, Stanley J. (1920-2001)

Teólogo protestante indio, hijo de un pastor de la «Misión evangélica» de Basilea. Ha estudiado en el Union Theological Seminary de Nueva York y en la Universidad de Basilea. Ha trabajado de un modo especial al servicio del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Desde 1980 hasta su muerte ha residido de nuevo en la India. Ha fomentado el diálogo con las «religiones vivas» (en vez de con las «religiones no cristianas», como se decía antes). Más que el diálogo de religiones como tales ha fomentado el encuentro entre hombres y mujeres de diversas religiones, en un plano académico pero, sobre todo, en el nivel de las experiencias y los símbolos, de las devociones y el despliegue de la vida. En esa búsqueda de encuentro, no ha tratado sólo de conocer otras posturas, sino de replantear las propias posturas, a la luz de las experiencias de los otros. Desde esa base se puede y debe plantear, a su juicio, el tema de la cristología, teniendo en cuenta la «kenosis» de Jesús (Flp 2,5-11). Samartha mantiene el carácter específico y salvífico del cristianismo, pero, al mismo tiempo, tiende a ver a Dios como el Absoluto, por encima de todas las religiones concretas. Es un defensor del diálogo pacífico, entre religiones y pueblos.

BIBL. Ha editado obras muy significativas para el diálogo ecuménico: *Living Faiths and the Ecumenical Movement* (Ginebra 1971); *Christian-Muslim Dialogue: Papers from Broumana 1972* (Ginebra 1972); *Towards World Community: The Colombo Papers* (Ginebra 1975); *Faith in the midst of Faiths: Reflections on Dialogue in Community* (Ginebra 1977). Su obra más significativa es: *One Christ – Many Religions: Towards a Revised Christology* (Nueva York 1991).

SÁNCHEZ, Francisco (1551-1623)

Médico y pensador hispano, de origen judío, nacido probablemente en Tuy (Galicia), aunque bautizado en Braga

(Portugal). Vivió en Burdeos, Montpellier y Toulouse, donde murió. Estudió en la Universidad de Toulouse y fue médico, escribiendo una de las obras que más han influido en el pensamiento posterior: *De multum nobili et prima universali scentia. Quod nihil scitur* (1576). Fue un adversario del aristotelismo y del argumento de autoridad y defendió la necesidad de examinar cualquier realidad antes decir algo sobre ella. Decía que sólo conocemos los accidentes, no las sustancias ontológicas de la realidad. De diversas maneras, su pensamiento puede tomarse como una anticipación de ↗ Descartes y Hume. Al mismo tiempo, llegó a ser un cristiano convencido, defendiendo el valor del conocimiento religioso y apelando a la Biblia como ha mostrado M. Bermúdez, *La recuperación del escepticismo en el Renacimiento como propedéutica a la filosofía de Francisco Sánchez* (Córdoba 2005). En esa línea, Sánchez es un moderno, pues separa la religión y la filosofía. Edición bilingüe de *Quod nihil scitur,* en el CSIC (Madrid 1984). En la introducción, S. Rábade sitúa el pensamiento de Sánchez dentro de la corriente escéptica representada por ↗ Montaigne.

SÁNCHEZ BOSCH, Jordi (n. 1934)

Biblista y sacerdote católico catalán. Es doctor en Sagrada Escritura y ha sido profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de Cataluña desde 1967. Ha colaborado en la preparación de diversas versiones de la Biblia en catalán y, durante veinte años, ha colaborado en dos comisiones de las Sociedades Bíblicas Unidas y, a partir de 1996, ha sido miembro de la Pontificia Comisión Bíblica. Es uno de los grandes conocedores de la historia y teología de Pablo, como muestran sus colaboraciones en obras colectivas y congresos de todo el mundo.

BIBL. *Gloriarse según san Pablo. Sentido y teología de Kaukhaomai* (Roma 1970); *Libertad y gracia en la Carta a los Romanos* (Barcelona 1973); *Nascut a temps. Una vida de Pau lapòstol* (Barcelona 1992; versión cast. *Nacido a tiempo. Una vida de Pablo el apóstol, Estella* 1994). *Escritos paulinos* (Estella 1998). Publicó además una valiosísima bibliografía, titulada *La Biblia en el libro español* (Barcelona 1977), que todavía he venido utilizando al preparar este diccionario.

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis (n. 1950)

Sacerdote y teólogo católico de la diócesis de Almería, en España. Ha estudiado Filosofía y Ciencias de la Educación, especializándose en el estudio y diálogo de las religiones, desde una perspectiva confesional católica, en la línea del Magisterio Pontificio. Es catedrático de Filosofía de la Religión en la Facultad de Teología de Granada y consultor del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso, Comisión Episcopal de Relaciones Interconfesionales y de la Comisión Episcopal para las Relaciones Religiosas con el islam. A juicio de S. Nogales, el islam es una religión cronológicamente poscristiana, pero pneumatológica y espiritualmente precristiana, pues está doctrinalmente cercana a concepciones veterotestamentarias. La diferencia fundamental entre cristianismo e islam está en la forma de situarse ante el «skandalon crucis». El islam no puede concebir un Dios que se hace hombre y que sin perder su trascendencia se ha revelado como más que clemente –atributo de Dios en el islam–. Dios en la fe cristiana es com-pasivo porque no sólo se ha «apiadado» de su creación, sino que ha querido padecer-con ella y elevarla desde su mismo corazón, cosa que el Dios del islam (a su juicio) no puede hacer.

BIBL. Entre sus libros: *Camino del hombre a Dios: la teología natural de R. Sibiuda* (Granada 1995); *La nostalgia del Eterno: sectas y religiosidad alternativa* (Madrid 1997); *Cristianismo e Islam: frontera y encuentro* (Madrid 1998); *Religión, religiosidad alternativa y sectas* (Madrid 2000); *Cristianismo e hinduismo: horizonte desde la ribera cristiana* (Madrid 2000); *Filosofía y fenomenología de la religión* (Salamanca 2003); *El islam entre nosotros: Cristianismo e Islam en España* (Madrid 2004).

SANDERS, Ed Parish (n. 1937)

Historiador y teólogo norteamericano, de tradición protestante liberal. Ha enseñado en diversas universidades de Estados Unidos y Canadá. Entiende a Jesús como profeta escatológico, testigo de la gratuidad y mensajero del Reino, en un libro ya clásico, titulado *Jesus and Judaism* (Londres 1985; versión cast. *Jesús y el judaísmo,* Madrid 2004). Deja abierto el tema de la pascua y la confesión de fe cristiana. A su juicio, Jesús fue ante todo un «profeta religio-

so», que perdonaba a los pecadores sin exigirles penitencia, ni pedir que se convirtieran, ni siquiera después de haber sido perdonados. Ciertamente, sabía que, según la ley sacral y social, los sacerdotes de Jerusalén no podían perdonar algunos pecados. Pues bien, él supera esa ley y ofrece un perdón gratuito a los pecadores, sin necesidad de que realicen sacrificios, sin esperar a que se conviertan, sin aguardar el fin de los tiempos. A su juicio, la novedad de Jesús está en que acoge y perdona ya a los pecadores en nombre de Dios, gratuitamente. Según eso, Jesús no ha sido un predicador de penitencia, que buscaba el arrepentimiento de los pecadores, sino un mensajero de Dios, que les acoge y perdona, en nombre del mismo Dios, sin imponerles un tipo de ley exterior, sin exigirles que cambien a la fuerza. Jesús se eleva así como predicador y portador de la gracia de Dios, en un mundo donde todo parecía resolverse según ley, por acción y reacción, culpa y castigo, dentro de un sistema de justicia que acaba enfrentando a los hombres, en una espiral de violencia sin fin.

Pues bien, aun aceptando el rigor de las investigaciones de E. P. Sanders, algunos de sus críticos piensan que corre el riesgo de presentar a Jesús como mensajero intimista y pasivo de la gracia puramente trascendente de un Dios que no habría entrado de verdad en la trama de la historia, ni en la realidad social, olvidando, de algún modo, la exigencia de justicia. Por eso, en contra de los que han tomado a Jesús como un «Mesías social» (sabiendo que él ayudó de hecho a los pobres, con quienes se hizo solidario), Sanders añade que en el centro del proyecto de Jesús no estuvieron los pobres, sino los pecadores. Eso significa que, a su juicio, Jesús no fue un líder político o económico, sino el mensajero de una salvación religiosa, un «reformador religioso», una especie de supra-sacerdote, capaz de perdonar las ofensas contra Dios. Por eso se interesó ante todo por los pecadores, que eran aquellos que iban en contra de la alianza, oponiéndose directamente a la Ley sagrada de Israel; se relacionó con ellos y les perdonó en nombre de Dios, sin necesidad de templo o, mejor dicho, superando el nivel de la sacralidad del templo. Quiso liberar a los hombres del pecado, no de la pobreza material ni de la impureza ritual.

Desde esa base debería entenderse la muerte de Jesús: le rechazaron básicamente los sacerdotes (con el procurador romano), porque su mensaje religioso iba en contra del orden sacral establecido y sancionado por el templo. Éste es el sentido básico de su admirable obra exegética, que sigue siendo básica para el estudio de la vida de Jesús.

BIBL. Sus obras sobre el cristianismo primitivo han influido poderosamente en la visión de la historia de Jesús. Entre ellas, además de la citada, cf. *The Tendencies of the Synoptic Tradition* (Cambridge 1969); *Paul and Palestinian Judaism* (Londres 1977); *Jewish Law from Jesus to the Mishnah* (Londres 1990); *Judaism: Practice and Belief* (Londres 1992); *The Historical Figure of Jesus* (Londres 1993; versión cast. *La figura histórica de Jesús,* Estella 2001).

SANTA ANA, Julio de (n. 1934)

Teólogo metodista uruguayo. Se ha vinculado a la teología de la liberación, colaborando de un modo directo o indirecto con sus líderes más importantes (↗ Casaldáliga, Romero, Cámara...). Ha trabajado en el Centro Ecuménico de Servicios de Evangelización de la Iglesia Metodista de São Paulo y en el Consejo Ecuménico de Iglesias (de Ginebra), y es profesor del Instituto Ecuménico de Bossey (Suiza). Quiere promover un ecumenismo desde la base, es decir, desde el compromiso de liberación a favor de los pobres.

BIBL. *Hacia una Iglesia de los pobres* (Buenos Aires 1963); *Ecumenismo y liberación. Reflexiones sobre la relación entre la unidad cristiana y el Reino de Dios* (Madrid 1987).

SANTIAGO († 62)

Hermano de Jesús y uno de los primeros dirigentes de la Iglesia de Jerusalén, llamado Yaakov o Jacob. Los evangelios suponen que al principio, en el tiempo de la vida pública de Jesús, no creía en su hermano (cf. Mc 3,31-35; Jn 7,3-10). Pero Pablo afirma que Jesús resucitado se le apareció (1 Cor 15,7) y le describe honrosamente como hermano del Señor y como dirigente de la Iglesia (cf. Gal 1,19; 2,9.12). Lucas le presenta también como líder de los judeocristianos de Jerusalén con una teología especial sobre la misión

cristiana y el cumplimiento de las promesas del judaísmo (cf. Hch 15). Flavio Josefo (*Ant.* XX, 200-203) afirma expresamente que fue ejecutado por orden de un Sumo Sacerdote, por su forma de entender y aplicar la ley judía. Por su parte, Eusebio de Cesarea (*Historia Eclesiástica* II, 23, 4-7), citando a un historiador anterior llamado Hegesipo, le presenta como «nazireo», partidario de una interpretación radical del judaísmo.

En su nombre se escribió una carta/tratado (la Carta de Santiago) que ha sido incluida en el canon del Nuevo Testamento. Normalmente, se supone que ha sido escrita por un autor posterior, que vincula elementos judeo- y pagano-cristianos. Pero, en principio, nada impide que Santiago pudiera dirigirse en griego a las comunidades judías (y cristianas) de la diáspora, para ofrecer el contenido básico del mensaje y camino de Jesús, desde la perspectiva de un judaísmo ético universal. Sea como fuere, la carta de Santiago aparece como el manifiesto de un tipo de Iglesia judeocristiana, que siendo radicalmente fiel al judaísmo y al camino de la «fe de Jesucristo» (Sant 2,1) puede ser y es universal. Todo es judío en esta carta y todo es cristiano, siendo radicalmente «humano»: un mensaje de sabiduría y reconciliación, para todos los hombres y mujeres, sin normas exclusivistas de tipo judío (circuncisión, leyes de comidas) y sin expresiones confesionalmente cristianas (divinidad de Jesucristo).

Esta carta ofrece un primer ejemplo de «diálogo» cristiano, partiendo de una perspectiva muy especial (la de Santiago y los judeocristianos). Su visión del «cristianismo» es radical, pero poco dogmática, en el sentido confesional posterior. Está centrada en la experiencia moral de Jesús y en el cumplimiento de la Ley judía, entendida, en profundidad, de tal manera que ella misma se vuelve «universal», desde su misma dinámica «legal», como ley universal de amor. Más adelante, la tradición de Santiago se ha desarrollado de un modo gnóstico, y así aparece ya en *Ev. Tomás* 12, donde se presenta a Santiago como intérprete de Dios, con la misma autoridad de Jesús. Éste es el Santiago ideal que aparece como garante de las revelaciones gnósticas, que aparecen en varios textos de Nag Hammadi, del siglo II-IV d.C. (Apocalipsis de Santiago, Carta Apócrifa de Santiago).

Al lado del Santiago canónico y del Santiago gnóstico, podemos citar, finalmente, el Santiago piadoso de las tradiciones de la infancia de Jesús, tal como han sido recogidas en su *Protoevangelio,* que ha tenido una importancia fundamental en la piedad ortodoxa y católica de la Iglesia.

BIBL. Para los textos gnósticos de la tradición de Santiago, vinculados a la Biblioteca de Nag Hammadi, cf. A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I-III (Madrid 1997-2000). Texto y traducción del Protoevangelio de Santiago en A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos, con versión crítica, estudios introductorios y comentarios* (Madrid 1975). Para una visión de la figura de Santiago, cf. R. Bauckham, *Wisdom of James, disciple o Jesus the Sage. New Testament Readings* (Londres 1999); P. A. Bernheim, *James, the Brother of Jesus* (Londres 1995); J. L. de León Azcárate, *Santiago, el Hermano del Señor* (Estella 1998).

SARANYANA, Josep-Ignasi (n. 1941)

Teólogo católico español del Opus Dei. Ha estudiado Filosofía en la Universidad Pontificia de Salamanca y Teología en la de Navarra. Es profesor ordinario de historia de la teología en la Universidad de Pamplona. Se ha interesado de un modo especial por la historia de la filosofía y de la teología, en el contexto de la historia occidental, fijándose en las relaciones entre cristianos, judíos y musulmanes en la sociedad española del Medioevo. Ha puesto de relieve la necesidad de comprender el sentido de los acontecimientos históricos, sin desfigurar el pasado. Es un experto en cuestiones de política eclesiástica. Sus trabajos han sido importantes para la elaboración de este diccionario.

BIBL. *Cien años de Teología en América Latina* (1899-2001) (San José 2004); *Joaquín de Fiore y América* (Pamplona 1992); *Evangelización y teología en América (siglo XVI)* (Pamplona 1990); *La Iglesia católica y América* (Madrid 1992); *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante (siglo XV)* (Pamplona 1991). Ha dirigido la obra *Teología en América Latina,* en tres volúmenes: I. *Desde los orígenes hasta la Guerra de Sucesión (1493-1715)*; II. *Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*; III. *El siglo de las teologías latinoamericanistas (1899-2001)* (Madrid 1999-2005).

SAURAS, Emilio (1908-1991)

Teólogo católico español, de la Orden de los Dominicos. Estudió en el Angelicum de Roma y fue profesor de la Facultad de Teología de los Dominicos de Valencia, de tendencia tradicional (en teología y en política). Fue perito del Concilio Vaticano II. Se ha interesado de un modo especial por la teología de los sacramentos, partiendo de la Suma de Santo Tomás, y ha estudiado también la teología del laicado, insistiendo en el aspecto jerárquico de la Iglesia. Especial importancia tuvieron en su tiempo sus reflexiones marianas sobre la Inmaculada y la Asunción.

BIBL. *La Asunción de la Santísima Virgen* (Valencia 1950); *El Cuerpo Místico de Cristo* (Madrid 1952); *Comentario al tratado de la Eucaristía en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1957).

SAVONAROLA, Gieronimo (1452-1498)

Teólogo y predicador italiano, de la Orden de Santo Domingo, promotor de la reforma de la Iglesia, condenado a muerte y ejecutado en Florencia, ciudad que él había querido «convertir» al cristianismo. Se dedicó al estudio y a la predicación, promoviendo la reforma social de su ciudad, para la que elaboró una Constitución, reformando la justicia y suprimiendo la usura. Obtuvo gran poder sobre Florencia y denunció al Papa Alejandro VI, acusándole de simoníaco (habría comprado el solio pontificio), lo mismo que al conjunto de la Curia Romana. El Papa le prohibió predicar, pero él lo siguió haciendo, condenando a la Corte Papal. El Papa le excomulgó, pero él apeló a un Concilio, para que depusiera al Papa. Tras muchas resistencias, apoyada por el Papa, la Ciudad de Florencia inició un proceso en contra de él y en contra de dos de sus partidarios, y los tres fueron condenados a muerte, siendo colgados y luego quemados en la plaza de Florencia y sus cenizas arrojadas al Arno. Savonarola no fue sólo predicador, sino también un escritor y, sobre todo, una figura emblemática de la Iglesia de su tiempo. Su intento de reforma eclesiástica y social fracasó, pero la inspiración cristiana de su movimiento ha seguido viva en la Iglesia posterior. Incluso la Inquisición romana declaró que sus escritos estaban libres de herejías (el año 1558). Algunos círculos eclesiales están promoviendo su beatificación, afirmando que su «desobediencia» frente al Papa nacía de un amor más grande hacia la Iglesia.

BIBL. *Expositiones in Psalmos: «Qui regis Israel, Miserere mei Deus, In te domine speravi»* (1505); *Prediche devotissime et piene de divini mysterii del venerando et sacro theologo Frate H. Savonarola da Ferrara* (1513); *Compendium totius logicae* (1516); *Prediche sopra l'Exodo* (1540). Ediciones modernas: *Prediche ... sopra il salmo quam bonus Israel Deus* (Valencia 1996); *La simplicidad de la vida cristiana* (Madrid 2001); *Tratado sobre la República de Florencia* (Madrid 2000); *Ultima meditación, los salmos «miserere» e «in te, domine speravi»* (Madrid 1955).

SAWICKI, Marianne (n. 1950)

Filósofa, historiadora y teóloga norteamericana, de origen católico, una de las figuras más importantes del pensamiento cristiano de finales del siglo XX y comienzos del XXI. Nació en Baltimore, Maryland, y vive con su marido, Bob Miller, en Pennsylvania. Fue periodista y trabajó en la prensa escrita de Baltimore, en tiempos del Watergate, en la era Nixon. Pero su verdadera vocación ha sido la filosofía (es traductora y editor de las obras de E. ↗ Stein), la arqueología (ha realizado excavaciones pioneras en diversos lugares de Galilea) y el estudio del origen del cristianismo, para lo que cuenta con un gran conocimiento de las tradiciones judías (Misná, Talmud) y cristianas. Ha estudiado en el Loyola College de Baltimore (B.A. 1971), en la Universidad de Pennsylvania (M.A. en Ciencias de la Comunicación 1974), en la Catholic University of America (Ph.D. en Religión, 1984, M.A. 1978) y la de Kentucky (Ph.D. en Filosofía 1996). Ha enseñado en varias universidades, ha recibido muchos honores y ha investigado sobre varios campos fundamentales de la educación cristiana, del encuentro con Jesús resucitado, la oración y el pensamiento de E. Stein.

Los estudios más significativos de M. Sawicki, desde un punto de vista del pensamiento cristiano, son *Crossing Galilee* (donde ofrece una visión de conjunto del entorno humano y social de Jesús) y *Seeing the Lord* (donde presenta una de las más hondas reconstrucciones de la experiencia pascual cristiana, desde la perspectiva de las mujeres de la liturgia funeraria, que transforman el

llanto de muerte del crucificado en experiencia de vida). Este último trabajo está en el fondo de las mejores aportaciones de J. D. ↗ Crossan en su libro sobre *El nacimiento del cristianismo* y constituye, a mi juicio, una aportación básica al pensamiento cristiano de finales del siglo XX.

BIBL. *Faith and Sexism: Guidelines for Religious Educators* (Nueva York 1979); *The Gospel in History: Portrait of a Teaching Church: The Origins of Christian Education* (Nueva York 1988); *Seeing the Lord: Resurrection and Early Christian Practices* (Minneapolis 1994); *What Is «Contemporary» Worship?* (con P. Westermeyer y P. Bosch, Minneapolis 1995); *Body, Text, and Science: The Literacy of Investigative Practices and the Phenomenology of Edith Stein* (Boston 1997); *Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus* (Harrisburg PA 2000): *Philosophy of Psychology and the Humanities by Edith Stein* (Washington DC 2004); *An Investigation Concerning the State, by Edith Stein* (Washington DC 2006).

SAYÉS BERMEJO, José Antonio (n. 1944)

Sacerdote y teólogo católico español, de origen navarro, vinculado a los círculos más tradicionales de la Iglesia católica. Ha estudiado en la Universidad Gregoriana y es profesor de Teología Fundamental en la Facultad de Teología del Norte de España (sede de Burgos). Ha escrito más de cuarenta obras de teología y filosofía y muchos le consideran uno de los teólogos vivos más importantes de la Iglesia católica, por su visión dogmática del cristianismo y por su forma de entender la presencia de los cristianos en la sociedad, desde una moral marcada por las normas objetivas. Ha formado parte de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe y ha intervenido en un duro debate contra ↗ Pagola. Es uno de los teólogos más fecundos de la actualidad.

BIBL. *El misterio eucarístico* (Madrid 2003); *Teología moral fundamental* (Valencia 2003); *Teología de la creación* (Madrid 2002); *Cristianismo y filosofía* (Valencia 2002); *Cristianismo y religiones: la salvación fuera de la Iglesia* (Madrid 2001); *La Trinidad: misterio de salvación* (Madrid 2000); *Moral de la sexualidad* (Valencia 2000); *La Iglesia de Cristo: curso de eclesiología* (Madrid 1999); *Compendio de teología fundamental: la razón de nuestra esperanza* (Valencia 1998); *Ciencia, ateísmo y fe en Dios* (Pamplona 1994); *La gracia de Cristo* (Madrid 1993); *Jesucristo, ser y persona* (Burgos 1984); *Existencia de Dios y conocimiento humano* (Salamanca 1980).

SCANNONE, Juan Carlos (n. 1931)

Filósofo y teólogo jesuita de Argentina. Ha estudiado en Múnich y ha sido profesor de la Universidad de San Miguel, de Buenos Aires. Ha pertenecido a los comienzos de la teología de la liberación, insistiendo en sus bases populares y espirituales. Ha interpretado la teología como *intellectus amoris,* comprensión amorosa de la historia, partiendo de los pobres. Ha insistido en la importancia de la Doctrina Social de la Iglesia, poniendo de relieve las vinculaciones de la teología con la vida de la Iglesia. Se le puede considerar como representante de la teología de la liberación en Argentina. Ha colaborado con B. ↗ Forte y G. Gutiérrez.

BIBL. *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels* (Múnich 1968); *Teología de la liberación y praxis popular* (Salamanca 1976); *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (Buenos Aires 1987); *Evangelización, cultura y teología* (Buenos Aires 1990), *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana* (Buenos Aires 1990); *Sabiduría y liberación* (Buenos Aires 1992); *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona 2005).

SCHABERG, Jane (n. 1938)

Exegeta y teóloga norteamericana, de tradición católica, profesora de Estudios religiosos y de Estudios de Mujer en la Mercy University de Detroit (EE.UU.). Sus investigaciones y libros han marcado de forma poderosa la historia teológica del cristianismo primitivo, a partir de su tesis doctoral titulada *The Father, the Son and the Holy Spirit*. *The Triadic Phrase in Matthew 28:19b* (S.B.L. Dissertation Series 61, Chico CA 1982), que se ocupa de uno de los textos básicos de la tradición teológica cristiana (y en especial católica), pues sirve de fundamento para la profesión del dogma trinitario. Su libro más significativo sigue siendo *The Illegitimacy of Jesus: A Feminist Theological Interpretation of New Testament Infancy Narratives* (Nueva York 1987). Se trata del primer trabajo sistemático escrito por una mujer, con todo el instrumental científico moderno (histórico, psicológico, antropológico) sobre los relatos de la infancia de Jesús (Lc 1-2; Mt 1-2), releídos desde la afirmación de Mc 6, donde a Jesús se le presenta como «el hijo de María». Tras un

extenso trabajo de análisis multidisciplinar, llega a la conclusión de que ese pasaje y el conjunto del Nuevo Testamento supone que Jesús ha tenido una concepción y nacimiento «irregular» (en la línea de las mujeres de la genealogía de Mt 1,2-17). Ese nacimiento irregular no implica un «reproche» contra María (y contra Jesús), como suponen los nazaretanos de Mc 6, sino más bien una alabanza: Dios ha penetrado de manera sorprendente en la historia de los hombres y mujeres a través de la acción especial de una mujer, María. Schabert ha escrito otro libro muy significativo, titulado *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha and Christian Testament* (Nueva York 2002; versión cast. *La resurrección de María Magdalena*, Estella 2008), donde realiza una lectura feminista de las fuentes antiguas para acercarse y recuperar la figura de María Magdalena; para ello estudia los escritos gnósticos, las fuentes cristianas canónicas, las leyendas o la arqueología para ofrecernos una visión fascinante de lo que pudo ser y de lo que ha sido Magdalena en la mente de los primeros cristianos, que han recreado de diversos modos su figura.

BIBL. Cf. también *Mary Magdalene Understood* (con M. Johnson-Debaufre, Nueva York 2006).

SCHEEBEN, Matthias Joseph
(1835-1888)

Teólogo católico alemán. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y enseñó en el Seminario de Colonia, elaborando una teología especulativa, pero fundada de manera especial en la doctrina de los Padres de la Iglesia, a la que concibe de forma trinitaria, como organismo vivo (como Cuerpo), que se funda y expande a partir de la Encarnación del Hijo de Dios, por obra del Espíritu Santo. También ha puesto de relieve el símbolo esponsal, destacando la vinculación amorosa entre Cristo y los cristianos por medio del Espíritu Santo. Su obra teológica se ha centrado de un modo especial en tres tratados (pneumatología, eclesiología y mariología), que siguen siendo modélicos, tanto por el contenido de sus textos, como por los caminos que posibilita. Aparece como uno de los teólogos más influyentes en la actualidad.

BIBL. *Natur und Gnade. Versuch einer systematischen und wissenschaftliche Darsterllung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung des Menschen* (1861); *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (1862); *Die Mysterien des Christentums* (1865). En España ha estudiado y actualizado su figura el prof. R. Sanlés Olivares: «La estructura dogmática y la función del Espíritu Santo en la obra teológica de Matthias Joseph Scheeben», *Estudios* 55 (1999) 63-147; «La inhabitación del Espíritu Santo y la controversia Scheeben-Granderath», *Estudios Trinitarios* 33 (1999) 3-43.

SCHEFFCZYK, Leo (1920-2005)

Téologo católico alemán, procedente de la zona de Breslau (ahora Wroclaw, Polonia). Estudió Teología en las universidades de Breslau y Múnich. Fue formador en el Seminario de Königstein (1948-1951), donde fue también profesor de Filosofía y Teología (1952-1959). Después enseñó en las facultades de Tubinga (1959-1965) y Múnich (1965-1985), donde realizó una gran labor académica, como investigador y director de tesis doctorales. Era teológicamente un hombre tradicional, en una línea neotomista, muy fiel a los datos de la historia y riguroso en la formulación de los grandes misterios (en especial, en lo referente a la Trinidad). Quienes lo conocimos conservamos un grato recuerdo personal de su figura y de su obra, a pesar de la línea de su pensamiento. Fue uno de los teólogos más influyentes al servicio de la Congregación para la Doctrina de la Fe; tenía un conocimiento extraordinario de la historia de la teología, con un criterio conservador, en sentido dogmático y eclesial. Era Doctor Honoris Causa por la Universidad de Navarra. Fue creado cardenal diácono el 21 de febrero de 2001 y recibió la birreta roja, pero no quiso ser ordenado como obispo.

BIBL. *Das Mariengeheimnis im Fröhmigkeit und Lehre der Karolinenzeit* (Leipzig 1963); fue editor (con R. Bäumer) de *Marienlexikon Gesamtausgabe* (Ratisbona 1994). Preparó y compuso con M. Schmaus y A. Grillmeier una obra monumental de *Historia de los Dogmas,* en ocho grandes volúmenes (BAC, Madrid 1973-1978). Fue redactor del *Münchener Theologische Zeitschrift*.

SCHELER, Max (1874-1928)

Filósofo alemán, hijo de madre judía. Se bautizó en la Iglesia católica y

durante un tiempo pensó y actuó como católico practicante. Al final de su vida, por cuestiones en parte disciplinares, abandonó la pertenencia eclesial y desarrolló un pensamiento de tipo panteísta (como aparece, sobre todo, en su síntesis filosófica: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires 1938). Fue discípulo y amigo de E. Husserl, de quien tomó el método del análisis fenomenológico, para explorarlo en unas áreas muy significativas, como la vida ética, la experiencia emocional (simpatía, amor y odio) y la esencia de la religión, etc. Siguiendo el método de Husserl, reflexionó sobre el objeto de las emociones vitales y de las raíces de la cultura, partiendo de los valores afectivos, espirituales y religiosos, que, a su juicio, se encuentran en la cumbre de la gran pirámide humana, por encima del mundo de las ideas y de las razones.

BIBL. *Die transzendentale und die psychologische Methode* (1900); *Zur Phänomenologie und Theorie der Symphatiegefühle und von Liebe und Haß* (1913); *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913). En castellano: *Esencia y formas de la simpatía* (Salamanca (2005); *Ética* (Madrid 2001); *Los ídolos del autoconocimiento* (Salamanca 2003); *El resentimiento en la moral* (Madrid 1993).

SCHELLING, Friedrich Wilhelm
(1775-1854)

Filósofo y teólogo alemán, hijo de un diácono de la Iglesia Luterana. Estudió en el seminario protestante de Tubinga, pero abandonó el estudio de la teología y renunció a ser pastor, para dedicarse a la filosofía y al Derecho, pues había perdido su «fe positiva» en una revelación concreta. Más tarde, redescubrió la fe y desarrolló uno de los pensamientos religiosos de fondo cristiano más consistentes y profundos de la historia del cristianismo. Es uno de los grandes creadores del idealismo alemán, de raíces cristianas. A su juicio, el despliegue del pensamiento humano, vinculado de manera inseparable al desarrollo de la semilla cristiana, en el conjunto de la naturaleza, constituye la expresión de lo divino. En esa línea, oponiéndose a ↗ Fichte, que partía del «yo», para deducir de ese principio todo ser y todo pensamiento (a través de un proceso de disociaciones y vinculaciones), afirma que el «no-yo» (que se expresa como naturaleza) forma parte del despliegue originario de la realidad. En esa línea ha elaborado una filosofía de la «naturaleza», por la que el hombre puede recuperar el origen divino de su realidad, descubriendo lo infinito en el mismo despliegue de lo finito, pues la ley más honda de la naturaleza es la que conduce a la libertad por la que podemos alcanzar el secreto de la vida divina, es decir, de la Naturaleza Absoluta que se manifiesta en el proceso de la vida humana. De esa forma quiere superar no sólo el idealismo racional de ↗ Hegel y el riesgo de subjetivismo de Fichte, sino la disociación de ↗ Descartes entre el pensamiento (razón) y la materia externa (naturaleza).

La Naturaleza divina se expresa y realiza, por tanto, en el tiempo, tal como el hombre lo descubre a través de una intuición originaria que le permite situarse en el lugar de la «revelación» de lo divino. Desde esa base, apoyado en una línea que puede compararse a la de ↗ Böhme, Schelling ha desarrollado una mística filosófica, en la que se vinculan el sentimiento y la intuición de lo sagrado, que constituye la esencia del cristianismo. Su filosofía no ha tenido una gran continuidad en el pensamiento «oficial» del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Pero son muchos los teólogos que, tras la marea del racionalismo dominante, de tipo hegeliano, están volviendo a un tipo de intuición sagrada más cercana a Schelling. Entre ellos podemos citar a teólogos católicos tan significativos como ↗ Kasper y Forte.

BIBL. *Sämmtliche Werke*. I-XII (Stuttgart 1856-1861); *Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*I-VI (Stuttgar 1966). En castellano, se han traducido entre otras las siguientes obras: *Bruno o el principio divino y natural de las cosas* (Barcelona 1985); *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* (Madrid 1993); *Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo incondicionado en el saber humano* (Madrid 2004); *Disertación sobre la fuente de las verdades eternas* (Madrid 1997); *Escritos sobre filosofía de la naturaleza* (1996); *Filosofía del arte* (Madrid 1999); *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* (Madrid 2004). Sobre el impacto de su obra en el pensamiento cristiano, cf. E. Brito, *Philosophie et théologie dans l'oeuvre de Schelling* (París 2000).

SCHICKENDANTZ, Carlos (n. 1957)

Teólogo y pensador católico argentino. Estudió Teología en la Universi-

dad de Tubinga, doctorándose con una tesis sobre la Muerte en Rahner (*Autotrascendencia radicalizada en extrema impotencia. La comprensión de la muerte en K. Rahner,* Santiago de Chile 1999). Es profesor de Teología en las universidades católicas de Córdoba (Argentina) y Santiago de Chile: ha escrito un libro sobre el *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y como oportunidad* (Córdoba 2005), retomando los motivos básicos de la necesidad de un cambio estructural en la Iglesia. «En el contexto cultural en que nos encontramos es cada vez más claro que una institución de tinte monárquico, fuertemente jerarquizada y centralizada se volverá, de manera progresiva, culturalmente irrelevante...». Le han preocupado los temas de la participación y del diálogo en la Iglesia y viene realizando y publicando sobre ellos una serie de seminarios en la Universidad Católica de Córdoba.

BIBL. *Religión, género y sexualidad. Análisis interdisciplinares* (Córdoba 2005).

SCHILLEBEECKX, Edward (1914-2009)

Religioso dominico y teólogo de Holanda, profesor en Lovaina y Nimega. Fue asesor del episcopado holandés durante el Concilio Vaticano II y uno de los inspiradores del *Catecismo Holandés* (1966) y de la revista *Concilium*. Se le ha vinculado con la teología de la secularización y de la muerte de Dios, pero su campo de estudio ha sido mucho más extenso, abarcando la teología sacramental, el estudio de la figura de Cristo, el sentido de la Iglesia y la hermenéutica teológica. Se pueden dividir en su producción dos etapas básicas.

1. *Hasta 1972*

Esa etapa está marcada por un libro sintomático, titulado: *Cristo, Sacramento del Encuentro con Dios* (San Sebastián 1966; original del año 1958). Fue una aportación revolucionaria en su tiempo, pues mostró que los sacramentos de la Iglesia han de entenderse desde una perspectiva cristológica, como expresión y expansión del misterio mesiánico de Cristo; no son expresiones jurídicas de una acción administrativa de la Iglesia, sino un elemento esencial del misterio cristológico, que se expande y se despliega en los creyentes. En ese contexto se entienden sus obras antiguas de hermenéutica o teología fundamental, traducidas en general al castellano: *Revelación y teología* (Salamanca 1968); *Dios y el hombre. Ensayos teológicos* (Salamanca 1969); *El mundo y la Iglesia* (Salamanca 1969); *Dios, futuro del hombre* (Salamanca 1970); *La misión de la Iglesia* (Salamanca 1971); *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica* (Salamanca 1973; original de 1972). Desde esa base, se podría esperar que el siguiente paso de Schillebeeckx sería una elaboración de conjunto de la dogmática teológica, en una línea especulativa. Pues bien, precisamente entonces, acabando eso que pudiéramos llamar su «etapa conciliar», vino a presentar su nueva teología.

2. *Desde 1974, una trilogía*

Esta etapa, que cae de lleno dentro del duro período posconciliar de «repliegue» de la Iglesia católica, está marcada por su famosa «trilogía», una de las obras teológicas más significativas del siglo XX. a) El primer volumen se titula *Jesús, la historia de un viviente* (Madrid 1981, original de 1974). Se trata de una lúcida reflexión teológica sobre Jesús, partiendo de los datos de la exégesis; antes de elaborar una cristología dogmática, sobre la base de las formulaciones conciliares de Nicea y Calcedonia, hay que reelaborar la historia de Jesús, pues sólo del Jesús histórico se dice que es «hijo de Dios» y que tiene la misma naturaleza del Padre. Por vez primera, en la teología católica moderna, un dogmático, de primera línea, ha analizado la historia de Jesús para situarla como principio de la fe cristiana. La jerarquía vaticana, segura en su teología, se sintió nerviosa ante esa presentación del Jesús de la historia, abriendo un proceso que hoy (2010), pasados treinta y cinco años, no ha terminado todavía. b) El segundo volumen se titula *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (Madrid 1982, original del 1977). Trata de Jesús como Cristo, es decir, como mesías presente en la comunidad de aquellos que le confiesan salvador, en un camino de compromiso por el Reino. En este contexto elabora el sentido y fuerza de la experiencia fundamental cristiana como gracia (presencia de Dios en Cristo), pero también como liberación a lo largo de la historia humana. Más que de

la Iglesia como presencia inmediata (jerárquica y sacramental) de Cristo, Schillebeeckx habla del camino de la salvación que se abre, ciertamente, desde un fondo eclesial, pero que quiere abarcar a todos los hombres. De esa manera, de la historia de Jesús (tema del volumen anterior), él ha pasado a la historia de los hombres, elaborando así una verdadera antropología mesiánica (cristológica). Lo que a Cristo le importa son los hombres, en su camino de salvación, en medio de un mundo que corre el riesgo de cerrarse en sí mismo. c) El tercer volumen se titula *Los hombres, relato de Dios* (Salamanca 1994, original de 1989). Tampoco esta vez ha escrito Schillebeeckx una eclesiología en el sentido técnico del término (como podía ser su plan), sino más bien una especie de pre-cristología pneumatológica. Desde esa base se entienden sus temas fundamentales: la creación de una comunidad de hermanos que dialogan en igualdad, en apertura al mundo, compartiendo el camino con los hombres y mujeres de otras religiones y cultura.

Dos son, a mi juicio, las novedades fundamentales de esta última obra. a) Una es su *ecumenismo integral*. Schillebeeckx proviene de la mejor tradición escolástica (de un santo Tomás a quien guarda inmenso respeto), pero se siente, al mismo tiempo, abierto a la cultural de todos los pueblos. Eso le permite dialogar con las religiones en clave respeto mutuo, sin un «imperialismo» previo de la Iglesia católica (o cristiana). Se le ha dicho que diluye la singularidad cristiana y que iguala todas las experiencias religiosas; él responde diciendo que sólo en el diálogo con todas las religiones encuentra y desvela el evangelio de Jesús su diferencia. b) La segunda novedad es la de la búsqueda de *unos ministerios que sean integralmente cristianos,* que no estén determinados por una tradición griega o romana o medieval o barroca, sino que sean expresión de la novedad del evangelio en cuanto fuente de gracia y espacio de servicio mutuo autor. Es normal que sus apreciaciones hayan suscitado recelos en ciertos ambientes de neojerarquismo cristiano.

3. *Schillebeeckx, un teólogo expedientado*

Éstos son los temas básicos de su teología, que aparecen también en otras obras del último periodo, como *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana* (Madrid 1983). Él mismo ha publicado unas memorias en las que recoge el sentido de su vida y obra teológica: *Soy un teólogo feliz: entrevista con Francesco Strazzari* (Madrid 1994). Así queremos recordarle, como un «teólogo gozoso», a pesar de que ha sido amonestado por tres veces por la Congregación para la Doctrina de la Fe, presidida por el cardenal ↗ Ratzinger. a) *Carta al R. P. Edward Schillebeeckx referente a sus posiciones cristológicas* (20 de noviembre de 1980. Documenta 43). b) *Carta al Padre Edward Schillebeeckx referente a su libro «Kerkelijk Ambt» («El ministerio en la Iglesia», 1980)* (13 de junio de 1984. AAS 77, 1985, 994-997; Documenta 56). c) *Notificación sobre el libro «Pleidooi voor mensen in de Kerk»* (Nelissen, Berna 1985) del prof. Edward Schillebeeckx, O.P. (15 de septiembre de 1986. AAS 79, 1987, 221-223). Es evidente que la teología de Schillebeeckx ha suscitado problemas, como él bien sabe. Pero no son problemas simplemente suyos, sino que afectan al conjunto de la Iglesia católica, incluida la Congregación para la Doctrina de la Fe.

SCHLATTER, **Adolf** (1852-1938)

Exegeta y teólogo protestante suizo, de cultura alemana, que estudió en Basilea y enseñó, sobre todo, en Tubinga. Ha sido quizá el biblista más leído e influyente en los medios académicos y cultos de Alemania en la primera mitad del siglo XX. No perteneció a ninguna escuela, no quiso destacarse por ninguna tendencia especial, sino ser fiel a la Escritura, comentándola desde una perspectiva cristiana universal, que pudiera ser aceptada por las diversas confesiones, incluso por la católica. Era de tradición calvinista, pero enseñó en facultades teológicas luteranas, presentando una interpretación bíblica que estuviera por encima de las diferencias confesionales. No entró en controversias exegéticas y teológicas, por lo que sus obras se pueden seguir leyendo con aprovechamiento, por las aportaciones que ofrecen en un plano histórico y doctrinal.

BIBL. *Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian* (1901); *Die Theologie del Neuen Testaments* I-II (1909); *Der Evangelist Matthäus* (1929); *Der Evangelis Johan-*

nes (1930); *Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josefus* (1932).

SCHLEIERMACHER, Friedrich (1768-1834)

Filósofo y teólogo alemán de tradición pietista, en la línea de los hermanos moravos (husitas; ↗ Hus). Fue profesor y rector de la Universidad de Berlín y ha influido de forma decisiva en el pensamiento protestante del siglo XIX y de principios del XX. Su teología se contiene en dos obras básicas; una de juventud (*Reden* 1799; versión cast. *Sobre la religión: discursos a sus menospreciadores cultivados*, Madrid 1990), donde definía la experiencia religiosa como «intuición del universo», contacto inmediato y vivencial que nos liga a la verdad originaria, haciéndonos capaces de sentirla y vivir partiendo de ella; y otra de madurez (*Der christliche Glaube* 1821-1822, versión cast. *Doctrina de la fe cristiana,* Salamanca 2010), en la que sitúa el fenómeno religioso más allá de moral y metafísica, en el lugar donde, superando los aspectos más externos de su vida, el hombre acoge y despliega la vivencia (intuición, sentimiento) de su propio ser como infinito. Con estas obras, Schleiermacher ha colocado la Religión en el centro de la modernidad europea (Ilustración), desbordando el nivel de la búsqueda *racional* (heredada de los griegos) y de la *transformación científica del mundo* (razón práctica).

1. *Más allá de ciencia y moral, religión como experiencia fundante*

Razón pura y práctica, pensar y actuar, son para Schleiermacher los dos motivos principales de la historia humana, como sabía el mismo san Pablo: los *griegos* buscan sabiduría, los *judíos* obras (cf. 1 Cor 1). A través de su pensamiento, el hombre crea un sistema racional en el que todo encuentra un orden, un lugar. Por su acción busca un tipo de existencia modelado por principios de normatividad moral y dominio sobre el mundo (técnica). Pues bien, superando esos dos niveles, él se ha empeñado en discernir y concretar el sentido más profundo de la vida humana, a través del fenómeno religioso, interpretado como lugar de la experiencia originaria. En su intención y tarea confluyen dos vertientes: *inspiración romántica* (recuperación de valores emotivos y experienciales) y *tradición cristiana,* de línea protestante, vinculada a las comunidades husitas. Desde esa base ha distinguido en la vida tres niveles.

a) El primero es el *saber de la ciencia,* conforme a la cual es imposible hablar de Dios, pues la razón posee su propia autonomía y vale por sí misma, de manera que no necesita apelar a lo divino. En esa línea, Schleiermacher es heredero de ↗ Kant y de su crítica del Dios racional. Desde esa base se puede hablar también de una experiencia previa, de tipo bíblico, que condena toda idolatría, es decir, toda producción humana que quiera divinizarse a sí misma. Por eso, en sentido estricto, allí donde la ciencia quiere absolutizarse se vuelve idolatría, una producción humana.

b) El segundo está marcado por el *imperativo moral,* por el que Kant ha postulado la existencia de Dios. Pero, en contra de Kant, Schleiermacher afirma que Dios tampoco cabe en el pequeño edificio de las leyes morales de los hombres; Dios no es una ley, no es un elemento del ámbito moral que nos capacita para resolver los problemas de aquello que debemos hacer. En este plano, la razón práctica puede resolver sus problemas por sí misma, sin acudir a cobijos o sanciones religiosas. La religión no se identifica con una buena ética.

c) La religión se despliega en el nivel *del sentimiento*, que nos permite abrirnos a Dios. Frente a un ser humano que ha querido resolver la vida por medio de argumentos (como animal racional) y transformar el mundo con sus obras (como animal de praxis), Schleiermacher ha elevado la experiencia superior de la *intuición sagrada* del Dios que se revela a través de un sentimiento radical de dependencia.

2. *La religión es sentimiento*

Más allá de un cristianismo que tiende a cerrarse en un plano de tradición y dogma exclusivista, Schleiermacher apela a la verdad universal del sentimiento, que deriva de la misma intimidad y hondura del creyente. El sentimiento se abre por encima de los dogmas impuestos y los deberes normativos, expresándose en un tipo de experiencia religiosa universal, que para los cristianos se encuentra fundada en el testimonio radical de Jesucristo. Por eso, en contra de la clausura de un

cristianismo que pretende cerrarse en su verdad aislada, eleva Schleiermacher el principio universal del sentimiento religioso, propio de la humanidad en cuanto tal. De esa manera, él ha situado la religión y toda la identidad cristiana en el nivel de la experiencia originaria, es decir, de aquello que constituye al ser humano, más allá de lo que se puede probar por razones y ganar por acciones morales. De esa forma pasamos de la trascendencia del Dios que puede objetivarse, fuera de la vida de los hombres, a la experiencia de un Dios que habita en la misma existencia humana.

Esta *conexión experiencial* no puede ni quiere demostrar la existencia de Dios en un plano teórico. A nivel de sentimiento original nada se demuestra, pero todo se disfruta y goza, contemplando el misterio y ofreciendo a los demás la hondura sublime de lo contemplado. De esa forma, la religión es experiencia personal y testimonio creyente de vida. Más que un Dios en sí, que se pudiera desligar de esa experiencia (como absoluto separado de nuestra realidad), Schleiermacher sacraliza la experiencia personal del misterio. Más que un Dios como objeto conocido le importa el ser humano que descubre y experimenta a Dios, conociéndose a sí mismo. Las posibles *notas de Dios* (bondad, eternidad, aseidad, auto-conocimiento) y los mismos dogmas, que algunos han querido formular de un modo objetivo, se expresan y explicitan en *las notas del mismo ser humano* que es el signo privilegiado de la presencia de Dios, en clave de presencia/dependencia divina. El hombre religioso mira al interior de su existencia y se descubre radicalmente impotente (cesan sus seguridades, quiebran sus sistemas de defensa moral o racional), descubriendo en esa misma impotencia la presencia superior de lo divino. Así emerge Dios, en la experiencia interior, sin razones, sin justificaciones morales o urgencias impositivas, como un don gozoso, como alguien que me ofrece vida y me sustenta cariñosamente en ella.

3. *Sentimiento de absoluta dependencia*

Para Schleiermacher, la religión es el *sentimiento que nos hace conscientes de nuestra absoluta dependencia*. La ciencia descubre las cosas razonando y probando; la voluntad sabe haciendo; pero el ser humano en su verdad más honda conoce sintiendo y asintiendo, en intuición de totalidad que le liga a lo que siente. A ese nivel, vivir como humano significa sentir, de manera que la religión se define como experiencia originaria de vinculación o dependencia. Sentir es dejar que las realidades se nos manifiesten, quedando así afectados por aquellas cosas y personas que influyen en nuestra existencia. Pues bien, la religión es sentimiento de una dependencia absoluta, que no esclaviza al hombre, sino que le libera y capacita para que sea él mismo. El hombre religioso dice: «Soy porque me hacen ser, vivo porque me regalan vida, existo dependiendo de un Misterio divino que me fundamenta». Entendida así, como sentimiento, la religión no es una impresión ciega, puro fideísmo, sino conciencia de relación o vinculación. No es un sentimiento más, sino aquel que nos hace «conscientes» de nuestra dependencia absoluta. No es sentimentalismo, ni abandono irracional, sino despliegue de una conciencia superior, una experiencia de enraizamiento en aquel que hace que seamos.

Saber que vivo desde otro y reconocerlo de forma agradecida, esto es religión conforme a Schleiermacher. Según eso, Dios no es una idea. No es proyecto de la mente, ni concepto central, ni arquitecto sabio. Tampoco es norma, instaurador o juez de leyes moralistas. Desbordando ese nivel, Dios se desvela como aquel en quien estamos fundados desde el centro de la propia grandeza y pequeñez de entes finitos. Dios es el principio del que brota y en el que se sustenta nuestro sentimiento originario.

4. *Valoración*

Las reflexiones de Schleiermacher rompen un tipo de clausura religiosa de la modernidad, que encierra al hombre en los productos de su hacer y pensamiento. A su juicio, la vida humana es más que sus posibles creaciones mentales y técnicas. Por eso, él ha destacado la experiencia superior de la religión, que define y fundamenta al ser humano y lo ha hecho de una forma que es valiosa, dando mucha importancia al sentimiento, como clave de la vida humana y de la religión cris-

tiana. Pues bien, a pesar de ello juzgamos que su esquema contiene algunos riesgos. a) *Riesgo de subjetividad*. La religión no es sólo sentimiento, sino que contiene elementos de revelación y tradición, de mundo e historia; más allá de la subjetividad del sentimiento se abre un amplio espacio de creatividad social y de trascendencia. b) *Riesgo de endiosamiento*. Schleiermacher tiende a identificar a Dios con la experiencia de totalidad interior, en una línea que puede llevar a un panteísmo del sentimiento. Es bueno que él haya protestado contra la absolutización del pensamiento y de la voluntad, pero quizá ha terminado endiosando un aspecto de la vida, dejando al hombre sin creatividad personal y sin trascendencia. c) *Riesgo de olvidar el aspecto noético y práctico*. Sin la claridad del pensamiento y la urgencia del compromiso ético, la religión puede convertirse en puro sentimentalismo, donde todo acaba significando lo mismo. Ciertamente, la religión está más allá del pensar y del obrar del hombre, pero sin justicia no se puede hablar de religión. d) *La religión es más que sentimiento de absoluta dependencia*. Es evidente que ella no se puede interpretar en lenguaje psicológico, ni cerrarse en posturas sociológicas. Sin embargo, resulta sorprendente que allí donde la modernidad postilustrada se ha empeñado en reconquistar la *autonomía* del humano en plano social (Marx), moral (Nietzsche) y psicológico (Freud), Schleiermacher y otros sigan definiendo a Dios en términos de dependencia.

BIBL. *Reden über di Religion* (1979); *Der christliche Glaube* (1821-/22). En castellano, además de las citadas, *Estética* (Madrid 2004); *Monólogos* (Madrid 1995). Sobre el influjo de Schleiermacher en el pensamiento protestante y en la teología, cf. K. ↗ Barth, *Geschichte der protestantischen Theologie* (Bonn 1932); E. Brito, *Schleiermacher and Spirit Christology: Unexplored Horizons of The Christian Faith* (Lovaina 1994).

SCHLIER, Heinrich (1900-1978)

Teólogo alemán, de origen luterano. Fue con ↗ Bultmann, Jülicher y H. von Soden el redactor de un documento titulado *Neues Testament und Rassenfrage* (El Nuevo Testamento y la cuestión racial) donde defendía la universalidad del cristianismo, en contra de las tendencias racistas del momento. Se incorporó a la *Bekennende Kirche*, opuesta al pacto de la Iglesia luterana con el nazismo. Desde 1945 ha sido profesor en la Universidad de Bonn. El año 1953 se convirtió al catolicismo, aunque sin rechazar los valores de la tradición protestante, pues descubrió que la Iglesia católica responde mejor a las inspiraciones originales del cristianismo primitivo. Por esa razón abandonó la Facultad de Teología Protestante y enseñó Cultura Bíblica en la Facultad de Filosofía (donde pude conocerle y tratarle). Antes y después de su conversión al catolicismo, H. Schlier ha desarrollado una exégesis abierta a la comprensión existencial y eclesial de los textos, que él ha querido entender en su sentido histórico, pero, sobre todo, en su valor religioso. En esa línea, ha puesto de relieve los valores de un tipo de gnosticismo cristiano (presente, por ejemplo, en la Carta a los Efesios), que no destruye el carácter histórico de Jesús, sino que potencia su sentido, abriendo un camino de comprensión teológica. Los que fuimos sus discípulos conocimos y agradecemos su sabiduría y su cercanía personal.

BIBL. *El Apóstol y su comunidad* (Madrid 1974); *La Carta a los Efesios* (Salamanca 2006); *La Carta a los Gálatas* (Madrid 1975); *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento* (Madrid 1970).

SCHMAUS, Michael (1897-1993)

Teólogo católico alemán, el último de los grandes sistemáticos, según el viejo estilo, anterior al Concilio Vaticano II. Había estudiado en la Universidad de Múnich y fue profesor en Münster y Múnich, elaborando una teología especulativa, en la línea tomista, aunque recogiendo los nuevos impulsos de la exégesis del Nuevo Testamento y del conocimiento más preciso de la historia, como muestra su manual de *Teología Dogmática* I-VIII (Madrid 1960/1961, original de 1938/1960), muy valorado por estudiantes católicos de diversos países a mediados del siglo XX, antes del Vaticano II, como pudimos observarlo con ocasión del curso que ofreció en la Universidad Pontificia de Salamanca el año 1963. En la actualidad, sus análisis de base siguen siendo importantes para comprender el despliegue de la teología,

aunque sus formulaciones sistemáticas no se ajusten ya a la nueva dinámica de la teología.

BIBL. Su investigación personal más importante se centró en el tema de la Trinidad: *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927). *Der Liber Propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus. Die trinitarischen Lehrdifferenzen* (Münster 1930). Cf. *Bonaventura und Thomas von Aquin. Ein Vergleich*, en Joseph Ratzinger (ed.), *Aktualität der Scholastik* (Ratisbona 1975). En castellano: *Sobre la esencia del cristianismo* (Madrid 1952).

SCHMIDT, Karl Ludwig (1891-1956)

Exegeta y teólogo alemán, de tradición protestante, que ha investigado en la línea de la «historia de las formas», lo mismo que ↗ Dibelius y Bultmann. Su libro programático sobre el entorno o contexto narrativo de la «historia» de Jesús en Marcos (*Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlín 1919) ha tenido una gran importancia exegética y teológica, pues ha mostrado que los evangelios (y, en especial, ya el de Marcos) no son libros de historia sobre Jesús, sino construcciones teológicas, fundadas en la fe de la Iglesia y/o en la capacidad narrativa del evangelista. Schmidt estudió de un modo especial las unidades de la *historia de la pasión* en Marcos, que tradicionalmente habían parecido históricas, en el sentido más preciso de ese término. Pues bien, él demostró que el «constructor» y responsable de la «historia» de esas unidades era el propio Marcos, que las había construido partiendo de la fe de la Iglesia y de su propia capacidad narrativa. Según eso, los evangelios son unos textos de teología y catequesis, no libros de historia.

BIBL. Cf. además *Die Pfingsterzählung und das Pfingstereignis* (Leipzig 1919); *Le problème du Christianisme primitif* (París 1938); *Kanonische und apokryphe Evangelien und Apostelgeschichten* (Basilea 1944).

SCHMIDT, Wilhelm (1868-1954)

Historiador católico de origen alemán, religioso del Verbo Divino. Fue profesor en el Seminario de su Congregación en Mödling, junto a Viena, y fundador de la Escuela Vienesa de la Religiones. Fundó la revista *Anthropos* y dirigió las *Semanas de Etnología Religiosa*, que difundieron el pensamiento de su escuela. A su juicio, en el principio de la historia humana habrían existido pequeños grupos, de base monogámica y de religión fundamentalmente monoteísta. Pues bien, esos primeros grupos humanos (de tipo arcaico) se hallarían representados de algún modo todavía por los pigmeos del centro de África, los andamanes de Malaca, los toalas de las islas Célebes y por algunos aborígenes de Ceilán. Ellos serían la prueba de que al origen de la cultura humana habría un monoteísmo, que estaría vinculado a un tipo de revelación divina, acaecida en ese mismo principio, como factor básico de la hominización. Eso significa que, en contra del evolucionismo dominante de la actualidad, no se puede hablar de un paso del politeísmo al monoteísmo, sino al contrario: las diversas formas de politeísmo pueden y deben explicarse desde un monoteísmo primitivo. La mayor parte de sus trabajos fueron publicados en revistas como *Anthropos* y *Zeitschrift für Ethnologie*.

BIBL. Entre sus obras mayores: *Die Uroffenbarung als Anfang der Offenbarungen Gottes*, en G. Esser (ed.), *Religion, Christentum, Kirche. Eine Apologetik für wissenschaftlich Gebildete* (Kempten 1911, 479-632); *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie* I-II (Münster 1912/1926); *Die Religionen der Urvölker Asiens und Australiens* (Münster 1931).

SCHNACKENBURG, Rudolf (1914-2002)

Teólogo católico alemán, profesor de la Universidad de Wurzburgo y coeditor del *Biblische Zeitschrift*. Ha escrito unos comentarios monumentales de varios libros básicos del Nuevo Testamento. El más significativo es *El Evangelio de Juan* I-III (Barcelona 1987) y *Cartas de Juan* (Barcelona 1980). Entre los traducidos al castellano se encuentra también su «comentario espiritual» a Marcos (*El evangelio según san Marcos* I-II, Barcelona 1969). No se han traducido, sin embargo, otros dos muy importantes: *Matthäusevangelium* I-II (Neue Echter Bibel, Wurzburgo 1994-1985) y *Der Brief an die Epheser* (EKKNT, Düsseldorf 2003). Cf. también *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1970); *El mensaje moral del Nuevo Testamento* (Barcelona 1989) y *La persona*

de Jesucristo: reflejada en los cuatro Evangelios (Barcelona 1998), que ofrecen la introducción más equilibrada y completa sobre cada uno de esos temas. En línea de experiencia espiritual y pastoral se sitúan otros libros como: *Observad los signos de los tiempos: sobre el adviento y la esperanza* (Santander 1997); *¿Dios ha enviado a su hijo?: el misterio de Navidad* (Barcelona 1992); *El camino de Jesús: meditaciones sobre la crónica de un viaje escrita por San Lucas* (Estella 1980). El más hermoso de sus libros es quizá *Amistad con Jesús* (Salamanca 1998, texto original de 1995), donde el anciano autor quiso ofrecernos su testamento teológico y humano de encuentro con Jesús. Empieza presentando tres imágenes parciales y actuales de su vida (como revolucionario, monje esenio y crucificado), para desarrollar su presencia como *amigo*. Ciertamente, Jesús es también el Señor (como sabía ↗ Guardini) y maestro de oración (como saben los místicos); pero él ha sido y sigue siendo, sobre todo, amigo, como pudimos observar en el Congreso Teológicos de las Facultades de Teología de Wurzburgo y Salamanca, el año 1983. La figura de Jesús como amigo condensa y simboliza los más de sesenta años de estudio de la Biblia de Schnackenburg, a quien recordamos como el más destacado de los exegetas católicos alemanes del siglo XX, un cristiano comprometido, al servicio de la paz y del diálogo, como ha mostrado en el último de sus libros, publicado ya después de su muerte: *Predigt in der Gemeinschaft Sant'Egidio* (Wurzburgo 2003).

SCHOONENBERG, Piet (1911-1999)

Exegeta y teólogo jesuita holandés. Estudió en el Pontificio Instituto Bíblico y fue profesor en las universidades de Maastrich, Amsterdam y Nimega. Ha sido con E. ↗ Schillebeeckx el máximo representante de la llamada *nueva teología holandesa,* que a finales de los sesenta y principios de los setenta intentó abrir nuevos caminos en la visión de Cristo y de la Iglesia. Su libro básico, traducido al castellano con el título *Un Dios de los Hombres* (Barcelona 1972, original holandés del año 1969), fue censurado por la Congregación para la Doctrina de la Fe (AAS 64 [1972] 237-241), que le acusaba de rechazar la preexistencia del Verbo, de negar el dogma de Calcedonia y de defender la *anhipostasia* (rechazo de la hipóstasis o «persona» divina de Jesús). Conforme a la visión de Schoonenberg, en cuanto Verbo eterno de Dios, el Hijo Jesús no sería una «persona» separada del Padre y del Espíritu, sino un «modo de ser intradivino». Siguiendo una terminología cercana a la empleada por autores como K. ↗ Barth y K. Rahner, Schoonenberg pensaba que Jesús sólo llegaba a ser persona al encarnarse.

Pasados los años, tras una vida ejemplar de fidelidad eclesial y de profundización teológica, P. Schoonenberg ha vuelto a precisar y a presentar sus tesis en *El Espíritu, la Palabra y el Hijo. Reflexiones teológicas sobre una cristología del Espíritu. Cristología del Logos. Lectura trinitaria* (Salamanca 1998, original de 1991), rechazando otra vez, con otros muchos teólogos, una visión ontológica (inmanente) de la Trinidad, según la cual Jesús (Hijo divino) y el Espíritu Santo serían momentos previos e interiores de un Dios eterno, antes de la encarnación, indepedizando así la *Trinidad inmanente* (Dios en sí) de la *económica* (Dios en la historia de la salvación). Conforme a esa visión ontológica, lo que importaría no es Jesús, sino Dios en su inmanencia trinitaria, antes de toda presencia salvadora. Según ella, el Logos-Hijo, que forma parte de un Dios en sí inmutable, es persona por sí mismo (perfecto, completo) antes de encarnarse; Jesús sería importante como Logos-Hijo eterno (persona divina), de manera que su encarnación es secundaria (habría una an-hipostasia humana); como hombre, Jesús no sería persona, sino un simple Logos-Hijo divino, un visitante que desciende desde el cielo superior al mundo (pero sin hacerse verdaderamente humano).

Conforme a esa visión ontológica, Jesús asume las condiciones de vida de este mundo: crece, sufre y muere. Pero lo hace por condescendencia secundaria, como desde fuera: en sí mismo se encuentra por encima de las «limitaciones» de la historia, no es persona humana. En esa línea habría una *anhipostasia humana* de Jesús, conforme a la cual el mismo Logos/Dios ocupa el lugar de su persona humana, que carecería según eso de identidad personal. Es como si el «ser Dios» (Verbo/Hijo

eterno) fuera una realidad distinta y superior que se añade a un Jesús que no es persona humana, como si en Jesús actuara (y se expresase) una persona que existe y vive fuera de lo humano (el Hijo eterno de un Dios que sigue siendo eterno). En esa línea podría hablarse casi de una cristología «aparencial»: Jesús sólo es persona en cuanto Dios, aunque aparece en forma humana. Según esa visión del Dios y del Verbo inmanente los «misterios» concretos de la vida humana de Jesús (nacimiento y vocación, mensaje y muerte) pierden importancia y todo el peso de la teología se coloca sobre la encarnación del Logos-Hijo eterno, no se podría hablar de un verdadero mesianismo humano.

Pues bien, en contra de eso, Schoonenberg siguió sosteniendo la plena realidad mundana y humana de Jesús, elaborando de forma consecuente una *cristología desde abajo*, es decir, desde la realidad histórica (humana y mesiánica, personal y dramática) de Jesús, que se relaciona con los hombres de su tiempo y con el Padre Dios. Eso significa que Jesús es una auténtica «persona», más aún, la verdadera y plena persona humana. Por eso, no se puede comenzar hablando de una *Trinidad inmanente,* fuera de la historia de la salvación, sino que se debe comenzar con la *Trinidad económica,* para descubrir, partiendo de ella, desde el Jesús que es persona humana, resaltando desde ese fondo su sentido y hondura divina, como «Hijo de Dios, en el Espíritu». En esa línea, Schoonenberg ha dado un sentido nuevo a la *an-hipostasia divina (no humana) de Jesús,* diciendo que, aislado en sí mismo (en lo divino), el Logos no podría llamarse «persona», sino que él ha llegado a serlo a través de la encarnación, por obra del Espíritu. De esa forma invierte el sentido del misterio, defendiendo, con algunos Padres antiguos y con muchos teólogos nuevos, una *Spirit Christology*, es decir, una cristología fundada en la presencia del Espíritu divino en Jesús.

Schopenhauer, Arthur (1788-1860)

Filósofo alemán, vinculado a los místicos protestantes (↗ Böhme, Silesius), pero influido de un modo especial por las religiones orientales (budismo, hinduismo). Estudió con ↗ Fichte y defendió la tesis doctoral en Jena (1813) con el título: *Über die vierfache Würzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente)*. Pero su obra fundamental se titula *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1919; versión cast. *El mundo como voluntad y representación* I-II, Madrid 2004). En línea kantiana, Schopenhauer concibe el mundo externo como «representación», poniendo al mismo tiempo de relieve la realidad del hombre como «voluntad», conforme a una visión de Espinoza. A su juicio, la voluntad no es una simple «facultad» del hombre, sino el núcleo de su realidad, como destacará más tarde ↗ Nietzsche. Pues bien, esa Voluntad Originaria (que puede identificarse con Dios) se manifiesta en el hombre en forma de sufrimiento, conforme a una visión clásica del budismo. En un sentido, Schopenhauer ha sido el primer gran pensador de Occidente que ha querido vincular la herencia cristiana con el budismo, poniendo también de relieve el valor de la compasión como principio de la ética. Pues bien, de esa manera, separándose de alguna forma del cristianismo, él ha podido colocar en el centro del pensamiento occidental algunos elementos importantes de la experiencia cristiana, como han destacado muchos de sus seguidores.

Bibl. *Manuscritos berlineses* (Valencia 1995); *Crítica de la Filosofía Kantiana: apéndice a «El mundo como voluntad y representación»* (Madrid 2000); *Metafísica de las costumbres* (Madrid 2001); *Parerga y paralipómena* I-II (Madrid 2006/2009).

Schottroff, Luise (n. 1934)

Teóloga protestante alemana. Estudió en las universidades de Bonn, Maguncia y Gotinga y se casó el año 1961 con W. Schottroff (de quien recibe el nombre). Ha enseñado Teología en las universidades de Maguncia y Kassel, donde ha creado un programa interdisciplinar de doctorado en Exégesis y Teología Feminista. Ha sido una de las primeras pensadoras cristianas que ha vinculado el feminismo con la experiencia y exigencia de liberación cristiana.

Bibl. *Das Abendmahl. Essen, um zu leven* (con A. Bieler, Gütersloh 2007); *Kompendium Feministische Bibelauslegung* (con M. Th. Wacker, Gütersloh 32007); *Bibel in ge-*

rechter Sprache (con F. Crüsemann y otros, Gütersloh 2006); *Die Gleichnisse Jesu* (Gütersloh 2005); *Jesus von Nazareth* (con D. Sölle, Múnich [4]2002); *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums* (Gütersloh 1994); *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen* (con W. Stegemann, Stuttgart 1990; versión cast. *Jesús, esperanza* de los *pobres*, Salamanca 1981); *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments* (Múnich 1990); *Schuld und Macht, Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie* (con Ch. Schaumberger, Múnich 1988).

SCHÜRMANN, Heinz (1913-1999)

Teólogo católico alemán, que vivió y trabajó básicamente en la Facultad de Teología de Erfurt, en Alemania Oriental (DDR), bajo un régimen marxista, en condiciones económicas y sociales adversas. Estudió con mucha precisión los temas de la vida y muerte, de la conciencia y compromiso humano del Jesús histórico. Se le conoce desde hace tiempo en castellano por su estudio de conjunto sobre la conciencia de Jesús, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?* (Salamanca 1982), y por su comentario al *Padre Nuestro* (Salamanca [3]1998). Su trabajo más significativo fue quizá *Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu. Eschatologie und Theo-logie im gegenseitigen Verhältnis*, en *Gott in Welt. FS Karl Rahner* (Friburgo 1964, 579-607). Según Schürmann, el mensaje de Jesús respecto a Dios tiene dos centros. a) Uno cristológico: Dios se manifiesta por medio de su Hijo, que le invoca como Abba. b) Otro «basiléico»: Dios actúa, en Cristo, como Padre de todos los hombres, a quienes ofrece salvación, gratuitamente. Su investigación se encuentra reflejada en un monumental comentario a Lucas, que ha quedado fragmentario: *Das Lukasevanglium* I-II (sobre Lc 1,1-9,50 y Lc 9,51-11,54, Friburgo 1969, 1994). Sus artículos dispersos han sido recogidos, de un modo crítico y completo, por K. Backhaus, *Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologishen Mitte der Exegese* (Paderborn 1998) y por K. Schlotissek, *Im Knechtsdienst Christi. Zur weltpriesterlichen Existenz* (Paderborn 1998). Versión castellana parcial en *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca 2002). Esta última edición castellana consta de dos partes. La primera y más larga se trata de los *Focos de interés* de la vida de Jesús (pp. 21-241) y trata del mensaje básico del evangelio (la *basileia*), vinculando escatología y presencia de Dios, amor al prójimo y entrega la vida (pro-existencia), desde la perspectiva del libro ya citado *(¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?)*. La segunda parte se titula *Visión de la figura* (pp. 243-360) y ofrece un retrato básico de los elementos fundamentales de la vida del Jesús histórico, en línea de *pro-existencia,* es decir, de vida a favor de Dios y de los hombres.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth (n. 1938)

Exegeta y teóloga de origen alemán y tradición católica, una de las figuras más representativas de la interpretación feminista de la Biblia. Estudió en Münster (Alemania), doctorándose con una tesis sobre el sacerdocio en el Apocalipsis (*Priester für Gott*, NTAbh 7, Münster 1972), para trasladarse después a Estados Unidos, donde ha enseñado Teología en la Universidad de Notre-Dame (Indiana) y en la de Harvard. Está casada con F. Fiorenza, teólogo católico y profesor en la misma Divinity School de Harvard. Ha escrito una serie de libros famosos por sus títulos y por su contenido (hermenéutica e interpretación de conjunto de la Biblia), de manera que muchos la consideran la más grande entre las teólogas feministas de nuestro tiempo.

1. El más significativo sigue siendo *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Nueva York 1983; versión cast. *En memoria de ella*, Bilbao 1987), donde toma como punto de partida las palabras que Jesús dirige a la mujer de la unción de Mc 14,3-9: «en cualquier lugar del mundo donde se anuncie el evangelio se dirá lo que ésta ha hecho *para memoria de ella*». Desde esa base, Schüssler F. ha querido mantener viva la memoria de las mujeres que acompañaban a Jesús y que fueron las primeras portadoras de su evangelio. Este libro ha marcado y sigue marcando la historia de la interpretación feminista de la Biblia.

2. En la línea anterior sigue un libro titulado *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation* (1993; versión cast. *Pero ella dijo,* Madrid 1996), donde toma como punto de partida la anotación de Mc 7,28 cuando, tras ha-

ber mostrado que Jesús se oponía a la petición de la mujer siro-fenicia (¡no es bueno que los perros coman el pan de los hijos...!), añade ¡pero ella dijo! Esta palabra de la mujer, que acepta el argumento de Jesús, pero le contesta que también los perros comen las migajas que caen de la mesa de los hijos, sirve para situar algunos textos básicos del Nuevo Testamento donde las protagonistas son mujeres. En un sentido muy profundo, la historia del Nuevo Testamento es una historia de mujeres que trasforman el mesianismo de Jesús, haciéndolo universal.

3. Avanzando en esa línea, Schüssler F. ha escrito una obra de carácter exegético-teológico, titulada *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet* (1994, versión cast. *Jesús, hijo de Miriam, profeta de la Sabiduría,* Madrid 2000). En ella pone de relieve el fondo «femenino» y universal de Jesús, que rompe las genealogías patriarcalistas de Israel, apareciendo como hijo de una mujer (María) y como profeta de una Divinidad entendida en línea femenina (la Sabiduría). El Dios de Jesús no es un padre jerárquico que impone y ratifica su (el) dominio patriarcal sobre el conjunto de los hombres y mujeres, sino que posee rasgos de Madre-Sabiduría creadora y organizadora. Como profeta de ese Dios, Jesús ha ofrecido su mensaje de fraternidad universal, iniciando un movimiento de igualdad y comunicación interhumana que ha logrado expresarse en los grandes testimonios del Nuevo Testamento (Marcos, Pablo...), para quedar luego aplastado bajo la marea imperial del patriarcalismo de las sociedades e iglesias posteriores. Por eso, la vuelta al Jesús, Hijo de María, significa un retorno al centro de un evangelio liberador e igualitario.

4. Desde el fondo anterior se entiende otro libro titulado *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (2001, versión cast. *Los caminos de la Sabiduría, una introducción a la interpretación feminista de la Biblia,* Santander 2004), donde pone de relieve los aspectos básicos de su interpretación bíblica: a) el compromiso por el hombre total, desde el feminismo; b) el compromiso por la liberación, desde los más pobres, en una línea que asume ciertos elementos de la teología sudamericana de la liberación; c) el retorno a la raíz judía del evangelio, superando el principio jerárquico del cristianismo helenista y el antisemitismo de las iglesias y sociedades de Occidente. Por eso, retomando el mensaje originario del evangelio y del Nuevo Testamento, Schüssler F. ha querido integrar nuevamente el camino de Jesús dentro de *un proyecto de liberación total* en cuyo centro han de ponerse los diferentes marginados de la historia (negros de Estados Unidos, sudamericanos o africanos oprimidos y todos los proscritos de la tierra), pues la razón feminista tiene una raíz liberadora. Schüssler F. ha integrado el mensaje de Jesús dentro de *un proyecto de liberación total* en cuyo centro han de ponerse los diferentes marginados de la historia antigua y moderna (en la actualidad, las mujeres oprimidas, los negros de Estados Unidos, los sudamericanos o africanos oprimidos y todos los proscritos). La razón feminista se inscribe así dentro de un proyecto de liberación universal, que debe asumir todos los elementos positivos de la tradición bíblica (y de la historia de liberación de la humanidad).

5. Un cristianismo de raíz judía. Los teólogos cristianos de Occidente han argumentado muchas veces, al menos de manera implícita: «Los judíos (malos) decían...; por el contrario, el buen Jesús ha dicho...». De esa manera se sentían capacitados para imponerse sobre el judaísmo. Pues bien, en contra de eso, una interpretación feminista y liberadora tiene que poner de relieve las raíces judías y mesiánicas de Jesús. Ciertamente, el mensaje y camino de Jesús se ha separado de un determinado tipo de judaísmo, pero no para perder sus raíces israelitas, sino para recuperarlas mejor, en una línea universal. Por eso, ella ha querido superar una lectura *sacrificial* o victimista de Jesús. Muchas veces se ha empleado el evangelio para justificar la opresión y sometimiento de algunos (especialmente de las mujeres), diciendo que sólo por obediencia y sumisión se alcanza la verdad del Cristo. Pues bien, en contra de eso, ella ha entendido el evangelio como proyecto de liberación gozosa (placentera), abierta a todos los seres humanos, en la línea del mesianismo israelita. A su juicio, Jesús se ha presentado y ha actuado como portavoz y mensajero de una Sabiduría Divina que es, al mismo tiempo,

creadora y humanizadora. Así lo ha venido mostrando en otras obras, entre las que se puede poner de relieve su interpretación del Apocalipsis: como *Revelation: Vision of a Just World*, 1991 (versión cast. *Apocalipsis, visión de un mundo mejor,* Estella 1997).

Schuré, Édouard (1841-1929)

Escritor, filósofo y teósofo francés, de origen alsaciano y cultura franco-alemana. Provenía de una familia protestante, pero abandonó la práctica cristiana, para iniciarse en un tipo de sabiduría religiosa universal, vinculada, a su juicio, a los Misterios antiguos (especialmente los de Eleusis). Su obra más importante trata de *Los Grandes Iniciados* (Rama / Krishna / Buda / Hermes / Moisés / Orfeo / Cristo) que, a su juicio, son portadores de una revelación esotérica abierta a todas las religiones. Schuré quiere ser representante de una experiencia universal, donde se unen y convergen, desde su vertiente interior, todas las religiones concretas de la historia. Por eso ha puesto de relieve un elemento místico común en muchas de ellas, pero quizá pasa por alto los elementos específicos de cada una de ellas y su vinculación con la historia concreta y con los problemas reales de la humanidad.

Bibl. *Budha, el gran iniciado* (Madrid 1994); *El Cristo cósmico* (Barcelona 1987); *Evolución planetaria, origen del hombre* (Sevilla 2001); *Los grandes iniciados* (Madrid 2005); *La sacerdotisa de Isis: magia y misterio en Pompeya* (Barcelona 1995).

Schutz, Roger (1915-2005)

Religioso y teólogo francés, de origen suizo (del cantón de Vaud), fundador de la congregación ecuménica de Taizé. Era hijo de un pastor protestante (calvinista), pero se sintió llamado a crear espacios de encuentro evangélico y humano para cristianos de todas las confesiones. El año 1940, tras la derrota del ejército francés en la Guerra Mundial, se estableció en Taizé (Borgoña) y, después de haber vivido por un tiempo oculto, por haber ayudado a unos judíos; unos años después (1949), acabada la guerra, estableció allí una comunidad religiosa donde los hermanos, de diversas confesiones cristianas, viven de su trabajo y crean espacios de acogida para personas que buscan a Dios, especialmente jóvenes. Taizé, la fundación de R. Schutz, se ha convertido en uno de los puntos de referencia del cristianismo europeo, un espacio para la renovación de la vida y del pensamiento de las iglesias. El hermano Roger ha sido también un autor significativo, cuyas obras se han traducido a muchos idiomas.

Bibl. *Introduction à la vie communautaire* (París 1944); *Vivir el hoy de Dios* (Barcelona 1964); *Dinámica de lo provisional* (Barcelona 1977); *La violencia de los pacíficos* (Barcelona 1978); *Asombro de un amor. Primera parte. Diario 1974-1976* (Barcelona 1980); *Dios sólo puede amar* (Madrid 2002).

Schweitzer, Albert (1875-1965)

Teólogo, médico, músico e historiador, de origen protestante, nacido en Estrasburgo (Alsacia), que entonces formaba parte de Alemania. Ha sido uno de los grandes pensadores y testigos del cristianismo de la modernidad. Recibió el Premio Nobel de la Paz por su trabajo a favor de los enfermos, en África. Sigue siendo recordado en el campo de la teología por una obra titulada *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* (^{2}1913; versión cast. *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990), que no trataba directamente de Jesús, sino de la Historia de la investigación de su vida y su figura. En ella presentaba y analizaba casi todas las vidas que se habían escrito sobre Jesús desde el siglo XVIII hasta finales del XIX (por eso, el título de la primera edición de 1906 era *De ↗ Reimarus a Wrede*), para mostrar que los buenos y sabios exegetas ilustrados (especialmente alemanes) habían proyectado sobre Jesús sus propios presupuestos, sus mitos e ideales, sus deseos o sus miedos.

Aplicando a la investigación exegética los principios de la proyección religiosa que L. ↗ Feuerbach había utilizado al hablar de Dios en su *Esencia del Cristianismo*, Schweitzer ha mostrado que la figura de Jesús había sido para gran parte de los exegetas cristianos (protestantes) de los siglos XVIII y XIX un pretexto, un fondo sagrado donde habían ido proyectando sus esquemas religiosos y sociales. Teólogos e investigadores, aparentemente neutrales, habían aplicado sobre Jesús sus ideales y deseos, presentándole como soporte ideológico de su propia visión

de la realidad, desde una línea de moralismo idealista, de humanismo burgués o de activismo revolucionario. La investigación sobre Jesús (que, a su juicio, ha sido la mayor tarea cultural de Alemania en el siglo XIX) había sido una gigantomaquia, una lucha en la que investigadores y literatos habían proyectado sus prejuicios e ideales. En contra de eso, Schweitzer pensó que había llegado el momento de situar a Jesús en su propio contexto judío, de tipo apocalíptico, poniendo así de relieve su propia identidad de profeta del fin de los tiempos. Éstos son los dos momentos fundamentales de su visión del Jesús judío, del siglo I de nuestra era, un hombre extraño, distinto, fascinante:

1. *Galilea. El primer fracaso*

Según A. Schweitzer, Jesús fue ante todo un judío de su tiempo (no era el romántico de ↗ Renan, ni el tejedor de mitos de otros muchos), un profeta radical, que había compartido la esperanza apocalíptica con Juan Bautista y con otros profetas de su tiempo, anunciando y aguardando la llegada inminente del juicio de Dios: este mundo cesará y vendrá una tierra nueva, donde los justos vivirán como ángeles del cielo. Vinculando la promesa mesiánica de David con la esperanza apocalíptica de muchos videntes judíos, en la línea de la escuela de Daniel o Henoc, y apoyándose en textos cristianos como Mc 12,35-37 y Rom 1,3-4, Jesús se interpretó a sí mismo como descendiente davídico y pensó que Dios le había destinado a ser Mesías de Israel, encargándole la misión de dirigir la llegada de los tiempos finales.

Hasta aquí todo es normal, pues también otros profetas y pretendientes mesiánicos (cuya historia narró con detalle F. Josefo) pensaban que Dios les enviaba para disponer o preparar el desenlace de la historia israelita. Pero Jesús dio un paso más, llegando a convencerse de que él no era simplemente un mesías mundano o un profeta encargado de anunciar y preparar la llegada de un mesías celeste (Hijo de hombre), sino que Dios le había destinado para convertirse en el mismo Hijo de hombre de la tradición apocalíptica, de manera que el mismo Dios debía raptarle hasta el cielo y transformarle allí, para hacerle descender luego a la tierra, envuelto en nubes, instaurando así el Reino final de David, pero en un nivel más alto, como Hijo del hombre o nueva humanidad recreada. Según eso, Jesús no tendría que luchar y conquistar el Reino, como otro guerrero más, en la línea de los celotas, sino que el mismo Dios vendría pronto, para raptarle hasta su cielo (el día del gran juicio) y para transformarle allí, en su altura divina, convirtiéndole en el Hijo de hombre celeste, para hacerle descender después (¡inmediatamente!), como Señor Victorioso, como dirigente y culmen de la nueva humanidad reconciliada, después que el mismo Dios hubiera juzgado y destruido a los perversos, como había anunciado Dn 7.

La tarea de Jesús tenía, según eso, un aspecto público y otro secreto. a) Él dijo abiertamente que el Hijo de hombre vendría muy pronto, anunciando su llegada, tanto por sí mismo como a través de sus discípulos. b) Pero mantuvo en secreto su identidad (que él mismo sería el Hijo de Hombre celeste), de manera que nadie la supo, ni siquiera sus discípulos centrales. Jesús no dijo a nadie que Dios le convertiría en el Hijo de hombre. De esa forma actuó como Mesías oculto (cumpliendo así el tema del secreto mesiánico de Marcos), como un Hijo de David humilde, que se oculta y realiza su labor sin que nadie le conozca; pero, al mismo tiempo, fue sembrando la semilla del Reino del Hijo del Hombre en los campos de Galilea, como suponen las parábolas (cf. Mc 4,2-9), mientras esperaba la acción de Dios que le llamaría y le raptaría al cielo, para convertirle en Hijo de hombre y enviarle así a la tierra, para culminar el mundo antiguo.

Estaba convencido de que todo se encontraba ya dispuesto y así debían pregonarlo sus Doce legados por los pueblos y aldeas de Israel, dispuestos a sufrir, preparados para triunfar cuando llegara el Hijo de hombre, aunque sin saber (como decimos) que ese Hijo de hombre, cuya venida anunciaban, sería el mismo Jesús, su maestro. Con esa esperanza salieron, de dos en dos, para anunciar a todos, pueblo por pueblo, aldea por aldea, en un recorrido apresurado (¿de cinco o seis semanas?), la llegada del tiempo mesiánico, que culminaría con la venida del Hijo del hombre, portador del Reino de

Dios. Así recorrieron las ciudades de la tierra de Israel, en grupos de dos, en un lapso de tiempo que no fue muy largo (¿cuarenta días?). Pues bien, a pesar de su esperanza, Jesús siguió donde estaba (sin ser raptado al cielo), ni vino el Reino del Hijo del Hombre. Según eso, el mensaje de Jesús en Galilea fue un fracaso.

2. *Jerusalén. Segundo fracaso*

Si todo fuera normal, Jesús debería haber abandonado su proyecto, para retirarse a la vida privada, con dolor y nostalgia, como un profeta cuyo anuncio de Reino había sido falso. Pero él retomó su inspiración inicial y reaccionó de un modo creador (dentro de la lógica de la Escritura). Reunió de nuevo a sus discípulos perplejos, derrotados, y marchó con ellos lejos, a una tierra donde no habían proclamado su mensaje (y donde no esperaban por tanto la llegada del Hijo del hombre), junto a Cesarea, de la tetrarquía de Felipe, hermano de Herodes Antipas. Se refugió allí por un tiempo... y escuchó, por segunda vez, la voz de Dios, descubriendo de un modo distinto y más alto el sentido de su tarea mesiánica: lo que había hecho hasta entonces no era suficiente; para que viniera el Hijo del Hombre del cielo y llegara el Reino, era preciso que el Mesías davídico sufriera y padeciera, precisamente en Jerusalén, donde debía subir con sus discípulos. Sólo así, tras ese sufrimiento (en el que vendría a expresarse la lucha del fin de los tiempos), podría llegar el Hijo de Hombre.

Jesús supo así que no sería justo hablar de un Mesías triunfador, que no sufra de verdad, mientras el pueblo sufre. Dado que muchos padecen y mueren, en este mundo injusto, también el Mesías Elegido, para hacerse Hijo de Hombre, debía padecer, cumpliendo de esa forma su tarea y preparando la llegada del Reino de Dios. Según eso, él mismo debería ser protagonista de la gran lucha, siendo derrotado por las fuerzas del mal, que residen precisamente en Jerusalén, para que Dios pudiera triunfar.

Sólo tras haber fracasado, muriendo en Jerusalén (con los asesinados de la historia), Dios podría a vengarle, saliendo en su defensa (y en defensa de aquellos que han sufrido), para hacerle Hijo del hombre y enviarle como Rey triunfador, con los injustamente asesinados de Israel, destruyendo a los perversos e instaurando el Reino. Así lo descubrió Jesús, penetrando en el sentido más profundo de las Escrituras, y así se lo mostró (lo reveló) de un modo velado a sus discípulos en Cesarea, teniendo que enfrentarse con ellos, para decirles que debían subir a Jerusalén, pues era necesario que él asumiera su destino profético de entrega de la vida para que llegara el Hijo del Hombre (cf. Mc 8,27-9,1).

Jesús sabía que los tiempos mesiánicos eran un momento de dolor, pero sólo ahora entendió que él mismo debía sufrir para que llegara el Reino. Con esta certeza inició el camino final: decidió subir a Jerusalén, para anunciar la llegada del Hijo de hombre, con su mensaje radical de no violencia y de amor a los enemigos. Subió desarmado, con un grupo de discípulos que apenas podían entenderle, dispuesto a cargar con el sufrimiento de los hombres. Sólo un Hijo del hombre capaz de sufrir con (y por) todos podía hacerse portador del Reino de Dios, Hombre verdadero. Dios le pedía dar la vida. Dios le transformaría, acogiéndole en su altura tras la muerte (por la muerte), para convertirle en Hijo de Hombre glorioso, enviándole de nuevo a la tierra, en la misma Jerusalén, para iniciar el Reino. Con esa certeza empezó su camino final, desde Cesarea de Filipo, pasando por Galilea, para subir a Jerusalén, sabiendo que allí le matarían. Como lo había previsto, cuando llegó a la ciudad de las profecías, anunciando la llegada inminente del Hijo de Hombre y del Reino y condenando a los poderes injustos de este mundo, los sacerdotes judíos y el procurador romano, sintiéndose amenazados, le ajusticiaron.

Así murió, creyendo que había cumplido su tarea; había hecho todo lo que puede hacerse en ese mundo, había entregado su vida por la verdad y la justicia (cf. Sal 45,5); la respuesta quedaba ya en manos de Dios. Murió en Jerusalén, como había previsto, pero todo siguió el silencio. El Reino del Hijo del hombre que él había anunciado (y con quien debería identificarse) no vino, a pesar de que sus discípulos siguieron (y siguen) esperando. Tenía que haber llegado el Reino del Hijo de Hombre, pero nada sucedió, todo siguió como estaba. Éste fue su

segundo fracaso y normalmente debería haber sido el definitivo. Se había equivocado antes, en Galilea, cuando pensó que Dios le raptaría y le enviaría desde el cielo como Hijo de Hombre sin haber tenido que morir primero. Se equivocó otra vez aquí, en Jerusalén, cuando pensó que tenía que morir y así murió, con esperanza de volver muy pronto. Ciertamente, le mataron, pero no volvió en las nubes de gloria, como aguardaron en vano sus seguidores. De esa manera acabó la historia del doble error de Jesús, la historia de un Reino que no vino, allá en Jerusalén, ciudad desde entonces vacía de Jesús.

3. *La tarea de Jesús permanece*

En un sentido, Jesús fracasó, pues no ha vuelto como Hijo de Hombre, ni se ha instaurado externamente su Reino, pero su proyecto ético, su gran decisión a favor de una humanidad reconciliada, sigue siendo verdadero. No volvió en sentido externo. Pero sus discípulos descubrieron que había venido y estaba presente de un modo distinto. Por eso, toda la historia del cristianismo, hasta el día de hoy, ha sido un esfuerzo por interpretar de manera positiva aquella decepción apocalíptica: Él no volvió externamente, pero su tarea sigue siendo valiosa, como expresión de fidelidad ética, encarnada en sus discípulos, que siguen anunciando su mismo mensaje de amor.

Animados por el amor que tenían a Jesús y por la fe en su obra, a pesar de que él no vino como había dicho (o precisamente por ello), sus discípulos le vieron de un modo distinto (¡en experiencias alucinatorias!) y tuvieron la certeza de que había «resucitado» y así lo dijeron y de esa forma crearon una nueva religión histórico-mística, centrada en Jesús como Kyrios e Hijo divino, que estaba en el cielo y que volvería muy pronto... tras un ínterin de preparación de sus discípulos y de predicación de su mensaje. El hueco de su ausencia se convirtió en señal de una presencia más alta: Jesús se hallaba en Dios y volvería pronto, de forma que había que seguir esperándole.

Esos discípulos esperaban el Reino de Dios, que no llegó, pero tuvieron visiones de la gloria divina de Jesús y, a partir de ellas, crearon la Iglesia que sigue existiendo, como lugar donde se guarda la memoria de aquel Jesús a quien ahora ellos entienden como un ser espiritual más alto que anima y enriquece la vida de sus fieles. Ciertamente, aquellas visiones fueron engañosas, al menos en sentido externo, pues Jesús no volvió en la forma que había predicho (¡como Hijo de hombre en las nubes, para instaurar el Reino!). Pero la experiencia de su fidelidad personal y de su entrega mesiánica y la tarea que él propuso (que sigue siendo la más alta de la historia humana) continúa abriendo un camino de esperanza para sus seguidores. Por eso, los cristianos cuentan y actualizan la subida de Jesús a Jerusalén como expresión de una fidelidad ética, que sigue marcando la historia de Occidente y del mundo.

También Schweitzer pensaba que, en un sentido externo, Jesús había fracasado, pero estaba convencido de que su mensaje ético, dirigido a la solidaridad y transformación de los hombres y mujeres, sigue siendo verdadero. De manera consecuente, él abandonó la investigación exegética directa (¡había descubierto ya lo que había!) y trabajó como misionero/médico en África, para imitar y seguir mejor a Jesús. Por su dedicación al servicio de los enfermos recibió el año 1952 el Premio Nobel de la Paz. De todas formas, a pesar de que su investigación sigue siendo muy valiosa, tampoco Schweitzer ha resuelto el problema. Tras él, historiadores y teólogos han seguido y sigue estudiando la vida de Jesús, desde perspectivas distintas, como han mostrado entre otros ↗ Bultmann y Lagrange, Bornkamm y Brown, Sanders y Crossan.

BIBL. *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* (1911); *Die psychiatrische Beurteilung Jesu* (1913); *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930); *Die Weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik* (1935); *Das Problem des Friedens in der heutigen Welt* (1954). *De mi vida y pensamiento* (Barcelona 1966); *El pensamiento de la India* (*México* 1952). Para mejor conocimiento de su vida e influjo cf. G. Seaver, *Albert Schweitzer, el hombre y su obra* (Buenos Aires 1964); S. Neill, *La interpretación del Nuevo Testamento* (Barcelona 1967, 237-248).

SCHWEIZER, Eduard (1913-2006)

Teólogo protestante suizo, de cultura alemana. Estudió con R. Bultmann en Marburgo y con Karl Barth en Basi-

lea. Ha sido profesor de exégesis y teología del Nuevo Testamento en varias universidades suizas y alemanas (Basilea, Maguncia, Bonn y Zúrich) y ha escrito una obra muy significativa, tanto por sus comentarios a diversos libros del Nuevo Testamento como por su visión de conjunto de la historia y de la vida de Jesús. Su tesis doctoral se titulaba *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zúrich 1955) y fue importante para la comprensión de la cristología de la Iglesia primitiva. A su juicio, el esquema básico de la primitiva profesión de fe y de la teología cristiana más antigua se centra en el abajamiento y triunfo del Hijo de Dios. En un primer momento, ese esquema se entendía de una forma histórico/pascual (Jesús se ha abajado en su vida histórica y ha sido exaltado en su resurrección). Pero en un segundo momento, por influjo de algunas figuras apocalípticas (como el Hijo del Hombre) y, sobre todo, por elaboración de un esquema sapiencial (la Sabiduría de Dios que desciende), los cristianos lo aplicaron en forma de encarnación (abajamiento) y pascua (elevación) de Jesús. En esa línea, ellos corrieron el riesgo de fijar una cristología con dos centros que están fuera de la historia humana de Jesús: su preexistencia como Sabiduría de Dios y su post-existencia (como Señor resucitado). Exagerando ese esquema, se podría hablar de un Jesús que no ha sido un hombre verdadero, pues lo que importa es aquello que era antes y después, en una especie de eternidad espiritual, fuera de su existencia humana. Por eso es necesario corregirlo y completarlo, volviendo a destacar la importancia de la muerte de Jesús (como ha hecho Pablo) y de toda su vida histórica (como han hecho los sinópticos).

Desde esa base, como un intento por recuperar el carácter histórico de Jesús y del cristianismo primitivo, se entiende el conjunto de la obra de E. Schweizer y de un modo especial sus comentarios a los sinópticos: *Evangelium nach Matthäus* (Gotinga 1986); *Das Evangelium nach Markus* (Gotinga 1983); *Das Evangelium nach Lukas* (Gotinga 1993). Él ha estudiado también el sentido y desarrollo de algunas cartas de la tradición de Pablo (*Brief an die Kolosser*, Neukirchen-Vluyn 1977; versión cast. *La carta a los colosenses*, Salamanca 1987); y de Pedro (*Der erste Petrusbrief*, Zúrich 1998). Desde el punto de vista de la historia de Jesús, su obra más significativa ha sido *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments* (Gütersloh 1979), un texto básico de cristología, escrito para todos los públicos, partiendo de unas conferencias impartidas en Japón. Él ha querido terciar también en la visión de Jesús que ofrecen algunos exegetas norteamericanos del *Jesus Seminar*, con una obra, titulada *Jesus, das Gleichnis Gottes* (Gotinga 1996; versión cast. *Jesús parábola de Dios: ¿qué sabemos realmente de la vida de Jesús?,* Salamanca 2001), poniendo de relieve el sentido histórico y teológico de los acontecimientos fundamentales de su biografía mesiánica.

BIBL. Cf. también en castellano: *El sermón de la montaña* (Salamanca 1990); *El Espíritu Santo* (Salamanca 2002).

SCÍO Y RIAZA, Felipe (1738-1796)

Religioso católico español, de la Orden de San José de Calasanz. Fue buen latinista, traductor de obras clásicas y preceptor de la familia real. En 1780 el rey Carlos III le encomendó la traducción de la Biblia completa al castellano, trabajo que él realizó con la ayuda de otro escolapio llamado Benito Feliú de San Pedro: la *Sagrada Biblia* (Valencia 1790/1793), con texto bíblico a dos columnas, una con la Vulgata y otra con la versión castellana, que se ajusta de manera literal a la Vulgata. La *Biblia de Scío* fue una obra de gran erudición, realizada con mucho cuidado, como lo muestran las notas a pie de página, en muchas de las cuales se alude al texto original, hebreo y griego, y sirve al mismo tiempo de lectura espiritual para los creyentes cultos. La segunda edición (de 1794), realizada por un equipo de colaboradores, procuró superar las críticas de aquellos que la consideraban aún demasiado «libre», intentando que la versión castellana resultara todavía más cercana al latín de la Vulgata. Aunque la traducción y edición se había hecho con aprobación real, ella recibió al principio muchas críticas, a pesar de lo cual ha sido editada muchísimas veces, hasta entrado el siglo XX, sea en forma bilingüe (latín-castellano), sea sólo en castellano. Las mismas Sociedades Bíblicas protestantes la difundieron, aun-

que sin notas, a partir de 1829 (hay ediciones en Londres, París y Nueva York). Ésta fue la Biblia que distribuyeron los grandes «misioneros bíblicos» protestantes del siglo XIX: D. Thomson en México, en Argentina y Chile, y G. Borrow en España. Jesús María Lecea ha preparado una nueva edición (Valencia 1994), con nuevas introducciones y notas, revisando el texto a partir de los originales hebreos y griegos.

SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando (n. 1929)

Pensador y obispo católico español, de la Congregación de los Claretianos. Tras realizar los estudios sacerdotales en su Congregación, se especializó en Filosofía Contemporánea, Teología Fundamental y Pastoral de los sacramentos en la Universidad Católica de Lovaina y se doctoró en Teología en el Angelicum de Roma, con una tesis titulada *Maternitatis divinae diversa ratio apud Didacum Alvarez et Franciscum Suarez*. De 1961 hasta 1971 ha sido profesor en los teologados claretianos de Salamanca y Roma. Desde 1967 hasta 1979 ha sido profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca, siendo decano de Teología (desde el 1970) y rector desde 1971, hasta su nombramiento como obispo (1979). Ha sido obispo de León, secretario y vicepresidente de la Conferencia Episcopal Española y desde 1993 hasta el 2007 arzobispo de Pamplona. Sebastián ha intervenido poderosamente en el proceso de transición de la Iglesia española, tras la caída de la dictadura y el fin del Estado confesional católico (desde el 1975). Defiende una presencia eclesial fuerte, aunque desligada del poder político. Tras la separación Iglesia-Estado, que él propugnó en su tiempo, en línea liberal, ha buscado una fuerte afirmación moral y religiosa de la Iglesia en la sociedad. Su obra teológica fundamental fue: *Antropología* y *teología de la fe cristiana* (Salamanca 1973), una obra novedosa y abierta al diálogo social y cultural, que marcó la experiencia teológica y social de muchos españoles.

BIBL. Cf. también *La conciencia cristiana ante el terrorismo de ETA* (Madrid 2002); *Hablemos de la familia: cartas desde la fe* (Pamplona 2001); *Escritos sobre la fe, la Iglesia y el hombre* (Madrid 1996); *Nueva evangelización: fe, cultura y política en la España de hoy* (Madrid 1991); *Iglesia y enseñanza* (con O. González de Cardedal, Madrid 1997).

SEEBERG, Oskar (1863-1915)

Historiador y teólogo alemán, protestante, de tendencia pietista. Estudió y enseñó en Dorpat y Rostock. Se consideraba a sí mismo liberal en teología y conservador en la práctica cristiana. Publicó varias obras significativas, como *Der Tod Christi in seiner Bedeutung für unsere Erlösung. Eine biblisch-theologische Untersuchung* (Leipzig 1895); *Die beiden Wege und das Aposteldekret* (Leipzig 1906); *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit* (Leipzig 1908); *Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger* (Leipzig 1910). Su obra más significativa y la que más influjo ha tenido es *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig 1903; nueva edición con introducción de F. ↗ Hahn en Múnich 1966), uno de los mejores estudios que existen sobre las «fórmulas de fe» de la comunidad primitiva, que nacieron poco después de la muerte de Jesús y que tuvieron después una vida autónoma (en la predicación, catequesis y confesión de fe de la Iglesia), como lo muestran algunos libros del Nuevo Testamento. 1. *Dios y Jesús*. Seeberg ha descubierto y estudiado diversas fórmulas binarias (que están en el fondo de Gal 4,4; Rom 1,3-4: 8,3; 2 Tim 2,8; 1 Cor 15,3; etc.), que reflejan un esquema que puede resumirse como sigue: «Dios, el Viviente, el creador de todas las cosas, envió a su Hijo Jesucristo, nacido de la estirpe de David, que murió por nuestros pecados, según las Escrituras, que resucitó...». Estas fórmulas bimembres (centradas en Dios y Jesús) siguen siendo a su entender la base y centro de la fe cristiana. 2. *El Espíritu Santo. Fórmulas ternarias*. Seeberg afirma, además, que, al lado de los anteriores, el Nuevo Testamento ha conservado numerosos testimonios sobre el poder Divino del Espíritu Santo, especialmente en contextos bautismales. De esa manera, ampliando las anteriores, han surgido las confesiones tríadicas, atestiguadas no sólo en Mt 28,19 («bautizándoles en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu»), sino también en 1 Cor 12,4-6; 2 Cor 13,13; Ef 4,4; 1 Pe 1,2; Ap 1,4; etc. Ellas forman a su juicio la base de los credos trinitarios posteriores de la Iglesia. De todas formas, en la confesión original de la fe cristiana siguen estando las fórmulas binarias de Pablo.

SEGOVIA MORÓN, María Josefa
(1891-1957)

Pedagoga y fundadora católica española, natural de Jaén (Andalucía). Ha sido una de las primeras mujeres españolas que accedieron a grados académicos de nivel universitario a comienzos del siglo XX. Después de estudiar Magisterio en la Escuela Normal de Granada, superó con éxito el ingreso en la Sección de Ciencias de la recién creada Escuela de Estudios Superiores del Magisterio de Madrid, germen de la Facultad de Pedagogía. Obtenido el título, fue profesora en la Escuela Normal de Jaén y poco después la primera inspectora de Enseñanza Primaria en esta ciudad y provincia. Formada en los últimos adelantos de la pedagogía científica y creyente convencida, fue invitada por Pedro ↗ Poveda a colaborar en la naciente Institución Teresiana fundada por él, Obra de la que, en 1919, fue su primera directora general. Desempeñó este cargo hasta su muerte. Persona de arraigada y entusiasta vida de fe, con destacado don de gentes, estudiosa y atenta al momento presente, orientó personas, promovió actividades y llevó la Institución Teresiana a veinte países de cuatro continentes. Sus numerosas publicaciones y abundantísima correspondencia dan prueba de su virtud y de su ciencia, de su fortaleza y su amor, y de su extraordinaria capacidad de –son sus palabras– «armonizar pedagogía y cristianismo».

BIBL. *Cristianismo exigente* (Madrid 1970); *Creer, esperar, amar* (Madrid 1992). Para mayor conocimiento de su vida y obra, cf. M. E. González, *Pasión por la santidad. Biografía de Mª Josefa Segovia* (Madrid 2006) y A. M. López Otazu, *Dos mujeres significativas del siglo XX, en el tronco del teresianismo: Edith Stein y Josefa Segovia* (Madrid 1993).

(Con L. Morano y F. Rosique)

SEGUNDO, Juan Luis (1925-1996)

Filósofo y teólogo católico uruguayo, de la Compañía de Jesús, uno de los teóricos fundamentales de la teología de la liberación y del pensamiento católico del siglo XX. Estudió en el seminario de San Miguel (Buenos Aires) y en la facultad de teología de Lovaina, siendo compañero de G. ↗ Gutiérrez. Completó sus estudios en la Sorbona de París, con una tesis sobre ↗ Berdiaev, publicada en francés. En 1965 fundó, con otros jesuitas, el Centro de Investigación y Acción Social «Pedro Fabro», dedicado al estudio de las relaciones entre sociedad y religión, elaborando en ese contexto su famosa *Teología abierta para el laico adulto* I-IV (Buenos Aires 1968-1971). En ese contexto comenzó a dirigir diversos grupos de reflexión teológica y social, en Uruguay y Brasil, que desembocaron en la creación de la Teología de la Liberación, en Petrópolis, Brasil (año 1970). Desde el año 1975 tuvo que restringir sus actividades públicas, por imperativos de la dictadura militar que imperaba en su país. Eso le permitió dedicarse con más intensidad a la elaboración de una nueva teología donde se vincularon los mejores elementos de la reflexión hermenéutica de Occidente (de Europa) con los impulsos del compromiso liberador de América Latina. Su pensamiento y producción teológica se puede dividir en dos momentos.

1. *Etapa de formación,* hasta el año 1975, en la que elabora las bases de lo que será una teología de la liberación fundada en las mejores tradiciones de la Iglesia. Entre los libros de ese momento (además del ya citado), cf. *Berdiaeff. Une Réflexion chrétienne sur la Personne* (París 1963); *De la Sociedad a la Teología* (Buenos Aires 1970); *Qué es un cristiano. Etapas precristianas de la Fe. Concepción cristiana del Hombre* (Montevideo 1971); *Acción pastoral latinoamericana: sus motivos ocultos* (Buenos Aires 1972); *Masas y Minorías en la Dialéctica divina de la Liberación* (Buenos Aires 1973); *Liberación de la Teología* (Buenos Aires 1974).

2. *Etapa de consolidación,* del año 1975 hasta su muerte. J. L. Segundo ha elaborado uno de los modelos teológicos significativos del catolicismo actual. Resulta asombrosa la forma en que, alejado de los grandes centros de erudición y estudio teológico, ha podido crear una reflexión tan profunda, poniendo la exégesis y el análisis de las tradiciones al servicio de la liberación integral del hombre y de un cambio de la Iglesia. Las obras básicas de esta etapa son: *El Hombre de Hoy ante Jesús de Nazaret* I-III (Madrid 1982); *Teología Abierta* I-III (Madrid 1983-1984); *Teología de la Liberación: Respuesta al cardenal Ratzinger* (Madrid 1985); *El Dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático* (Santander 1989); *¿Qué Mundo? ¿Qué Hombre? ¿Qué Dios?* (San-

tander 1993); *El Caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana* (Santander 1994); *El Infierno. Un diálogo con Karl Rahner* (Buenos Aires 1998). Para valorar por contraste (y para elevar) la importancia de su teología puede servir la reacción poco caritativa e injusta de su «hermano» y compatriota jesuita Horacio *Bojorge, en Teologías deicidas – El pensamiento de Juan Luis Segundo en su contexto* (Madrid 2000).

SEMMELROTH, Otto (1912-1979)

Teólogo católico alemán, de la Compañía de Jesús. Enseñó Teología Dogmática en la Facultad de St. Georgen, Fráncfort, vinculando una filosofía personalista con una comprensión del cristianismo entendido en forma de misterio o sacramento. Eso le permitió escribir y publicar una obra pionera de eclesiología, titulada *La Iglesia como Sacramento Original* (edición alemana: *Die Kirche als Ursakrament*, Fráncfort 1953; versión española, San Sebastián 1963), que tuvo un influjo decisivo en la teología del Vaticano II, marcando el paso de una cristología jurídica a una de tipo teológico, fundada en el Misterio de Cristo. Puso de relieve el carácter existencial del «sacrificio» de Cristo, entendido como sentido pleno de la vida de Jesús que responde con su entrega servicial a la llamada del Padre. Eso supone que, a su juicio, hay que pasar de una noción ritual y sangrienta a una visión personal del sacrificio de Jesús (si se quiere mantener esa palabra) y de la Iglesia. En esa línea se sitúan otras dos de sus obras más significativas, traducidas al castellano: *¿María o Cristo?* (Madrid 1963) y *Yo creo en la Iglesia* (Madrid 1962). En el Vaticano II formó parte del llamado grupo de K. ↗ Rahner, formado también por A. ↗ Grillmeier. Desde el año 1974 hasta su muerte formó parte de la Comisión Teológica Internacional, colaborando de una forma importante en la renovación conciliar de la teología católica, a través de sus trabajos en las grandes enciclopedias (como en el *Lexikon für Theologie und Kirche*).

BIBL. *Eucharistische Wandlung* (Kevelaer 1957); *Warum Kirche* (Kevelaer 1957); *Was heisst Glauben* (Kevelaer 1959), *Volk Gottes* (Fráncfort 1961); *Die Welt als Schöpfung* (Fráncfort 1962), *Zür Thelogie der Verkündigung* (Fráncfort 1962).

SEPÚLVEDA, Ginés de (1490-1573)

Jurista y filósofo católico español, de la Orden de los Dominicos. Cronista del rey Carlos V y preceptor de Felipe II. Escribió numerosas obras políticas e históricas. Pero su memoria está vinculada a la «disputa de Valladolid» (del año 1550), donde, en contra de Bartolomé de las ↗ Casas, defendió la guerra y conquista de América, como respuesta cristiana a los pecados e idolatrías de los indios, a quienes había que evangelizar, proteger y educar, aun empleando para ello cierta «violencia». A su juicio, los españoles tenían el derecho de pacificar a los indios, de «educarles» según el evangelio, a través del sometimiento al rey de España. Sepúlveda consideraba, por tanto, que la «conquista» significaba un beneficio humano y cristiano: los vencidos aceptarían la cultura española, recibirían el evangelio y podrían alcanzar la vida eterna:

> «Con perfecto derecho los españoles imperan sobre estos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gentes fieras y crueles a gentes clementísimas. ¿Qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, tales que apenas merecían el nombre de seres humanos, en hombres civilizados en cuanto pueden serlo. Por muchas causas, pues y muy graves, están obligados estos bárbaros a recibir el imperio de los españoles [...] y a ellos ha de serles todavía más provechoso que a los españoles [...] y si rehúsan nuestro imperio *(imperium)* podrán ser compelidos por las armas a aceptarle, y será esta guerra, como antes hemos declarado con autoridad de grandes filósofos y teólogos, justa por ley natural. La primera [razón de la justicia de esta guerra de conquista] es que siendo por naturaleza bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir el imperio de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; imperio que les traería grandísimas utilidades, magnas comodidades, siendo además cosa justa por derecho natural» (*De la justa causa de*

la guerra contra los indios, México 1987, 101, 133, 135 y 153).

Sertillanges, Antonin Gilbert
(1863-1948)

Teólogo católico francés, de la Orden de Santo Domingo. Desarrolló y actualizó el tomismo y fue profesor del Institut Catholique de París. Por su implicación política a favor de Francia, en la guerra del 1914-1918, estuvo exilado algunos años. Fue profesor en la Escuela Bíblica de Jerusalén y en Le Saulchoir (Bélgica).

Bibl. *La Preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde* (Friburgo 1898); *Le Patriotisme et la Vie sociale* (París 1903); *Les sources de la croyance au Dieu* (París 1903); *Socialisme et Christianisme* (París 1905); *S. Thomas d'Aquin I-II* (París 1910); *Henri Bergson et le Catholicisme* (París 1941); *Avec Henri Bergson* (París 1941); *Lumière et Périls du Bergsonisme* (París 1943); *L'Idée de création et ses retentissements en philosophie* (París 1945); *Le problème du mal* I-II (París 1948). Entre las traducidas al castellano: *Catecismo para incrédulos* (Barcelona 1943); *La Iglesia* (Buenos Aires 1946); *Las grandes tesis de la filosofía tomista* (Buenos Aires 1948); *El cristianismo y las filosofías* (Madrid 1966); *La vida intelectual* (Barcelona 1969).

Servet, Miguel (1511-1553)

Médico, físico y teólogo nacido en Villanueva de Sigena (Aragón). Estudia en Lérida y en Toulouse, y se relaciona con algunos reformadores en Suiza y Alemania, queriendo siempre encontrarse con ↗ Calvino. Escribió ya de joven varios libros sobre la Trinidad (*De Trinitate Erroribus,* 1531, *Dialogorum de Trinitate* (1532). En la primera obra, dividida en siete capítulos, Servet sostiene que el dogma de la Trinidad no aparece en la Biblia, sino que es invención de los filósofos. A su juicio, Jesús no es «hijo eterno» de Dios (de su naturaleza), aunque haya nacido de forma milagrosa (por el Espíritu Santo) y haya sido adoptado por Dios como Hijo. Por eso, a su juicio, los que defienden la Trinidad son tri-teístas (creen en tres dioses) o ateos (no creen en ninguno). En contra de los que le acusan de intransigente, Servet defiende la tolerancia cristiana y social, afirmando que todos deberían ocuparse pacíficamente de las cuestiones de religión. A partir de ese momento empieza a ser acusado por la Inquisición católica y se siente mirado también con sospecha por los protestantes. Por eso, vive oculto en Francia (en Lyon), con una nueva identidad, trabajando en una imprenta y editando la *Geografía* de C. Ptolomeo. El año 1537 se matricula en la Universidad de París, para estudiar Medicina, pero crea dificultades por su forma de entender el influjo de los astros en la vida de los hombres y por su manera de interpretar algunas medicinas. Por eso abandona París y entra al servicio del obispo de Vienne (en el Delfinado), a quien ya conocía (1541).

Con su nuevo nombre (Michel de Villeneuve) escribe otro libro titulado *Christianismi Restitutio (Restitución del Cristianismo)*, en el que defiende un tipo de panteísmo cristológico, afirmando que Cristo está en todas las cosas, llenándolas con su presencia. En ese libro describe la «circulación de la sangre», de un modo más teológico que fisiológico, pues él piensa que la sangre es la sede del alma que llena y anima todo el cuerpo (circulando por él de forma incesante), lo mismo que Cristo circula como sangre de vida del universo. Un calvinista de Ginebra acusa a Servet de ser autor del libro y la Inquisición católica de Lyon le detiene y encarcela, condenándole a muerte en ausencia y quemándole en efigie (pues él logra evadirse). Pero antes de refugiarse en Italia, donde tienen amigos que están dispuestos a recibirle y protegerle, decide pasar de incógnito por Ginebra, donde le reconocen, y Calvino en persona dirige un proceso en que le condenan a muerte, matándolo en la hoguera (26 de octubre de 1553). Le acusaban de negar la Trinidad (él decía que Jesús es hijo del eterno Dios y no Hijo eterno de Dios) y de rechazar el bautismo de los niños, que sería un tipo de magia, pues no había voluntad positiva de los bautizados. La condena y muerte de Servet constituye uno de los actos más vergonzosos de la historia cristiana moderna y puede tomarse, por contraste, como un momento clave en el cambio de mentalidad que desembocará en la afirmación de la libertad religiosa. Así lo puso de relieve en propio círculo de Calvino S. ↗ Castellio.

Bibl. Edición moderna por A. Alcalá, *Obras completas de Miguel Servet* I-IV (Zaragoza 2005-2006). Cf. J. Barón, *Miguel Servet: Su vida y su obra* (Madrid 1989). Más informa-

ción en http://www.servetus.org/es/news-events/books/index.htm.

SESBOÜE, Bernard (n. 1929)

Teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús. Profesor emérito de la Facultad de Teología del Centro Sèvres, de París. Ha sido consultor del Secretariado Católico para la Unidad de las Iglesia y ha escrito numerosas obras dedicadas a diversos temas de eclesiología y dogmática, entre ellas varias traducidas al castellano: *Por una teología ecuménica* (Salamanca 2000); *Fuera de la Iglesia no hay salvación* (Bilbao 2006); *El magisterio a examen* (Bilbao 2006); *No tengáis miedo* (Santander 2006); *El Código da Vinci explicado a sus lectores* (Santander 2006). Sus dos obras más significativas son: *Jesucristo, el único Mediador* I-II (Salamanca 1992) e *Historia de los dogmas* I-IV (Salamanca 1995/1997) (escrita en colaboración con J. Wolinski, ↗ Theobald y otros). La primera es una soteriología, de tipo histórico y dogmático, la más completa que hoy existe, desde una perspectiva católica. La segunda constituye una de las mejores historias del pensamiento cristiano en los últimos decenios y está formada por cuatro volúmenes. El primero expone el tema de *El Dios de la salvación. Dios, la Trinidad, Cristo y la economía de la salvación* (ss. I-VIII); el segundo se ocupa de *El hombre y su salvación. Antropología cristiana* (ss. V-XVII); el tercero desarrolla el tema de *Los signos de la salvación. Sacramentos e Iglesia. Virgen María* (ss. XII-XX); el cuarto está dedicado a *La Palabra de la salvación. Revelación, Fe, Escritura, Tradición y Magisterio* (ss. XIII-XX). Se trata de una obra ejemplar y pedagógica, que servirá de referencia para el estudio de la teología en los próximos decenios.

SHAKESPEARE, William (1564-1616)

Dramaturgo, poeta y actor inglés, de tradición cristiana, quizá el mayor de todos los creadores literarios de Occidente. Los historiadores siguen discutiendo sobre su identidad y confesión religiosa. Ciertamente, son mayoría los que piensan que fue anglicano (de la Iglesia de Inglaterra), pero muchos afirman, todavía, que fue un católico oculto. Posiblemente, ese tema no pueda resolverse y, por otra parte, resulta secundario. La grandeza del «pensamiento literario» de Shakespeare no está condicionada por su pertenencia a una Iglesia o a otra, sino por la profundidad «cristiana» y humana de sus personajes. En un primer nivel, su obra (dramas, poemas) es profundamente humana y se sitúa por encima de las discusiones teológicas concretas, de manera que puede ser admirada y aceptada por creyentes y no creyentes, por cristianos o budistas; en ese sentido, en su obra no existe ninguna referencia expresa (confesional) al cristianismo, a pesar de que de vez en cuando y en un segundo plano aparezcan figuras cristianas (frailes, obispos...). En contra de lo que sucede en la gran literatura española de aquel tiempo (Cervantes, Quevedo, Calderón), Shakespeare se sitúa por encima de una visión confesional del cristianismo (católica o anglicana), de manera que su obra debe interpretarse desde la realidad humana, en su radicalidad, por encima de los posibles cambios de doctrinas y credos. Él es testigo de las pasiones humanas, del conflicto radical de la vida, de la lucha por el poder, de la tensión de la muerte. En ese sentido es un moderno, pues no le importan las diferencias eclesiales, sino la radicalidad de la vida humana. Pero, dicho eso, en otro plano, debemos añadir que su creación literaria sólo resulta posible (y plenamente comprensible) en un trasfondo cristiano, como ha puesto de relieve Ch. Moeller, *Sabiduría griega y paradoja cristiana* (Madrid 1989). Por encima de la continuidad entre el mundo griego (o el de otras religiones) y el mundo cristiano, existe una evidente discontinuidad, vinculada a la experiencia de creación y de libertad, de responsabilidad y de hondura personal que aparece claramente en los personajes de Shakespeare. Casi todos ellos brotan de un fondo pagano (universal), pero es como si estuvieran marcados por un aire cristiano o, por lo menos, judeocristiano. Ciertamente, en un plano, Shakespeare no puede tomarse como un pensador cristiano. Pero, en otro plano, es un hombre que sólo se entiende desde el fondo de la historia cristiana de Europa.

SICRE, José Luis (n. 1940)

Exegeta y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Ha estudiado

en el Instituto Bíblico de Roma y enseña en la Facultad de Teología de Granada. Ha colaborado con ↗ Alonso Schökel en la preparación de un comentario básico a los *Profetas* I-II (Madrid 1980); cf. también *Job: comentario teológico y literario* (Madrid 1983) y *Josué* (Estella 2002). Se ha especializado en el estudio de algunos temas básicos de la tradición profética y mesiánica de Israel, como muestran varios de sus libros: *Los dioses olvidados* (Madrid 1979); *Con los pobres de la tierra: la justicia social en los profetas de Israel* (Madrid 1985); *De David a Moisés* (Estella 1995); *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio* (Estella 1999). Su obra más divulgada es *El Cuadrante,* que consta de cuatro volúmenes: I. *La búsqueda*. II. *La apuesta*. III. *El encuentro*. IV. *Memoria de Andrónico*. *Parte novelada de El Cuadrante* (Estella 1999-2000). En ellos, de la mano de Andrónico, personaje de ficción, Sicre va ofreciendo un panorama certero y hermoso de la historia de las comunidades en donde se mantuvo la tradición de la historia de Jesús y de donde surgieron los sinópticos.

SIEWERTH, Gustave (1903-1963)

Filósofo y pedagogo católico alemán. Estudió Filosofía y Psicología en la Universidad de Fráncfort y en el Seminario de Teología de Fulda. De 1926 a 1930 estudió en Friburgo con Martin Heidegger y Edmund Husserl, y fue compañero de Karl Rahner. El año 1930 se doctoró en Filosofía con un trabajo titulado *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, habilitándose para la enseñanza universitaria al año 1937 con una investigación sobre *Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik nach Thomas von Aquin*. A pesar de la brillantez de sus trabajos, por razones políticas, no pudo acceder a la enseñanza, teniendo que trabajar en la industria. Sólo tras la guerra, a partir del año 1945, pudo actuar como profesor, en la escuela pedagógica de Aachen (y después en Friburgo), elaborando su pensamiento filosófico, desde la perspectiva de Tomás de Aquino, en diálogo con Hegel y Heidegger. Fue uno de los grandes renovadores del tomismo en el siglo XX. *Sus obras completas* (*Gesammelte Werke* I-IV, Düsseldorf 1971-1987) han influido de forma poderosa en el desarrollo del neotomismo alemán, desde una perspectiva espiritualista, en la que se acentúa el carácter afectivo de la vida humana. Ha influido poderosamente en el pensamiento de J. ↗ Ratzinger, y ha contribuido con Alma von Stockhausen y Albrecht Graf von Brandenstein-Zeppelin en la fundación de la *Gustav-Siewerth-Akademie* (1988), que funciona como una Escuela Superior de investigación y filosófico-científica, con una especialidad en teología católica (http://www.siewerth-akademie.de/).

SIGER DE BRABANTE (1240-1285)

Filósofo y teólogo belga, profesor en la Universidad de París, condenado por el obispo Esteba Tempier en 1277 como partidario del averroísmo. Tuvo que huir de París y fue acogido por el Papa en Orvieto, donde murió al poco tiempo, apuñalado. Fue uno de los introductores del pensamiento original de Aristóteles en las universidades del siglo XIII y se le acusaba de defender la existencia de una doble verdad: 1) Una verdad de fe, revelada en la Escritura y defendida por la Iglesia, que es independiente de la razón humana. 2) Una verdad racional, fundada en la filosofía, y en concreto en Aristóteles, distinta y a veces opuesta a la verdad sagrada. Siger sería, según eso, un enemigo de la unidad sagrada de todas las verdades, que vendría dictada desde arriba, por aquellos que querían imponer su criterio sobre todos los conocimientos. El tema se puede discutir. Lo cierto es que, sin negar el valor de las verdades de fe (en su plano), él quiso defender la autonomía de las verdades de la ciencia y del pensamiento, aun sabiendo que a veces podía oponerse (al menos en un plano externo) a las verdades de la fe. De esa manera defendió la existencia de dos «niveles» de conocimiento, corriendo quizá el riesgo de romper la armonía de la realidad (que intentaba defender ↗ Tomás de Aquino). El tema resultaba entonces importante (en el siglo XIII) y lo ha seguido siendo desde entonces en el fondo del pensamiento cristiano. Todo nos permite pensar que Siger de Brabante no defendió nunca la doble verdad en un sentido radical. Pero era enemigo del dogmatismo teológico y defendía la autonomía del pensamiento científico y filosófico.

BIBL. *De aeternitate mundi* (1271/1272, Lovaina 1937); *Quaestiones super libros Physicorum* (1270, Lovaina 1941); *Quaestiones super libros Metaphysicae* (1273, Lovaina 1948); *De necessitate et contingentia causarum* (1275, Lovaina 1954).

SILESIUS, Angelus (1624-1677)

Médico, poeta, místico y teólogo alemán. Su nombre era Johann Scheffler, pero tomó en sus obras el de Angelus Silesius (ángel silesio) en honor a Silesia, su tierra (era de Breslau, actualmente Polonia). Tras ejercer como médico se dedicó al estudio de los Padres de la Iglesia y de los místicos, convirtiéndose al catolicismo (el año 1653), por pensar que la Iglesia católica era más fiel a la entraña mística del cristianismo. Se ordenó sacerdote (año 1661) y vivió en la Colegiata de San Matías de Breslau, dedicado a la ascesis y contemplación. Su obra más significativa, *El peregrino querubínico (Cherubinischer Wandersmann)*, es una composición mística y literaria fascinante, en la línea de ↗ Eckart, Taulero y Böhme, formada por aforismos en los que vincula el tiempo y la eternidad, el vacío y la plenitud de Dios, la libertad del hombre y su inmersión en el poder divino.

BIBL. Edición crítica: *Cherubinischer Wandersmann. Kritische Ausgabe* (Stuttgart 1984). En castellano: *El peregrino querúbico* (Madrid 2005).

SÍMACO (450-514)

Sacerdote y dirigente eclesial de origen sardo. Fue Papa del 498 al 514, aunque su autoridad estuvo discutida durante bastante tiempo, pues hubo a su lado un anti-papa. Su memoria se encuentra especialmente vinculada a una carta donde asume los argumentos del Papa anterior (↗ Gelasio), dirigiéndose al mismo emperador bizantino Anastasio, el año 514, defendiendo la superioridad del poder religioso sobre el poder político:

> «Pero comparemos la posición en dignidad del emperador con la del pontífice. Entre éstas hay una distancia muy grande porque aquél se encarga de las cosas humanas y éste de las cosas divinas... Tú, *emperador*, administras realidades humanas; el *pontífice* te dispensa las realidades divinas... El género humano es gobernado principalmente por estos dos cargos y ninguno de ellos debe ser tal que ofenda a la divinidad, sobre todo porque ambos cargos son evidentemente perpetuos y ambos, uno y otro, toman las necesarias medidas a favor del género humano...» (Denz-H. 362).

Estas palabras, que definen la teología política de la Iglesia romana antigua, distinguen dos poderes (el político y el religioso), en contra de toda absolutización de uno u otro. Pero ellas tienden a interpretar el poder de la Iglesia de un modo jerárquico, en analogía con el poder del emperador. Símaco entiende la sociedad como una pirámide escalonada con dos vértices o poderes desiguales, ambos sagrados, sobre el resto de los hombres: el pontífice-papa y el emperador-rey. Tanto el Papa como el emperador aparecen así como figuras sagradas, pero la sacralidad del emperador resulta inferior y se encuentra sometida a la del pontífice. De esa manera, Símaco defiende la autonomía del pontífice frente al emperador, pero ambos aparecen vinculados, en paralelo, como portadores de un poder sagrado.

SIMEÓN el Nuevo Teólogo (949-1022)

Monje, pensador y místico bizantino, que ha influido mucho en el desarrollo de la conciencia cristiana del segundo milenio, en la perspectiva de la Iglesia ortodoxa y que ahora empieza a ser valorado, también por los católicos, como uno de los pensadores cristianos más significativos de todos los tiempos. Se sitúan en la línea de ↗ Evagrio Póntico, Máximo el Confesor y Juan Clímaco, y se le conoce, sobre todo, por su doctrina de la deificación, según la cual el creyente participa de la esencia divina. Se le ha llamado el «Nuevo Teólogo» para distinguirlo de (y compararlo con) ↗ Gregorio Nacianceno, a quien los bizantinos veneran como el «Primer Teólogo», el más grande de todos. Fue Higúmeno o Dirigente del Monasterio de San Mamas en Constantinopla, autor de escritos espirituales que han marcado el pensamiento y la vida de la Iglesia ortodoxa posterior. Sus obras pueden dividirse en tres grupos: *Discursos catequéticos*, dirigidos a sus monjes; *Tratados teológicos y éticos* (que han sido incluidos parcialmente en la tradición de la *Filocalía*); e *Himnos* litúrgicos.

Para Simeón, el reino de Dios es una realidad accesible que no pertenece sólo a la vida futura, sino que empieza a realizarse en el mundo presente. La presencia pascual de Jesús no se limita al plano intelectual o espiritual de la vida, sino que influye en el hombre entero, vinculado a su entorno social. «La resurrección de todos», dice, «se realiza por el Espíritu Santo. Y no hablo solamente de la resurrección final del cuerpo. Por su Espíritu, Cristo concede, ya ahora, el reino de los cielos». Su insistencia profética sobre la fe cristiana como experiencia del Cristo vivo suscitó no pocas resistencias. También creó polémica su forma carismática de comportarse, como cuando canonizó en su comunidad a Simeón Estudita, su maestro, sin contar para ello con la sanción jerárquica que parecía necesaria. Por esas y otras razones (vinculadas a su manera de entender la contemplación, en la línea del hesicasmo) tuvo que abandonar su cargo y se retiró a la ribera asiática del Bósforo. Pero fue rehabilitado en vida y canonizado poco después de su muerte. Aquí he citado algunos de sus textos más significativos, que nos sitúan en el centro de la teología y experiencia sagrada de la Iglesia oriental, en el tiempo clave del paso del primer al segundo milenio.

1. *Mundo y Trinidad*

Simeón ha explorado y evocado intensamente el sentido cósmico del misterio trinitario, interpretando a Dios como una luz que brilla rompiendo las tinieblas, luz cuyo origen no se ve, pero que lo llena todo.

> «Pero tú (Dios) eres tú mismo en ti mismo, único Dios, Trinidad. Sólo tú te conoces, tú y tu Hijo y el Espíritu, y sólo te conocen quienes comparten tu naturaleza. Es lo que pasa a los rayos del sol de este mundo: los que miran y ven con distinción, sentados al interior de la casa, ven que los rayos penetran, pero al sol no lo ven. Sucede lo mismo con tu gloria divina, lo mismo con tus claridades: aquellos que te buscan desde el fondo del alma, con un espíritu purificado sólo son capaces de verte en forma de misterio... Y así, Padre, tú permaneces totalmente en tu Hijo y contemplas al Espíritu divino, que de ti procede, al Espíritu que todo lo conoce y lo llena todo, porque es Dios por esencia y no se separa de ti, pues en ti tiene su fuente. Tú eres la Fuente de bienes y tu Hijo es el Bien total y distribuye estos bienes por el Espíritu a todos, con justicia, con misericordia y con felicidad, a los ángeles y a los hombres. Pero ninguno de los ángeles, ni hombre alguno, ha visto o ha conocido tu sustancia – porque tú eres increado, siendo tú quien todo lo ha creado por tu solo mandamiento» (*Himno* XXXI; SCh 174, 389).

Simeón da gracias a la Trinidad creadora porque ella funda todo lo que existe, haciendo que el hombre sea imagen del Verbo y por tanto de la Trinidad entera, pues los tres son indisociables. Siendo trascendencia pura, Dios se halla presente en el mismo proceso del conocimiento humano:

> «Porque único es Dios, Trinidad santa, esencia superesencial, que es único en tres personas, en tres hipóstasis indivisibles e inseparables, única naturaleza, única gloria, única potencia y, a la vez, única voluntad. Porque esa sola Trinidad es creadora de todo, ella que me modeló totalmente del barro, dándome un alma colocándome en la tierra [...]. Por eso, se nos ha dado el verbo (humano) a la imagen del Verbo (divino), pues si estamos dotados de razón, ello proviene del Verbo que no tiene comienzo, siendo Razón increada, Verbo incomprensible de mi Dios. Realmente, por su imagen, el alma de cada uno de los hombres es una imagen racional del Verbo divino... El Verbo, Dios de Dios, es coeterno con el Padre y el Espíritu y por eso, en consecuencia, mi alma está hecha a su imagen». «Sin el Espíritu no existiría ni el Padre ni su Verbo, pero el Padre es Espíritu y Espíritu es su Hijo –aunque haya asumido la carne–; y por su parte el Espíritu es Dios, pues los tres constituyen una naturaleza y una esencia, como (la que forman en el ser humano) la inteligencia, el alma y la razón. Pero el Padre ha engendrado al Hijo de una manera inefable» (*Himno* XLIV; SCh 196, 71-77).

2. *Revelación trinitaria*

El creyente penetra por visión interior en el misterio de Dios y así dialoga con la Trinidad, dentro de un abismo de luz. En esa línea descubre Simeón el misterio de la Trinidad y al mismo

tiempo descubre la distancia que a él, hombre finito, le separa de la grandeza de Dios. La distancia entre el hombre y Dios es infinita, pero el creyente, que está familiarizado con Dios, puede conocerle a través de esa distancia. Así habla Dios Padre:

> «Yo, el Padre, soy una esencia absolutamente indivisible en partes, y mantengo mi unidad incluso con las hipóstasis divina. Por tanto, si te aíslas en una determinada forma de existencia o te cierras en alguna parte separada, tú no podrás decir que has visto algo de mí. Pero, dado que eres hombre y limitado, yo también me he introducido en un límite y en un lugar, pues Uno de nosotros (de la Trinidad), haciéndose mortal, ha venido a convertirse en limitado. Sin embargo, conforme a la naturaleza que me es propia, yo soy totalmente invisible, sin límites ni figuras; soy intocable, impalpable, inmóvil y a pesar de ello estoy siempre en perpetuo movimiento, llenándolo todo, sin identificarme con ninguna parte o cosa, ni en ti, ni en ningún otro de aquellos que antaño se aproximaron a mí, sean ángeles, sean profetas, pues ninguno de los seres del mundo me ha visto y no he sido jamás contemplado por ninguno» (*Tratados teológicos y éticos,* VIII; SCh 129, pp. 209-213).

En ese contexto evoca Simeón el signo de los Ojos de Dios, a los que identifica con el Hijo y el Espíritu Santo.

> «Si las tres (personas) sólo aparecen como un único Rostro, con dos ojos bellos, henchidos de luz, dime ¿cómo se podrán ver los ojos sin ver el rostro entero? Sin duda, si no hubiera ojos no se puede hablar de rostro, pues estaría privado de lo esencial, es decir, de todo... Así sucede en el orden de lo inteligible: si a Dios se le privara de uno de los dos ojos, sea del Hijo, sea del Espíritu, no sería ya Padre, no sería ni siquiera Dios vivo... Que todas las creaturas con razonamiento –todas las que están bajo el sol y sobre el sol– adoren pues la naturaleza de las tres hipóstasis, que trasciende toda expresión [...].» (*Himno* XII, SCh 156, 245).

3. *Esencia común, personas trinitarias*

Siendo fiel a la tradición cristiana de Oriente, Simeón destaca, al mismo tiempo, la unidad divina y la originalidad de cada hipóstasis de la Trinidad. La Unidad de Dios no es anterior a la Trinidad, ni es independiente de ella, sino que es siempre una Unidad trinitaria, que se expresa como vinculación de las tres personas.

> «Los tres, en efecto, convienen en lo mismo y vienen a entenderse como una sola esencia, naturaleza y reino. Por eso, si a uno se le atribuye un nombre, ese nombre conviene también a los demás según la naturaleza, exceptuando como es claro los nombres de Padre, de Hijo y de Espíritu Santo, es decir, exceptuando el hecho de engendrar, ser engendrado y proceder, pues éstos son los únicos nombres que, por naturaleza y de forma distinta, pertenecen indiscutiblemente a cada una de las personas de la Santa Trinidad... Di, por ejemplo, "luz": cada uno de los tres es por su parte luz y los tres constituyen una única luz. Di "vida eterna": sucede lo mismo, cada uno de ellos, Hijo, Espíritu y Padre, son vida y los tres constituyen una sola vida. Dios Padre es por tanto espíritu, y el Señor es espíritu y el Espíritu Santo es Dios. Cada uno de ellos por su parte es Dios, y los tres juntos son Dios. Cada uno de los tres es Señor y los tres un Señor. El Dios que está por encima de todo, creador de todas las cosas, es Dios y cada persona por su parte es Dios» (*Catequesis* XXXIII, SCh 113, pp. 263-265).

La Trinidad resulta inaccesible en sí misma, ninguna palabra puede dar cuenta de ella, de forma adecuada, pero podemos conocerla a través de la manifestación espiritual del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Más aún, conforme a la visión de Simeón, el hombre puede pensar a Dios, porque se encuentra ya en el interior del pensamiento divino. En realidad, Dios mismo es quien se piensa en el hombre, de manera que el hombre puede profundizar en Dios porque habita en lo divino. Por eso, el hombre existe en el «pensamiento de Dios», porque, como he dicho, el mismo Dios se piensa en él (en el hombre) y le introduce en el corazón de su despliegue trinitario. Eso significa que no podemos ver a Dios desde fuera, sino desde su interior, partiendo de él, pues la misma existencia del hombre es presencia de Dios. Lógicamente, en esa línea, la teología se convierte en plegaria, la reflexión se vuelve himno trinitario.

«Tú (Dios Padre) permaneces por encima de toda plenitud, eres inagotable, más allá de todo, y estás todo entero en cada cosa, visible e invisible, siendo al mismo tiempo exterior a cada cosa. Nada se te puede añadir, nada se te puede disminuir. Estás todo entero, sin cambio alguno y permaneces siempre. Pero, en tus operaciones, tú estás siempre en movimiento, Porque, siendo Padre, posees una actividad incesante y tu Hijo realiza también la salvación de todos. Tu Hijo es providencia y plenitud, sostén y alimento, él vivifica y engendra en el Espíritu Santo. Todo aquello que el Hijo ve que hace su Padre, él también lo hace, de un modo semejante, conforme a sus propias palabras. De esa manera tú (Padre) eres a la vez inmóvil y estás, al mismo tiempo, siempre en movimiento. Así lo llenas todo y estás más allá de todo...» (*Himno* XXXI; SCh 174, 385-397).

Simeón es quizá el mayor de los teólogos del Oriente cristiano, en un momento en que las iglesias de Oriente y Occidente no se habían aún separado (cosa que sucede formalmente el año 1051, treinta años después de su muerte). Así puede presentarse como doctor común de las iglesias.

BIBL. Sus obras han sido publicadas básicamente en SCh: 51 (*Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, 1958); 96, 104 y 113 (*Catéchèses* I-III,1953/1965); 122, 129 (*Traités théologiques et éthiques* I-II, 1966/1967); 174, 196 (*Hymnes* I-II, 1971/1973). En catalán: *Himnes* (Barcelona 2003). En castellano: *Plegarias de Luz y Resurrección* (Salamanca 2004). Cf. H. Alfeyev, *St. Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition* (Oxford 2000); T. ↗ Pidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien* (Roma 1978); *Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien* (París 1985). Sobre los himnos, cf. J. Koder, «Die Hymnen Symeons, des neuen Theologen», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 15 (1966) 153-200.

SIMÓN MAGO (s. I d.C.)

Personaje de gran influencia simbólica a quien el libro de los Hechos presenta como figura sagrada, venerada por los samaritanos (que serían «herejes», judíos sincretistas) como «fuerza de Dios denominada grande» (Hch 8,10). Conforme a la visión de ↗ Lucas (autor del libro de los Hechos), ese Simón Mago es en el fondo un traficante de la religión, pues lo que él quiere en realidad es conseguir poderes sagrados por medio del dinero. ↗ Felipe el evangelista y luego Pedro se le oponen, mostrando que el Espíritu de Dios (el verdadero poder religioso) no puede comprarse ni venderse. En este contexto se supone que la mayor herejía (es decir, el mayor pensamiento falso de la religión cristiana) es la simonía (el pecado de Simón Mago), que consiste en utilizar poderes espirituales como forma de ganar dinero (Hch 8,5-24). Es muy posible que este Simón fuera uno de los primeros gnósticos, que mezclaba elementos judíos, cristianos y paganos y que Lucas le quisiera presentar como símbolo de un intento de mercantilización del cristianismo. Sea como fuere, apenas sabemos nada de su vida y pensamiento histórico.

La tradición posterior le ha interpretado como mago y gnóstico. 1. *La línea mágica* aparece en un texto apócrifo, *Los Hechos de Pedro* donde, suponiendo conocido lo de Hch 8, se dice que los dos simones (el Mago y Pedro) volvieron a encontrarse en Roma, donde el Mago encantaba a la población (y al emperador) con sus artes maravillosas, logrando incluso volar por los aires. Pero Pedro rogó a Dios y Simón Mago cayó al suelo, muriendo a la vista de todos. De esa forma se mostró la superioridad de la religión petrina sobre la magia. 2. *La línea ↗ gnóstica* ha sido puesta de relieve por ↗ *Justino,* que proviene de la misma ciudad de Simón Mago (Sebaste, Samaría), aunque es un poco posterior, y por ↗ *Ireneo*. Ambos afirman que Simón vivía con una mujer (antigua prostituta) llamada Elena (la Griega), apareciendo así como signo de la divinidad masculina, positiva, mientras ella, Elena, era signo de la diosa/mujer caída, es decir, era *Sophia*. La unión de ambos personajes simbolizaba la reconciliación final de la humanidad. El verdadero Dios y su consorte (humanidad caída) se habrían encontrado de nuevo, logrando así la redención, es decir, la reconciliación del mismo Dios, el matrimonio perfecto. Algunos han querido identificar a este Simón con Pablo, presentándole como predecesor de ↗ Marción, aunque la cosa no es clara. Resulta significativo el hecho de que el tema de la reconciliación de la humanidad por el matrimonio perfecto, que está en el fondo de la unión de

Simón con Elena/Sofía, ha vuelto a defenderse de un modo práctico, en los tiempos modernos por un reformador «cristiano» como ↗ Moon.

Simonetti, Manlio (n. 1926)

Historiador católico italiano, nacido en Roma. Ha estudiado Letras Clásicas y ha sido profesor de Literatura Cristiana Antigua y de Historia del Cristianismo en la Universidad de Cagliari (desde 1959) y en La Sapienza de Roma (desde 1969 hasta su jubilación el año 2001). Ha enseñado también en el Instituto Patrístico Augustinianum de Roma, desde 1970. Ha sido uno de los autores que más han contribuido al redescubrimiento de la literatura cristiana antigua, ayudándonos a situar el fenómeno cristiano dentro de sus coordinadas históricas y filosóficas. Ha preparado varias ediciones de obras clásicas de ↗ Cipriano, Orígenes e Hipólito.

Bibl. *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli* (Roma 1952); *Studi agiografici* (Roma 1955); *Studi sull'arianesimo* (Roma 1965); *La crisi ariana* (Roma 1975); *Cristianesimo antico e cultura greca* (Roma 1983); *Lettera e/o allegoria. Un contributo allo studio dell'esegesi patristica* (Roma 1985); *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Roma 1993); *Storia della letteratura cristiana antica* (en colaboración con E. Prinzivalli, Casale Monferrato 1999); *Origene esegeta e la sua tradizione* (Brescia 2004); *Studi di cristologia postnicena* (Roma 2006); *Romani e barbari. Le lettere latine alle origini dell'Europa* (secoli V-VIII) (Roma 2006).

Ska, Jean Louis (n. 1946)

Exegeta católico belga. Ha estudiado Teología en Sankt Georgen (Fráncfort) y en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, donde enseña. Se ha especializado en el análisis narrativo del Antiguo Testamento y su tesis doctoral sobre un relato clave del Éxodo (*Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31*, Roma 1986) ha marcado una etapa en la aproximación literaria a la Biblia, entendida no sólo desde su fondo histórico, sino como texto narrativo. Es uno de los teóricos de la narratología bíblica, como muestra su libro «*Our Fathers Have Told Us*». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (Roma 1990). A su juicio, antes de todo juicio histórico-teológico, el lector de la Biblia ha de adentrarse en la dinámica de los textos, para dejar así que ellos le hablen.

Bibl. *Introducción a la lectura del Pentateuco: claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia* (Estella 2001); *Análisis narrativo de relatos del Antiguo Testamento* (Estella 2001, con J. P. Sonnet y A. Wénin); *Abrahán y sus huéspedes: el patriarca y los creyentes en el Dios único* (Estella 2004); *El camino y la casa: itinerarios bíblicos* (Estella 2005); *Cosas nuevas y viejas (Mt 13,52): páginas escogidas del Evangelio de Mateo* (Estella 2006); *Vocabulario razonado de exégesis bíblica: los términos, las aproximaciones, los autores* (Estella 2007).

Soares, Afonso Maria Ligorio (n. 1960)

Teólogo católico brasileño. Se licenció en Teología Fundamental en la Universidad Gregoriana (Roma 1990). Es doctor en Ciencias de la Religión por la Universidad Metodista de São Paulo (2001), con posdoctorado en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (2005). Desde 2009 es «Livre Docente» en Teología y Profesor Asociado de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), donde investiga y enseña en el Programa de Estudios en Ciencias de la Religión para posgraduados. Es presidente de la Sociedad de Teología y Ciencia de la Religión de Brasil (SOTER) (2007-2010), vicepresidente da INSeCT-International Network of Societies for Catholic Theologies (2008-2011). Ha publicado varios trabajos en revistas especializadas y más de treinta estudios en diversas obras colectivas. Entre sus libros destacan: *Interfaces da revelação: pressupostos para uma teologia do sincretismo religioso* (São Paulo 2003) y *No espírito do Abbá: fé, revelação e vivências plurais* (São Paulo 2008). En estas obras, Soares ofrece una nueva lectura del tema del diálogo entre las religiones (principalmente entre el cristianismo y las religiones precolombianas e africanas), desde la perspectiva de la teología de la liberación, a partir de una realidad tan compleja y provocadora como es el sincretismo religioso. A su juicio, las experiencias de sincretismo son un acontecimiento de la revelación de Dios, es decir, una respuesta concreta y creadora que el ser humano va «donando» paulatinamente a la autocomunicación divina; en esa línea, Soares interpreta los «hibridismos culturales y religio-

sos» como la otra cara de la moneda de aquello que la teología católica suele llamar inculturación. En *O mal: como explicá-lo* (São Paulo 2003, en colaboración con M. Vilhena) Soares ha desarrollado otra vertiente de su pensamiento: ha reinterpretado la pluralidad religiosa a partir de la experiencia del mal y del sufrimiento en las diversas tradiciones filosófico-religiosas; así lo ha mostrado en su última obra *De volta ao mistério da iniqüidade*: *sofrimento e maldade desafiam as explicações religiosas* (Saõ Paulo 2010). Al lado de esa labor de investigación, con la finalidad de divulgar entre las nuevas generaciones los principios básicos de la teología latinoamericana, Soares ha iniciado la publicación de una colección titulada «Dialogando com», en la que han aparecido ya los siguientes volúmenes: *Dialogando com Juan Luis Segundo* (São Paulo 2005) y *Dialogando com Jon Sobrino* (São Paulo 2009).

BIBL. Otras informaciones sobre el autor, pueden ser vistas en:
WEB: http://lattes.cnpq.br/8737027961236012.

SOBRINO, Jon (n. 1938)

Teólogo católico hispanoamericano. De origen vasco, nacido en Barcelona durante la guerra civil española, de una familia de refugiados políticos; ingresó en la Compañía de Jesús el año 1956 y fue destinado muy pronto a El Salvador, en Centroamérica. Estudió Ingeniería en la Universidad de San Luis (Estados Unidos) y Teología en Sankt Georgen de Fráncfort, Alemania. Desde 1974 enseña en la UCA, de El Salvador. Sobrevivió al asesinato de I. ↗ Ellacuría y sus compañeros (16 de noviembre de 1989) y sigue promoviendo una teología de la liberación comprometida con la realidad social, dentro de una Iglesia que se funda en la *misericordia de Dios,* que es fuente de vida y servicio a favor de los más pobres, y partiendo de ellos mismos. Éstos son los principios de su teología: la misericordia de Dios, la prioridad de los pobres.

1. *Principio misericordia*

Sobrino ha elaborado una teología en la que Dios es lo más grande (divino) haciéndose el más pequeño: servicio de amor a los hombres desde los pobres. A su juicio, *la misericordia de Dios* (que está en el centro de la Biblia) no puede entenderse en sentido intimista, como algo que se opone a la justicia, sino que es principio radical de justicia, es decir, de solidaridad humana. De esa forma ha vinculado, desde el misterio de Dios, lo que parece más espiritual (su rica misericordia) con aquello que es más exigente, en un plano social y estructural. Sus obras han sido traducidas a varios idiomas y ofrecen una de las aportaciones más significativas de la teología actual, desde América Latina, desbordando los límites de la Iglesia católica. Se le ha acusado de ser un teólogo humanista, sin Dios, pero, de hecho, él ha querido ser y es un teólogo de la misericordia de Dios.

> «Para evitar las limitaciones del concepto misericordia y los malentendidos a que se presta, no hablamos simplemente de misericordia, sino del Principio-Misericordia del mismo modo que Ernst Bloch no hablaba simplemente de esperanza, como una de entre muchas realidades categoriales, sino del Principio-Esperanza. Digamos que por Principio-Misericordia entendemos aquí un específico amor que está en el origen de un proceso, pero que además permanece presente y activo a lo largo de él, le otorga una determinada dirección y configura los diversos elementos dentro del proceso. Ese Principio-Misericordia –creemos– es el elemento fundamental de la actuación de Dios y de Jesús, y debe serlo de la Iglesia. En el principio estaba la misericordia. Es sabido que en el origen del proceso salvífico está presente una acción amorosa de Dios: He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos y he bajado a liberarlos (Ex 3,7s)... Dios escucha los clamores de un pueblo sufriente y, por esa sola razón, se decide a emprender la acción liberadora...
>
> A esta acción del amor así estructurada la llamamos misericordia. Y de ella hay que decir: a) que es una acción o, más exactamente, una reacción ante el sufrimiento ajeno interiorizado, que ha llegado hasta las entrañas y el corazón propios (sufrimiento, en este caso, de todo un pueblo, infligido injustamente y a los niveles básicos de su existencia); y b) que esta acción es motivada sólo por ese sufrimiento... La misericordia no es lo único que ejercita Jesús, pero sí

es lo que está en su origen y lo que configura toda su vida, su misión y su destino.

A veces aparece explícitamente en los relatos evangélicos la palabra «misericordia», y a veces no. Pero, con independencia de ello, siempre aparece como trasfondo de la actuación de Jesús el sufrimiento de las mayorías, de los pobres, de los débiles, de los privados de dignidad, ante quienes se le conmueven las entrañas. Y esas entrañas conmovidas son las que configuran todo lo que él es: su saber, su esperar, su actuar y su celebrar. Así, su esperanza es la de los pobres que no tienen esperanza y a quienes anuncia el Reino de Dios. Su praxis es en favor de los pequeños y los oprimidos (milagros de curaciones, expulsión de demonios, acogida de los pecadores...). Su «teoría social» está guiada por el principio de que hay que erradicar el sufrimiento masivo e injusto. Su alegría es júbilo personal cuando los pequeños entienden, y su celebración es sentarse a la mesa con los marginados. Su visión de Dios, por último, es la de un Dios defensor de los pequeños y misericordioso con los pobres. En la oración por antonomasia, el «Padre nuestro» es a ellos a quienes invita a llamar Padre a Dios...» (*El principio misericordia,* Santander 1992, 32-38).

2. *Misericordia de Dios y prioridad de los pobres. Amonestación del Vaticano*

La riqueza de la misericordia ha estado también en el centro de la teología del ↗ Juan Pablo II, que la tomó como clave de su pontificado (cf. *Dives in Misericordia,* 30 de noviembre de 1980). Pero los matices han sido distintos. Para Juan Pablo II (lo mismo que para Benedicto XVI, que ha destacado más el amor, cf. *Deus Caritas est,* 25 de diciembre del 2005), la misericordia/amor ha de tener un cauce y un contenido eclesial, pues de lo contrario puede perder su hondura cristiana. Sobrino, en cambio, piensa que la misericordia, que se expresa en la prioridad de los pobres, viene antes que la Iglesia.

Éste ha sido el tema de la discusión. Sobrino ha colocado en primer lugar la misericordia y los pobres. El Vaticano no niega esos valores, pero ha dado prioridad a la doctrina de la Iglesia. Es cuestión de prioridades. El 26 de noviembre de 2006, la Congregación para la Doctrina de la Fe (presidida por el cardenal Levada, sucesor de J. Ratzinger) firmó una Notificación sobre las obras de Jon Sobrino: *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret* (Madrid 1991) y *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* (San Salvador 1999). En ella se decía, entre otras cosas, lo siguiente:

«En su libro *Jesucristo liberador*, el P. Jon Sobrino afirma: "La cristología latinoamericana [...] determina que su lugar, como realidad sustancial, son los pobres de este mundo, y esta realidad es la que debe estar presente y transir cualquier lugar categorial donde se lleva a cabo" (p. 47). Y añade: "Los pobres cuestionan dentro de la comunidad la fe cristológica y le ofrecen su dirección fundamental" (p. 50); la "Iglesia de los pobres es [...] el lugar eclesial de la cristología, por ser una *realidad* configurada por los pobres" (p. 51). "El lugar social, es pues, el más decisivo para la fe, el más decisivo para configurar el modo de *pensar* cristológico y el que exige y facilita la ruptura epistemológica" (p. 52)».

Aun reconociendo el aprecio que merece la preocupación por los pobres y por los oprimidos, en las citadas frases, esta «Iglesia de los pobres» se sitúa en el puesto que corresponde al lugar teológico fundamental, que es sólo la fe de la Iglesia; en ella encuentra la justa colocación epistemológica cualquier otro lugar teológico. El lugar eclesial de la cristología no puede ser la «Iglesia de los pobres» sino la fe apostólica transmitida por la Iglesia a todas las generaciones. El teólogo, por su vocación particular en la Iglesia, ha de tener constantemente presente que la teología es ciencia de la fe. Otros puntos de partida para la labor teológica correrán el riesgo de la arbitrariedad y terminarán por desvirtuar los contenidos de la fe misma. La falta de la atención debida a las fuentes, a pesar de que el autor afirma que las considera «normativas», dan lugar a los problemas concretos de su teología a los que nos referiremos más adelante. En particular, las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre la divinidad de Cristo, su conciencia filial y el valor salvífico de su muerte, de hecho, no reciben siempre la atención debida. En los apartados sucesivos se tratarán estas cuestiones.

Es igualmente llamativo el modo como el autor trata los grandes concilios de la Iglesia antigua, que, según él, se habrían alejado progresivamente de los contenidos del Nuevo Testamento. Así, por ejemplo, se afirma: «Estos textos son útiles teológicamente, además de normativos, pero son también limitados y aun peligrosos, como hoy se reconoce sin dificultad» (*La fe,* 405-406). De hecho hay que reconocer el carácter limitado de las fórmulas dogmáticas, que no expresan ni pueden expresar todo lo que se contiene en los misterios de la fe, y deben ser interpretadas a la luz de la Sagrada Escritura y la Tradición. Pero no tiene ningún fundamento hablar de la peligrosidad de dichas fórmulas, al ser interpretaciones auténticas del dato revelado.

El desarrollo dogmático de los primeros siglos de la Iglesia, incluidos los grandes concilios, es considerado por el P. Sobrino como ambiguo y también negativo. No niega el carácter normativo de las formulaciones dogmáticas, pero, en conjunto, no les reconoce valor más que en el ámbito cultural en que nacieron. No tiene en cuenta el hecho de que el sujeto *transtemporal* de la fe es la Iglesia creyente y que los pronunciamientos de los primeros concilios han sido aceptados y vividos por toda la comunidad eclesial.

La Iglesia sigue profesando el Credo que surgió de los Concilios de Nicea (año 325) y de Constantinopla (año 381). Los primeros cuatro concilios ecuménicos son aceptados por la gran mayoría de las iglesias y comunidades eclesiales de Oriente y Occidente. Si usaron los términos y los conceptos de la cultura de su tiempo no fue por adaptarse a ella; los concilios no significaron una helenización del cristianismo, sino más bien lo contrario. Con la inculturación del mensaje cristiano la misma cultura griega sufrió una transformación desde dentro y pudo convertirse en instrumento para la expresión y la defensa de la verdad bíblica» (nn. 2-3. Texto en Vaticano, *Documentos Congregación para la Doctrina de la Fe*).

3. *El problema es el sentido del Magisterio*

El tema resulta claro. El Vaticano reconoce los valores de la teología de Jon Sobrino, pero quiere «reconducirla a sus fuentes»: misericordia y pobres sí, pero según el Magisterio, que debe tener la última palabra en cuestiones de fe. Es como si dijera: no es la Iglesia para los pobres, sino los pobres para la Iglesia. Se trata de un problema de matices, pero los matices son al fin muy importantes, porque definen la verdadera autoridad del cristianismo. Para Sobrino, la autoridad según Jesús la constituyen la misericordia de Dios y los pobres. Para el Vaticano, en cambio, la autoridad pertenece ante todo al Magisterio, que nos permitiría entender la misericordia de Dios y situar en su lugar a los pobres, según la misma Iglesia. Desde esa base, la Congregación para la Doctrina de la Fe se atreve a ofrecer su «amonestación» a Sobrino, para que vuelva al buen redil de la prioridad del Magisterio, hablando de misericordia y de pobres, pero en la línea de lo que quiere la Iglesia de Roma:

> «La teología nace de la obediencia al impulso de la verdad que tiende a comunicarse y del amor que desea conocer cada vez mejor a aquel que ama... Por eso, la reflexión teológica no puede tener otra matriz que la fe de la Iglesia. Solamente a partir de la fe eclesial, el teólogo puede adquirir, en comunión con el Magisterio, una inteligencia más profunda de la palabra de Dios contenida en la Escritura y transmitida por la Tradición viva de la Iglesia. La verdad revelada por Dios mismo en Jesucristo, y transmitida por la Iglesia, constituye, pues, el principio normativo último de la teología y ninguna otra instancia puede superarla. En su referencia a este manantial perenne, la teología es fuente de auténtica novedad y luz para los hombres de buena voluntad. Por este motivo la investigación teológica dará frutos tanto más abundantes y maduros, para el bien de todo el pueblo de Dios y de toda la humanidad...» (*Ibíd.,* n. 11).

Para el Vaticano, lo que más importa es acatar su magisterio; la misericordia y los pobres vienen después. Ciertamente, en un principio todos pueden hablar de misericordia (a todos les importa la caridad), pero después, de hecho, la doctrina oficial corre el riesgo de enmarcar esa caridad en un entorno dogmático previo, definido por la interpretación magisterial del cristianismo. La Congregación para la Doctrina de la Fe está interesada

ante todo por la «esencia» de Jesús, es decir, por la rectitud de la doctrina del mismo Magisterio. Sin duda, la misericordia-amor le importa, pero antes que ella se encuentra el mantenimiento del orden jerárquico de la Iglesia, que aparece así como mediadora superior de esa misericordia/amor, por encima de la llamada de los pobres. En esa línea, algunos han podido pensar que el tema de la misericordia y de los pobres acaba estando al servicio del mantenimiento del orden sagrado del Magisterio Vaticano. Allí donde Sobrino ponía sus dos «principios»: la misericordia de Dios y los pobres, esta notificación del Vaticano parece que se coloca a sí misma (es decir, la doctrina del Vaticano) como único principio, en la línea de una revelación eclesiástica de Dios.

4. *Unas consecuencias teológicas*

Desde aquí se entiende la discusión sobre el carácter divino de Jesús, que Sobrino no habría aclarado de un modo suficiente. La Notificación le acusa de haber desarrollado una cristología (una misericordia) que no se funda en el valor ontológico/divino de Cristo y en la identidad jerárquica de la Iglesia, sino en la pura creatividad de la historia, corriendo así el riesgo de dejarla en manos de la lucha social, con tintes que seguirían siendo de algún modo marxistas. Sobrino no se apoyaría en la divinidad de Jesús, como realidad precedente y absoluta, formulada de un modo ontológico por los concilios (¡desde una perspectiva helenista!), sino que Jesús sería «Dios en lo humano» (encarnación radical)..., pero no «Dios en sí mismo» (en su eternidad). Ésta es la acusación de fondo de la Notificación (cf. núm. 4-8). Conforme a la visión del Vaticano, Jesús no tendría que ir desarrollando la conciencia divina en el despliegue de su conciencia humana, sino que tenía una «conciencia divina» desde fuera (por encima) de lo humano. La Congregación interpreta así el dogma del Concilio de Calcedonia (año 451), donde se dice que Jesús es «verdadero Dios y verdadero hombre», desde una perspectiva alejandrina, que tiende al monofisitismo teológico (en el fondo, lo que importa es Dios). Por el contrario, Sobrino interpreta el dogma desde una perspectiva bíblica y más antioquena (siguiendo a los grandes Padres de la Iglesia de Antioquía), destacando desde Dios y en Dios el aspecto humano de Jesús.

Según eso, el problema de fondo de esta discusión no sería la conciencia divina de Jesús, sino la conciencia jerárquica de un tipo de Iglesia institucional, que se toma a sí misma como la única depositaria de la «mente de Cristo». En otras palabras, el problema no es la cristología ontológica, sino un tipo de eclesiología ontológica, de rasgos monofisitas, que olvida las «mediaciones humanas» de la comunidad de Jesús. Pues bien, aplicando a la Iglesia los principios de Calcedonia, se debería afirmar que en ella «todo» es plenamente humano y sólo así, siendo humano, puede ser «divino», presencia del Espíritu de Cristo, lugar donde se actúa la misericordia de Dios. Según eso, desde esa visión calcedonense de la Iglesia, Sobrino ha destacado la prioridad de Dios y la de los pobres, como destinatarios del reino de Dios, mientras que la Congregación para la Doctrina de la Fe, queriendo defender a Jesús, está defendiendo su manera de entender la Iglesia, presentándola como «realidad divina», que está por encima de las disputas humanas (y de los mismos pobres).

Cierta jerarquía eclesial buscaría, por tanto, una forma de «extraterritorialidad sagrada», como si en ella (en la Iglesia) hubiera un núcleo «divino» autónomo (una aseidad), que no debe entrar en el campo del diálogo y de la racionalidad de la búsqueda humana... Sobrino es de los que han puesto en duda esa «identidad monofisita» de la Iglesia jerárquica y lo ha hecho desde la misericordia de Dios y desde la prioridad de los pobres. Por eso, es normal que haya sido amonestado, pues él y otros muchos buscan el desarrollo de una práctica eclesial que se funde en la misericordia de Dios y en el valor de los pobres, más que en unas verdades previas de la Iglesia.

BIBL. *Liberación con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad* (Santander 1985); *El principio misericordia* (Santander 1992); *La resurrección de la verdadera Iglesia* (Santander 1981); *Jesucristo Liberador* I-II (Madrid 1993/1998).

SOCINO, Fausto (1539-1604)

Teólogo y reformador, de línea protestante, natural de Florencia, donde

vivió sus primeros años. Se trasladó después a Suiza y tuvo mucho influjo en Polonia, donde murió. Admite la revelación de Dios en la Biblia y por medio de Jesucristo, pero piensa que ella debe someterse al juicio de la razón, de manera que los dogmas contrarios a la razón deben rechazarse y de un modo especial la Trinidad. Por eso, sus seguidores se llaman «unitarios»: niegan la existencia de tres personas en Dios, pues con ellas se rompería la unidad divina. A su juicio, las «personas» de Dios son sólo tres momentos (elementos) de la historia de la salvación. Ciertamente, Cristo ha recibido dones superiores, que le colocan por encima de otros hombres, de manera que le podemos llamar salvador, pero es simplemente un hombre que ha adorado y venerado al único Dios; después de su muerte ha sido resucitado y es ejemplo para todos sus seguidores, que se salvarán con él, si cumplen los mandamientos de la razón, que son en realidad los de Cristo. Esta doctrina se extendió por el centro de Europa, especialmente en Polonia, donde fueron después perseguidos. De los socinianos brotaron más tarde otros cristianos unitarios como los relacionados con ↗ Arminio.

BIBL. Las obras de Socino y sus primeros seguidores fueron recogidas en *Bibliotheca Fratrum Polonorum quos unitarios vocant* I-V (Amsterdam 1656).

SÖDERBLOM, Nathan (1866-1931)

Teólogo y obispo luterano sueco, una de las grandes personalidades cristianas del siglo XX. Fue profesor de Teología e Historia de las Religiones en Leipzig y Uppsala, y el año 1914 fue nombrado arzobispo de Uppsala. Como obispo y teólogo desarrolló una gran labor de tipo ecuménico, no sólo al servicio de la comunión entre las iglesias cristianas, sino también de diálogo y unión entre las grandes religiones. Por esa labor al servicio del diálogo mundial de las religiones se le concedió el Premio Nobel de la Paz en 1930.

A juicio de Söderblom, todas las religiones tienen un esquema (no un dogma) trinitario, pues distinguen de algún modo tres momentos: Dios, un Revelador (o Mediador) divino y la misma Revelación (es decir, la vida religiosa de los creyentes). Así, por ejemplo, en el hinduismo, podemos hablar de la divinidad en sí 1) que se manifiesta por sus avataras, 2) y que se hace presente (presencia) en la vida de los hombres. 3) El budismo habla por su parte de las tres «joyas»: Dahma, Buda y Sangha. Dahma es la ley universal de la realidad, el orden primordial, principio y sentido de todo lo que existe. Buda es el revelador de esa ley universal, su personificación en la historia. Finalmente, Sangha o comunidad de monjes es la realización ya concreta de la Ley Originaria, revelada por Buda. Söderblom reconoce que el paralelismo entre budismo (e hinduismo) y cristianismo no es total: Buda revela la Ley de la existencia; Jesús revela al Padre; la Sangha budista es la comunidad, mientras que el Espíritu Santo es el poder místico de Dios. De todas formas, los paralelos son muy importantes y nos ayudan a entender la dinámica de las grandes religiones, incluidas las monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam). En todas ellas existe un Principio divino, una Revelación concretizada (con un revelador) y una Experiencia sagrada, que se concretiza en la vida de Dios y en la comunidad de los creyentes. No se trata de que exista un influjo directo del cristianismo en otras religiones, sino de un mismo paradigma divino, una especie de ley universal de la experiencia religiosa.

BIBL. *La vie future d'après le mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions. Étude d'eschatologie comparée* (1901); *Die Religionen der Erde* (1905); *Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte* (1913). La más significativa es *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte* (Gifford-Lectures, 1942; nueva edición alemana el año 1966). Ésta es quizá la obra más importante sobre la visión de Dios en las diversas religiones. Su tema básico ha sido retomado y explicitado en *Vater, Sohn und Geist unter den heiligen Dreiheiten und vor der religiösen Denkweise der Gegenwart* (Tubinga 1909).

SÖHNGEN, Gottlieb (1892-1971)

Teólogo católico alemán. Estudió en las universidades de Bonn y Múnich, donde también ha enseñado. Ha sido uno de los creadores de la teología fundamental, dentro del catolicismo, organizando así la antigua apologética (o defensa de la fe), de tipo general, en forma de razonamiento unitario y sistemático sobre los principios y sentido de la reve-

lación y de la teología cristiana. A partir de sus trabajos, la teología fundamental, que tendía a tomarse como un puro presupuesto para la elaboración posterior del pensamiento racional cristiano, ha venido a convertirse en uno de los momentos básicos de toda teología. Por eso, la teología fundamental ya no es un prólogo que nos permite pasar luego a otros temas, sino que forma parte de cada una de las disciplinas teológicas, que debe volver a sus raíces y fundamentar su propia temática y sentido.

BIBL. *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom Ens et verum als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation* (1930); *Analogia fidei* I-II (1934); *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (1938); *Philosophische Einübung in die Theologie. Erkennen, Wissen, Glauben* (1955); *Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit theologisch, philosophisch, staatsbürgerlich* (1957); *Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache* (1962).

SÖLLE, Dorothee (1929-2003)

Teóloga luterana de Alemania, una figura representativa del pensamiento cristiano del siglo XX, por su radicalidad intelectual y por la intensidad de su compromiso a favor de la paz. Estudió en la Universidad de Colonia, doctorándose con una tesis sobre teología y poesía, para seguir enseñando en la misma universidad. Promovió diversos actos de protesta por la guerra de Vietnam, a favor del desarme y en contra de la injusticia económica y social del mundo. De 1968 a 1972 organizó las famosas *Politisches Nachtgebet* (Oraciones políticas nocturnas), con su marido F. Steffensky, que había sido monje benedictino. De 1975 a 1987 enseñó Teología Sistemática en el Union Theological Seminary de Nueva York. Sus obras escritas en alemán y/o en inglés han tenido mucho influjo, no sólo en el campo teológico, sino en la vida social y política de Alemania y de Europa. Su pensamiento es liberador, aunque no pertenezca a la «teología de la liberación», y es feminista, aunque no pretenda serlo expresamente, pues ha intentado poner su palabra al servicio de todos los oprimidos, en un mundo donde las viejas certezas parecían apagarse.

BIBL. *Christ the representative: an essay in theology after the «Death of God»* (Londres 1967; versión cast. *El Representante,* Buenos Aires 1972); *Beyond mere obedience: reflections on a Christian ethic for the future* (Minneapolis 1970; versión cast. *Imaginación y obediencia. Reflexiones sobre ética cristiana future* (Salamanca 1980); *Political theology* (Filadelfia 1974); *Suffering* (Filadelfia 1975; versión cast. *Sufrimiento,* Salamanca 1978); *The strength of the weak: toward a Christian feminist identity* (Filadelfia 1984); *The window of vulnerability: a political spirituality* (Minneapolis 1990); *Thinking about God: an introduction to theology* (Londres 1990); *Stations of the Cross: a Latin American pilgrimage* (Minneapolis 1993); *The silent cry: mysticism and resistance* (Minneapolis 2001). En castellano, cf. además; *Teología política: confrontación con Rudolf Bultmann* (Salamanca 1972); *Viaje de ida: Experiencia religiosa e identidad humana* (Santander 1977); *Dios en la basura* (Estella 1993); *Mística de la muerte* (Bilbao 2009); *Reflexiones sobre Dios* (Barcelona 1996).

SOLOVIEV, Vladimir (1853-1900)

Pensador ortodoxo de Rusia, vinculado a la tradición de la «Sofía», Sabiduría de Dios. En su adolescencia, como gran parte de la intelectualidad rusa del tiempo, se hizo ateo, aceptando la filosofía racionalista, idealista y socialista de la Ilustración europea (como Spinosa, Kant, Schelling, Schopenhauer y Comte). El año 1872 volvió al cristianismo y estudió en la Academia Eclesiástica de Moscú. Se relacionó con Dostoievsky, en quien influyó. Publicó el 1874 una tesis sobre *La crisis de la filosofía occidental contra los positivistas,* que fue seguida de otras obras filosóficas, en las que pone de relieve los riesgos de la Ilustración atea. Después de una etapa de juventud más eslavófila, desde los años ochenta del siglo XIX, se consagró al acercamiento de las iglesias, buscando la unión entre la ortodoxia y catolicismo, un tipo de cristianismo universal, para resolver los problemas que plantean las diversas revoluciones y rupturas de la modernidad. Desde esa base, habla de una unidad profunda (mística) entre las tres grandes iglesias: la latina (romana), la oriental (ortodoxa, sobre todo la rusa) y la protestante.

Su escrito más conocido es *El relato del Anticristo*, escrito el 1899-1900, incluido en *Los tres diálogos* (versión cast. Barcelona 1999), donde describe, de forma novelada, su visión del cristianismo y de la historia occidental (mundial), en forma de parábola que expone el sentido de la historia, a la luz de la Sabi-

duría de Dios, oponiéndose a las sabidurías ilustradas y racionalistas de la Europa moderna. En esa línea, Soloviev introdujo en la teología un concepto gnóstico (la *Sofía* o Sabiduría divina) que tendrá gran influencia en autores posteriores como S. ↗ Boulgakov.

Ese relato se inscribe en la Rusia profunda y convulsa, a caballo entre el siglo XIX y XX, en un tiempo en el que gran parte de los intelectuales estaban escribiendo comentarios al Apocalipsis, en una línea semejante al *Gran Inquisidor* de Dostoievsky. Así puso de relieve la necesidad de unir las tradiciones de Oriente y Occidente, representadas por Juan Evangelista (el teólogo contemplativo de Oriente), Pedro (signo de la organización y actividad de la Iglesia católica de Roma) y Pablo (que representa el estudio de la Escritura, propio del protestantismo). A su juicio, nos hallamos (nos hallábamos, hacia el año 1900) en una situación apocalíptica, pero Cristo vendrá y hará que culmine el anuncio de Jesús y su salvación, a través de la unidad de las iglesias.

BIBL. Sus obras principales tratan de la dimensión social de la Iglesia, desde una perspectiva que podríamos llamar teocrática (de dominio de Dios sobre el mundo). Entre ellas sobresalen: *La gran controversia y la política cristiana* (1883), *El judaísmo y la cuestión cristiana* (1884), *El desarrollo dogmático de la Iglesia* (1886), *Historia y futuro de la teocracia* (1887) y *Rusia y la Iglesia universal* (1889). En todas ellas pone de relieve el sentido cristiano de la vida y la esperanza de una transformación sagrada de la sociedad. Entre las traducciones al castellano, cf. *Teohumanidad* (Salamanca 2006).

SOTO, Domingo de (1494-1570)

Teólogo dominico español. Profesor de Teología en Salamanca y delegado del rey de España en el Concilio de Trento. Formó parte de la Escuela de Salamanca (con F. de ↗ Vitoria y M. Cano) y destacó por la amplitud de su cultura. Sus obras se pueden dividir en dos grupos, que se distinguen por el método empleado: 1) *En el campo más científico* destaca su libro de *Summulae* (Burgos 1529), donde ofrece las bases para un nuevo tipo de lógica y de pensamiento discursivo, en una línea abierta a la modernidad. En esa perspectiva destacan sus obras de tipo físico, elaboradas en forma de comentarios a Aristóteles (*In dialecticam Aristotelis commentarii*, Salamanca 1544; *In VIII libros physicorum*, Salamanca 1545), en las que él aparece como uno de los precursores de la ciencia moderna, en la línea de los descubrimientos posteriores de ↗ Newton. 2) *En el campo jurídico-teológico,* él aparece como uno de los fundadores del Derecho Internacional, de manera que su obra *De justitia et jure libri X* (Salamanca 1556) ha elaborado las bases para el desarrollo de la doctrina de los derechos humanos. También escribió varios libros de teología y exégesis bíblica (*De natura et gratia libri III,* Venecia 1547; *Comment. in Ep. ad Romanos*, Amberes 1550), donde se muestra como un hombre dialogante y abierto a la modernidad, desde una perspectiva católica.

SPICQ, Ceslas (1901-1993)

Filólogo y exegeta católico, de cultura francesa. Se ha formado en la Orden de Santo Domingo y ha sido profesor de Teología del Nuevo Testamento en la Universidad de Frigurgo (Suiza). Muchos le han considerado el biblista más completo y sabio de los tiempos modernos, entre ellos M. ↗ García Cordero, que se apoyaba de un modo especial en sus conocimientos filológicos. Ciertamente, Spicq ha sido un investigador exigente y riguroso que ha creado una obra muy extensa. Ha tenido quizá la limitación de haber elaborado su obra más en solitario y de no haber dialogado con las últimas tendencias de la exégesis literaria y teológica de la segunda mitad del siglo XX. Pero sus investigaciones filológicas seguirán siendo fundamentales para el estudio de la terminología y de algunos temas teológicos del Nuevo Testamento.

BIBL. Sus libros se pueden dividir en tres grupos. 1. *Instrumentos de trabajo.* Spicq ha escrito un *Lexique théologique du Nouveau Testament* (París 2009) en el que recoge las *Notes de lexicographie néotestamentaire* (París 1991). Ésta es una obra de 1.688 páginas, que cita, precisa y comenta los términos teológicos fundamentales del Nuevo Testamento, de manera que puede ser considerada como uno de los instrumentos exegéticos más significativos del siglo XX. 2. *Sobre amor y moralidad.* Spicq ha escrito en este campo dos obras monumentales, que han marcado la investigación bíblica del siglo XX. La primera se titula *Agapé dans le Nouveau Testament, analyse des textes* I-III

(París 1958-1959; versión cast. *Agape en el Nuevo Testamento*, Madrid 1977), donde expone y analiza (en 1.335 pp.) el sentido de «agape» en el conjunto del Nuevo Testamento, distinguiendo sus estratos y sentidos. Siguiendo en esa línea ha publicado una *Théologie morale du Nouveau Testament* (París 1965; versión cast. *Teología Moral del Nuevo Testamento* I-II, Pamplona 1970-1973), donde ofrece una visión unitaria de los temas y términos vinculados al comportamiento cristiano en el Nuevo Testamento, partiendo de Jesús. 3. *Trabajos exegéticos y teológicos*. Spicq ha publicado también algunos comentarios a varias cartas tardías del Nuevo Testamento: *Saint Paul: Les Epîtres Pastorales* (París 1969); *L'Épître aux Hébreus* I-II (París 1953); *Les Epîtres de Saint Pierre* (París 1966). Al lado de esas obras mayores, él ha publicado también otras de tipo menor, pero también muy significativas, como *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Age* (París 1944); *Spiritualité sacerdotale d'après saint Paul* (París 1949); *Vie morale et Trinité Sainte selon Saint Paul* (París 1957).

Staniloae, Dumitru (1903-1993)

Teólogo ortodoxo rumano, de Transilvania. Estudió en las universidades de Bucarest y Atenas, y más tarde en Múnich, Berlín y París, especializándose en el pensamiento de G. ↗ Palamás. Tras casarse y tener dos hijos, se ordenó sacerdote. Enseñó en la Academia Teológica de Sibiu y en la Universidad de Bucarest. Desde el año 1958 hasta el 1962 fue arrestado y encarcelado varias veces por la policía secreta del régimen comunista. A partir del año 1968 ha recibido invitaciones para impartir conferencias en Alemania e Inglaterra, siendo reconocido internacionalmente como historiador y teólogo. Ha pertenecido a la corriente palamita.

1. *Neopalamismo*

Staniloae ha sido fiel a la tradición más fecunda de la Iglesia de Oriente, que ha querido destacar, al mismo tiempo, la trascendencia de Dios y su presencia «activa» en el mundo, en forma de Energía de vida, que se expresa y expande a través de las personas trinitarias. Su nombre está vinculado a la búsqueda teológica de la Iglesia ortodoxa de la actualidad, como teólogo arraigado en una tradición venerable, pero muy actual:

> «Los resultados de la reflexión teológica personal serán con tanta mayor seguridad integrados en la enseñanza de la Iglesia cuanto más se alimente de la Tradición viva y la ponga en práctica en la oración, en el culto, en la espiritualidad y en el diálogo vivo de la Iglesia con Cristo. Decía Evagrio: Si eres teólogo, oras de verdad; si oras de verdad, eres teólogo. El teólogo debe participar en la oración y en toda la vida de la Iglesia, porque la teología tiene la finalidad de conocer y dar a conocer a Dios. Pero no se puede conocer a Dios si no se entra en relación personal de amor con él y con los creyentes a través de la oración y el servicio. Por lo tanto, quien ora con los otros miembros de la Iglesia es más aún teólogo».

«La Iglesia es el medio particular de las Energías increadas que el Espíritu Santo comunica al mundo: la Iglesia es la revelación incorporada y activa de Dios en la humanidad de los que la aceptan por la fe. Es como la extensión de la Encarnación. Es el Cuerpo místico del Cristo en el cual la Revelación lleva sus frutos, según la expresión de san Basilio el Grande. Es en la Iglesia, bajo la forma de la Iglesia, que la Revelación divina realiza su obra de santificación y de salvación y, con ese fin, manifiesta su potencia. Por el Espíritu Santo que habita en el Cristo y en la Iglesia, el Señor continúa ejerciendo su potencia en la Iglesia, no sólo por palabras, sino por acciones directas, en particular, ejerce su potencia por los sacramentos, las liturgias y su respuesta fiel a las plegarias de la Iglesia. La Iglesia mantiene su lazo con el Cristo por la fe que se manifiesta en la plegaria: plegaria para la curación de las enfermedades, para la protección contra los enemigos, para el éxito de todo lo que es bueno, para la iluminación del espíritu, para una vida sin pecado, para la salvación. Los fieles vienen a la Iglesia para invocar, a través de sus oraciones y de las oraciones del presbítero, la ayuda de Dios en todas sus necesidades. Invitan al presbítero a su casa para que ruegue por ellos. [...] En la oración, el alma pierde su rigidez, se hace sensible, receptiva, abierta a la energía de Dios.

La Iglesia es el lugar y la forma de la potencia de Dios que perpetuamente actúa entre los hombres y en ellos porque es el lugar de la oración. La oración solicita la acción de Dios y Dios actúa gracias a la oración. La Iglesia es el lugar del encuentro sen-

sible entre nuestra oración y la potencia de Dios. El sentido de la oración en la Iglesia ortodoxa sería incomprensible sin esta confianza en la fuerza del Cristo que opera por el Espíritu a través de los miembros de la Iglesia. Tanto la oración por la cual se pide la acción de Dios como la respuesta divina son obra del Espíritu. La Iglesia constituye el campo de operaciones del Espíritu, el lugar donde se realiza la salvación» (Cf. *Prière de Jesús et expérience du Saint Esprit,* París 1981).

2. *Dios es amor*

Éste es el título de uno de sus libros, traducido al castellano (Salamanca 1994). Staniloae piensa que «la Eternidad es vida, pero el Occidente sólo conoce la falsa eternidad de una sustancia inmutable o la eternidad –igualmente falsa– de un devenir continuo; durante mucho tiempo optó por Parménides y Tomás de Aquino y hoy prefiere a Heráclito y Hegel. Pero la verdadera eternidad está más allá de esta alternativa: es la de la Santísima Trinidad». Así puede condensarse este libro de honda especulación, que brota directamente de la fuente griega, pero al mismo tiempo asume el legado de la tradición cristiana (patrística y bizantina), repensada desde (frente a) la especulación filosófica moderna, superando ambos niveles desde la experiencia del Dios trinitario.

Su obra se funda en la teología mística del palamismo bizantino, que se ha esforzado por distinguir y unir la esencia trascendente de Dios con sus energías, es decir, con la presencia gratuita y personal del mismo Dios en la historia de los hombres. Eso le permite elaborar de forma tradicional y nueva algunos de los intentos teológicos más significativos de los últimos decenios, resolviendo en perspectiva distinta algunos de los problemas clásicos de la teología trinitaria. Para ello ha dialogado con ↗ Hegel y también con aquellos que han querido relacionar la impasibilidad y la pasión, la eternidad y la temporalidad, la quietud y el cambio de Dios (↗ Barth, Küng, Balthasar y Rahner). Pero, al mismo tiempo, más allá de Hegel, ha vuelto a situarnos en la línea de una tradición kenótica que brota de la patrística bizantina y que se expresa en los grandes maestros rusos de principios del siglo XX: por encima de la racionalidad discursiva y dialéctica, propia de la ilustración occidental, se eleva una racionalidad paradójica, cercana a la oración, vecina del misterio.

En esta línea, con la mejor tradición ortodoxa, el autor sigue siendo antiguo y moderno, estableciendo una continuidad entre el pasado patrístico y el presente posmoderno, partiendo del Dios que es gracia/amor y que actúa de forma personal, en el camino de la historia luminosa y kenótica, glorificada y sangrante de Jesús por el Espíritu. Su *Teología dogmática* en nueve volúmenes (1945-1948 y 1976-1980), situada en la línea de la filocalia, ha sido traducida al alemán (*Orthodoxe Dogmatik,* Zúrich 1985) y al inglés (*The Experience of God. Orthodox dogmatic theology* I-II, Brooklin MA 1994 y 2000). En ella, la teología deja de ser especulación y se vuelve testimonio. Cf. también *Le génie de l'Orthodoxie* (París 1985). Es posible que algunos de sus juicios sobre la tradición occidental (por ejemplo sobre Santo Tomás) deban repensarse. También se echan en falta algunas referencias bíblicas, pero, en su conjunto, dentro de sus limitaciones, éste es un libro clave de la teología moderna.

STANTON, Elisabeth Cady (1815-1902)

Líder social norteamericana, defensora del voto de las mujeres, una de las primeras feministas de la Edad Contemporánea. Desde el punto de vista del pensamiento católico es famosa porque preparó y publicó con un equipo *La Biblia de la Mujer (The Woman's Bible)*. Tomada al pie de la letra, la Biblia era, a su juicio, un libro antifeminista. Por eso debía ser revisada y comentada desde la perspectiva del derecho e igualdad de las mujeres. Su «nueva Biblia» de mujeres, publicada en 1895 y 1898, quiso suprimir y/o reinterpretar todos los pasajes antifeministas de la Escritura cristiana. Se trataba de una obra «fundamentalista», que no tenía en cuenta el contexto social, literario y simbólico de los diversos libros de la Biblia; y además era contraria a la práctica social de las iglesias establecidas. Por eso, sus conclusiones no fueron aceptadas por las grandes iglesias, ni por los eruditos y estudiosos. Desde un punto de vista literario y teológico, lo que debe hacerse para interpretar y aplicar la Biblia co-

mo libro al servicio de la igualdad de género y de la liberación de las mujeres no es suprimir o transformar externamente unos pasajes de la Biblia, sino entender y recrear su dinámica interna, desde su centro (Resurrección de Jesús), en el contexto de la cultura actual. De todas formas, lo que E. C. Stanton quiso, realizado desde otra perspectiva, sigue estando en el fondo de una parte considerable de la crítica bíblica de la actualidad y sigue siendo un punto de referencia para toda la teología futura.

BIBL. Cómoda versión en línea de su obra en http://www.sacred-texts.com/wmn/wb/wb01.htm.

STEIN, Edith (Teresa Benedicta de la Cruz) (1881-1942)

Religiosa y filósofa católica, de origen judío. Nació en Breslau (hoy capital de Silesia en Polonia) el 12 de octubre de 1891. Cuando tiene dos años, muere su padre. En plena adolescencia toma la primera decisión importante y trascendental de su vida: dejar la escuela y el judaísmo porque, según nos cuenta, no encontraba en ellas sentido para la vida. Fue después filósofa y escritora espiritual. Para una mejor comprensión de su obra, podemos dividirla en 1) Escritos autobiográficos y cartas. 2) Escritos fenomenológicos. 3) Escritos de filosofía cristiana. 4) Escritos antropológicos y pedagógicos. 5) Escritos espirituales.

Con 20 años ingresa en la Universidad de Breslau y estudia Historia y Germanística. Dos años después la encontramos en la Universidad de Gotinga, donde había llegado atraída por la Fenomenología, una corriente filosófica que emergía en aquel momento y que enseñaba Husserl. Allí publica su tesis con el título *Sobre el problema de la Empatía*. Poco después escribirá *Causalidad Sentiente e Individuo y Comunidad* persiguiendo la idea de encontrar asiento para la nueva psicología que florece en Europa. A este periodo temprano pertenece también *Una investigación sobre el Estado,* con la que culmina la elaboración de una *Antropología Fenomenológica*, cuya pretensión es alcanzar a hablar del hombre y de la comunidad.

Siguiendo un orden cronológico, podemos citar las siguientes obras: *Introducción a la filosofía*. Obra interesante y original, donde a través de un diálogo con ↗ Kant y Husserl establece la diferencia entre naturaleza y subjetividad mostrando conocimientos profundos de física, biología y filosofía. En la segunda parte de la obra formula algunas de sus ideas antropológicas a través del estudio de la libertad, la conciencia y la reflexión, como características del hombre. Finalmente esta obra se convertirá en el preámbulo de otra posterior *La estructura de la persona humana*, siendo el fruto de un curso impartido en el Instituto de Pedagogía Científica de Münster (1932-1933).

En 1921 lee el *Libro de la Vida* de ↗ Teresa de Jesús y definitivamente orienta su vida hacia el cristianismo. En 1922 se bautiza y confirma. A partir de ese momento su pensamiento filosófico se abre a un conocimiento nuevo. Estudia las obras de ↗ Tomás de Aquino y ↗ Duns Escoto. Apoyándose en la base de sus propias obras filosóficas de antropología escribe *Potencia y acto*, obra de metafísica y ontología a través de la cual dialoga con el pensamiento de sus amigas fenomenólogas Gehrda Walter y Hedwing Conrad-Martius. Poco después escribirá *ser finito y ser eterno*, su gran obra, en la que desarrolla una metafísica inspirada en la filosofía de santo Tomás y en la fenomenología de Husserl, convirtiéndose así en una de las tomistas más originales de la historia de la filosofía. Mérito suyo es haber logrado generar en el ámbito de la antropología filosófica un pensamiento original, que no obstante sigue inédito y no suficientemente reconocido y estudiado. En 1932 dicta unas conferencias sobre *La mujer y la pedagogía*. Seguidamente ingresa en el Carmelo Descalzo de Breslau con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz.

Tras la llegada de los nazis al poder se traslada al Carmelo de Colonia, y posteriormente (1938) al Carmelo de Echt en Holanda, donde escribirá su última obra: *La ciencia de la Cruz,* en un acto de obediencia a sus superiores. Es su obra más personal y autobiográfica. El 2 de agosto de 1942 es arrestada por la Gestapo. El primer destino: el campo de concentración de Amersfoort, desde donde será trasladada el 9 de agosto a Auschwitz-Birkenau. Marcada con el número 44.074, muere como judía y mártir de la fe cristiana a los 51 años de edad en la cámara de gas del campo

de concentración. Es canonizada el 11 de octubre de 1998 en la Plaza de San Pedro y declarada co-patrona de Europa el 13 de diciembre del año siguiente en el Sínodo de Europa.

1. *El ángulo abierto de un triángulo cerrado*

Encontrarse con Edith Stein es hallarse ante un pensamiento profundo y una antropología humanizada y humanizadora. La suya es una vida apasionada, ahíta de conocimiento y abierta a todo; una vida «al servicio de la Humanidad», en palabras suyas. Sobre la base de una personalidad recia, independiente, voluntariosa y sincera hasta la transparencia, vemos evolucionar y transformarse a esta mujer singular cuyo mayor logro será, como en tantos santos del Carmelo Descalzo, haber conseguido encarnar su pensamiento filosófico, religioso y místico en la propia vida.

Edith Stein forma junto a ↗ Simone Weil y Hannah Arendt una especie de triángulo donde, de forma virtual, podríamos encerrar para su estudio y comprensión gran parte del pensamiento del siglo XX en el corazón de Europa. Ciertamente no contienen todas las perspectivas de ese periodo, pero sí algunas muy representativas. Hablamos de un siglo que nos ha dejado parte de su complejidad en este triángulo de mujeres, grandes pensadoras, judías las tres, pero con recorridos vitales muy diferentes.

Los ojos de Hannah Arendt sondean el futuro histórico a través de la longitud de onda de la contingencia de los hechos humanos, hasta descubrir que la política no puede conseguir que la gente sea mejor, aunque es posible llegar a crear un espacio para la libertad, si las circunstancias acompañan, pero siempre dentro de unos límites estrechos. Como su pueblo judío, ella misma se convertirá en nómada, dentro de una sociedad en la que no termina de encontrar su nicho.

El pensamiento de Simone Weil conduce a reconocer el valor de la gracia en las condiciones intramundanas, en sus extremos de necesidad. El pensamiento de Weil exige la no resistencia al orden de esa necesidad, llamada por ella «recreación». De igual manera que Dios se creó a sí mismo para que los seres tuvieran existencia, el alma debe renunciar a sí, exigiéndose el consentimiento del reino de la necesidad en el orden material mientras se es libre en el orden del espíritu. En este sentido, Simone Weil pide que el ser deseante viva en conformidad con la voluntad de Dios, entendida como acogimiento de todo lo que sucede bajo su permisión. Aceptando sus operaciones necesarias, alcanzará la perfección.

Esta forma de «mística» se convierte en un sublime afrontamiento del deseo de infinito, aunque sin lucha contra ese ángel que exige en la vida la acción, la duda y, sobre todo, el no poder cuadrar filosófica y teológicamente el paso oculto de Dios y nuestros propios pasos. De alguna manera, estamos condenados a no poder determinar con seguridad los pasos de Dios en la creación, sólo a intuirlos. Así, ella misma (Simone Weil) y su vida.

Frente a la robustez del pensamiento analítico de Arendt, en el que casi todo se centra en el análisis y la referencia a lo político, y en contraste con la «kénosis intelectual» de Simone Weil, que conduce casi irremediablemente a la autoaniquilación como medio para compartir el sufrimiento de sus compatriotas franceses, Edith Stein es el camino hacia la apertura de la existencia que conduce a un final de elección y perdón. Quizá pase por ahí la línea que curva definitivamente ese triángulo de pensamiento filosófico, teológico, existencial y político, para hacerlo más abarcador, acogiendo en sí la compleja realidad que caracteriza el siglo XX y que no es otra que la tecnociencia. Es esta apertura existencial de la vida de Edith la que conseguiría convertir en círculo, ese hipotético triángulo que hemos construido con el pensamiento de estas tres grandes mujeres, y que no obstante, como tantos otros, se muestra limitado para superar nuestros problemas de relación y comunicación humana.

Apuntamos aquí a la visión de la ciencia en el pensamiento de Albert Einstein como el gran paradigma del siglo XX, algo posible si lo miramos como la propuesta de que todos somos observadores, no sólo del otro o los otros (Edith Stein), o de la Política como herramienta limitada de comunicación (Hannah Arendt), o de la supresión de la autonomía propia para compartir la

suerte de los demás (Simone Weil), ya que a través de esa ciencia vamos aprendiendo que no hay mundos compartimentados, que la vida es un inmensa red de interconexiones, donde lo que le ocurre a un lejano nos afecta irremediablemente a todos, lo sepamos o no. Es inútil y contraproducente levantar muros y cerrar fronteras en un mundo cada vez más universal, más abierto a las grandes magnitudes del cosmos que nos espetan en pleno rostro nuestra inmensa responsabilidad como especie humana.

Estamos en la curvatura espacio-tiempo. Todas las masas insertas en ella están tan intrínsecamente unidas que cualquier variación le afectara. Esto significa, entre otras cosas, que «somos» en el equilibrio complejo de la relación de todos los elementos dentro de la trama energía-comunicación-espacio-tiempo, lo que nos está obligando a replantearnos la comunicación de unos con otros, sin posible alternativa. Ante esta realidad, queda el proceder ético y hasta metafísico y la advertencia a las religiones de que ya no es posible compartimentar la vida. Creemos que Edith Stein en su apertura de pensamiento apunta con el dedo de su existencia hacia ese punto, centro de la circunferencia, donde nadie puede escapar a la comunicación de nadie. De haber sobrevivido a la matanza nazi, hubiera comulgado y disfrutado con los nuevos descubrimientos de la física y las matemáticas. Se hubiera alineado humilde y atrevida, en uno de los puntos de la circunferencia, cuyo centro para ella hubiera seguido siendo Dios y la Cruz de su Cristo, pero incorporando a su estudio los últimos avances científicos con la misma seriedad y ardor con que estudiaba todo.

El ángulo correspondiente a Edith, en el hipotético triángulo histórico, es quizá el más abierto, en cuanto a caminos transitados. Edith es judía, intelectual, feminista, filósofa, atea, humanista, antropóloga, enfermera, pedagoga y monja carmelita. Se mueve en un mundo de hombres que terminará coartando sus aspiraciones y el lugar que legítimamente le correspondía en el mundo académico. Es innovadora, no sólo en su pensamiento (quería llegar tan lejos por sí misma como para elaborar algo en la dirección de las *Investigaciones lógicas* de Husserl), sino también en sus actuaciones: por eso se entrega a la enseñanza con una intensidad total, haciendo del grupo el centro de su actividad, desde el hogar familiar con sus hermanos y su madre, pasando por la universidad y los movimientos estudiantiles, hasta llegar a los partidos políticos y asociaciones en defensa de los derechos de la mujer. Durante la guerra, alistada como enfermera, pensará que su vida no le pertenece y que debe poner todas sus energías al servicio del gran acontecimiento. Deja para después, si aún vive, el retomar sus asuntos personales, porque ¿qué derecho tiene ella a ser privilegiada mientras en las trincheras alguien sufre?

2. *Recortando intuiciones*

Edith lleva hasta las últimas consecuencias las intuiciones originarias sobre la empatía, dando a través de ellas forma a su propia vida. Es por eso que está abierta a todo, con una sutil capacidad de discernir lo bueno y quedarse con ello. No hay realidad humana que no participe de su concepto empático. La psicología, a pesar de su inicial desilusión, le dio los mimbres elementales sobre el cuerpo; la filosofía le permitió vislumbrar el acto inmaterial, y su experiencia terminó anudando los dos términos del binomio: cuerpo y experiencias de conocimiento. Sólo a través de este sensacional cuerpo humano, que conoce en base a sensaciones, dirá en su tesis, podemos llegar a escrutar el misterio del otro. La entrega de la vida es aquí una forma privilegiada, a pesar de su innegable inevitabilidad, de hacer de la muerte un acto supremo de empatía. La obra escrita de Edith expresa su vida y esta vida está dedicada por entero a la búsqueda de la verdad. Su visión de los otros y del mundo, a pesar de los hechos que le tocaron vivir, es tan bella como verdadera y tan verdadera como bondadosa.

De esas coordenadas brota su aportación a la historia del pensamiento cristiano en el siglo XX; es una enamorada de la verdad. Una verdad que, como *Logos* primordial, Cristo se atribuye a sí mismo y que, como no podía ser de otro modo, terminará encontrando Edith que arribará a Él como un premio: poder vivir en la plenitud de una armonía superior que esposa nuestro entendimiento a la Sabiduría (algo más que un

saber intelectual, por cierto). Porque no entiende un «pensar» separado de un «hacer», está, sin saberlo, cercana a la praxis cristiana, antes aún de haberse convertido formalmente al catolicismo.

Una vida nueva: En 1921, a sus 30 años de edad, lee el *Libro de la Vida* de Santa Teresa de Jesús. Este hecho cambiará el rumbo de su existencia y le abrirá definitivamente el camino hacia el pensamiento cristiano.

3. *¡Y le nacieron alas!*

Abraza la fe católica y es bautizada en enero de 1922. En su obra *Ser finito y ser eterno* nos descubrirá el secreto de su comportamiento ante los hechos de su vida: «Lo que no estaba en mis proyectos, se encontraba en los proyectos de Dios y cuanto más se me representaban tales acontecimientos (...) más viva se hacía mi convicción de fe de que no existe el azar». Su interpretación de la Historia, a diferencia de Simone Weil o de Hanna Arendt, es absolutamente cristiana, es una visión positiva y esperanzada del hombre. Ella ve la historia como un desafío entre el bien y el mal, entre el amor y el odio, entre Cristo y el Anticristo, y una vez más se implica plenamente en ella. Por eso escribirá al Papa ↗ Pío XI, que detenga con su palabra la matanza nazi y finalmente ofrecerá su vida y otorgará su perdón, en un gesto netamente cristiano, pues: «nadie tiene amor más grande que el que da su vida por los demás» (Jn 15,13). Edith cree en la fuerza de un Espíritu Universal que da sentido a la marcha de la Historia, y a la vez confía en su propia fuerza espiritual para hacer algo nuevo.

Edith Stein ingresa en el Carmelo de Colonia el 15 de abril de 1934 con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Teresa de Jesús y Edith Stein se cruzan en ese chispazo de la vida que es la verdad interior. Se produce entre ellas un vislumbre empático del que Edith había hecho tiempo atrás objeto de estudio. Pero esta vez, es algo más que un desvelamiento epistemológico. Se trata de la visión personal de la vida y obra de Santa Teresa de Jesús que se muestra en toda su potencia ante la mirada empática de Edith. Y en ella echa el ancla y atraca.

Es otra vida, otros escritos y otro pensamiento. Pasa de ser una buscadora de la verdad a ser constructora de esa Verdad en el espacio de su irrenunciable libertad, lanzándose audazmente a su conquista, no ya en solitario como había venido haciendo, sino con y a través de las porciones de verdad de los demás (comunidad de hermanas). He aquí el secreto de la vida de Edith Stein, ese hilo de oro que recorre toda su existencia. Su tesis sobre la empatía humana encuentra en la comunidad eclesial, subjetivada en la comunidad cristiana, el punto exacto donde situarse y hacer realidad lo que en su día fuera pasión intelectual. Ahora aquel *logos* filosófico humanista se encarna y se articula tomando visibilidad en la estrechez de lo cotidiano. Al final puede decir que en los últimos años de su vida ha vivido más que filosofado. Y ya siempre será así, porque es la vida el gran argumento de la filosofía steiniana.

Teresa de Jesús borda su cristianismo en la creación de pequeñas comunidades, verdaderos cuerpos de Cristo, donde todas han de ser amigas, amándose y queriéndose, como único medio de visibilizar a la Iglesia. Edith puede desplegar aquí toda la potencia de su pensamiento sobre el grupo y así lo hace perfilando magistralmente el sentido del Cuerpo Místico hasta el punto de encontrar el sentido de su entrega existencial en ello.

Cuatro días antes de morir deja escrita en un papel cualquiera una última referencia a su obra *La Ciencia de la Cruz:* «La Cruz (...) es la verdad operante que imprime en el alma un sello característico capaz de ser conocido a través de los actos personales, como fruto de la experiencia de Dios por la Historia y por cada ser humano, que termina por transformar a ambos desde dentro». Aquí radica su definitivo descubrimiento del hombre y su orientación hacia una cosmovisión peculiar que termina siendo invitación e identificación con el Cristo crucificado. Nace así su metafísica propia que afecta, como decimos, a la persona y a la Historia.

4. *Rompiendo la tela del encuentro*

Una vez más, y ésta rotundamente, Edith bordará su propia vida sobre el bastidor de la filosofía y la teología, esta vez identificándose con el Crucificado en su personal Gólgota de Auschwitz. Es mujer y es libre, con una libertad que ella ha conquistado a punta de lanza, en

un trabajo diario de elección y búsqueda responsable. Y es justamente desde esta libertad, desde donde elige entregar su vida, que no morir. Por eso lo hace perdonando, que es su manera de romper la tela del encuentro que la separa de la visión definitiva de Cristo. Su muerte se convierte en esa especial obediencia a la vida en la que se manifiesta el Padre de Jesús, a través de la fe de su elegida. Si algo queda claro en la muerte de Edith Stein, es que a pesar de ser apresada y sentenciada a muerte, es ella la que se entrega (rompiendo) en un último gesto, pleno de libertad y amor. Así lo expresa en una carta: «Confío en que el Señor ha aceptado mi vida por todos. (...) el Rey que me ha elegido es inmensamente grande y misericordioso».

Su muerte en Auschwitz es un intento de curvar los rígidos ángulos de ese hipotético triángulo que hemos dibujado. La vida de Edith, junto a la de Simone Weil y Hannah Arendt, contiene elementos no sólo de comprensión de un segmento histórico, sino toda una intuición sobre el área del círculo que creemos que es la Historia. Simone Weil es la envergadura de la soledad, el cómo se gesta la soledad del «yo» ante un mundo prácticamente ininteligible (un pensamiento a medio camino entre lo metafísico y lo teológico). Hannah Arendt es la constante indagación sobre aquellos elementos que hacen que las personas y las sociedades se autoafirmen (pensamiento político, social y ético), y Edith Stein, aunque terminará su vida lejos del pensamiento filosófico, social, político, e incluso ético (porque morirá fuera del convento, despojada de sus señas de identidad religiosa carmelitana, en el sinsentido de la irracionalidad más fiera y castigada por su condición de judía y cristiana), lo hará sin embargo abierta, como siempre había estado en su pensamiento, a la pura y sencilla humanidad, a la contingencia de unos hechos terribles bajo los que Simone Weil sucumbe en lo que de irracional tienen, que Hannah Arendt intento explicar sin conseguirlo del todo, y por los que ella, Edith Stein, transitó, haciendo brillar ante todos las únicas opciones que salvan y explican el mundo: una fe viva, una esperanza cierta y un amor sin parcelar.

BIBL. *Obras completas* I-V (preparada por J. Urkiza y F. J. Sancho, Burgos 2003-2008). Cf. E. García Rojo, *Una mujer ante la verdad. Aproximación a la filosofía de Edith Stein* (Madrid 2002); C. García, *Edith Stein: una espiritualidad de frontera* (Burgos 1998); E. Gil del Muro, *Edith Stein: ahora que son las 12...* (Burgos 1987); F. J. Sancho, *Edith Stein, paradigma eclesial de espiritualidad para el tercer milenio* (Guadalajara, México, 2000); *Edith Stein: modelo de mujer cristiana* (Burgos 1998); C. M. Stubbeman, *La mujer en Edith Stein: antropología y espiritualidad* (Burgos 2003); R. Sirau, *De mística: Maestro Eckart. San Juan de la Cruz. Edith Stein. Simone Weil* (México 1992).

Emilia Castellano

STEINBÜCHEL, Theodor (1888-1949)

Teólogo y moralista católico alemán. Estudió en Estrasburgo y en Bonn, y enseñó en las universidades de Fráncfort, Bonn y Tubinga. Fue un especialista en filosofía y teología antigua (en especial en Tomás de Aquino) y quiso tender puentes con el pensamiento moderno, en especial con Kant y con Marx. Es uno de los grandes precursores del ecumenismo del Vaticano II, en línea de apertura social, de manera que la misma teología de la liberación ha podido apoyarse en sus principios teológicos y sociales.

BIBL. *Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino* (Münster 1912); *Der Sozialismus als sittliche Idee. Ein Beitrag zur christlichen Sozialethik* (Düsseldorf 1921); *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* I-II (Düsseldorf 1938); *Friedrich Nietzsche. Eine christliche Besinnung* (Stuttgart 1946); *Existenzialismus und christliches Ethos* (Bonn 1948); *Sozialismus* (Tubinga 1950).

STEINER, Rudolf (1861-1925)

Teósofo austriaco, vinculado al cristianismo, uno de los fundadores de la antroposofía y del esoterismo moderno. Fue especialista en ↗ Fichte y Goethe; colaboró en la edición de las obras de ↗ Schopenhauer y estuvo encargado de la dirección del archivo de ↗ Nietzsche (cuando éste vivía ya en estado de demencia). Fue director de varias sociedades teosóficas y esotéricas, hasta fundar su Sociedad Antroposófica, en la línea de E. ↗ Schuré. Steiner creía en la posibilidad de un conocimiento experiencial del mundo superior, en línea de evolución espiritual, en armonía con la naturaleza. Así afirmaba que había tenido un encuentro personal con Cristo (el año 1899) y

que eso le permitió conocer la realidad de un modo distinto, en armonía con la totalidad. Cristo era a su juicio el punto central de todas las religiones, pero no un Jesús cerrado en el cristianismo, sino un Cristo que se manifiesta con nombres distintos, pero con una misma identidad profunda, en todas las grandes religiones. Conforme a su visión, la encarnación de Dios en Cristo Jesús de Nazaret había sido un momento esencial en el proceso de la evolución religiosa de la humanidad, pues, a su juicio, el cristianismo se integra dentro de un esquema religioso evolutivo, según el cual la humanidad se va perfeccionando a través de las reencarnaciones. El final de la historia se vincula, en esa línea, con un retorno astral de Cristo, conforme a una visión gnóstica del triunfo del bien sobre el mal. Así lo mostró en muchos libros dedicados al estudio de la Biblia y de los grandes temas personales y sociales de la religión. Esos libros, y más en concreto sus comentarios «espirituales» a los cuatro evangelios, se siguen publicando en varias editoriales y en especial en la que lleva su nombre: Editorial R. Steiner (Madrid). Cf. de un modo especial: *El cristianismo como hecho místico y los misterios de la Antigüedad* (Madrid 2006).

STRAUSS, David Friedrich (1808-1874)

Filósofo y teólogo protestante alemán. Estudió con F. C. ↗ Baur, Hegel y Schleiermacher, y escribió cuando sólo tenía 27 años su obra más famosa e influyente, *Leben Jesu*, la *Vida de Jesús* (1835), que ha marcado un hito en la historia del pensamiento cristiano. Éstos son sus elementos principales. 1. *Un fondo mítico.* Strauss supone que los relatos de los evangelios canónicos constituyen ante todo un mito, una narración simbólica de algo que nunca ha sucedido, pero que sirve para expresar el sentido profundo del Mensaje cristiano, entendido en clave hegeliana como expresión de una idea universal. El mito es un *lenguaje*, una forma simbólica de formular las verdades racionales (filosóficas, morales) que Jesús había propagado y que él simbolizaba con su vida. De formas convergentes, los cuatro evangelios han convertido al Jesús de la Historia en un Cristo mítico (de la fe), expresando de esa forma el valor eterno de su mensaje de racionalidad moral. 2. *El mito como lenguaje.* Strauss se opone al sobrenaturalismo dogmático antiguo, que entiende la religión como despliegue de unas verdades eternas, independientes del hombre, y también al racionalismo, que destruye el mensaje cristiano, al identificarlo con una verdad racional. A su juicio, el verdadero lenguaje de la religión y del cristianismo es el mito, es decir, el despliegue simbólico de una verdad o de un acontecimiento que nos sobrepasa. En esa línea, Strauss no ha querido destruir, sino interpretar el cristianismo. A su entender, en perspectiva hegeliana, el núcleo de la fe consiste en afirmar que la «idea» suprema de la realidad se ha expresado y concretado de una forma histórica en Jesús. Por eso, para entender esa vida, ha sido necesario expresarla en forma de mito. 3. *La verdad que se expresa de forma individual en Jesús tiene un carácter universal*, pues ella pertenece al conjunto de la humanidad. Por eso, las afirmaciones que los evangelios y la tradición cristiana posterior proyectan sobre Jesús (es hijo de Dios, tiene naturaleza divina y humana, etc.) se pueden y deben aplicar no sólo a él, sino al conjunto de la humanidad. Todo lo que se dice de Jesús se puede atribuir, según eso, a cada uno de los hombres y mujeres de la historia.

STUDER, Basil (1925-2008)

Teólogo e historiador católico suizo. Ha sido monje benedictino en el monasterio de Engelberg (Suiza) y ha enseñado Historia del Cristianismo Antiguo y Patrología en el Ateneo Pontificio San Anselmo de Roma (1964-1999), donde ha sido rector (1968-1974), y en el Instituto Patrístico Augustinianum, también de Roma (1972-2006). Ha sido uno de los grandes especialistas en la teología de san Agustín y en la visión de Dios en el cristianismo antiguo.

BIBL. *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche* (Düsseldorf 1985, versión cast. *Dios, Salvador del Hombre en los Padres de la Iglesia*, Salamanca 1993). Sus trabajos han sido reunidos en parte en dos volúmenes de Studia Anselmiana: *Dominus salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter* (Roma 1992); *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der alten Kirche* (Roma 1999).

Cf. también *Gratia Chisti – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?* (Roma 1993); *Schola Christiana* (Paderborn 1998).

SUÁREZ, Francisco (1548-1617)

Jurista, filósofo y teólogo católico español, de la Compañía de Jesús, el último de los pensadores universales de la escolástica y el primero de los metafísicos modernos. Tuvo un gran influjo en la filosofía posterior, de ↗ Descartes a Leibniz y Wolff. Enseñó en Roma, Salamanca y Coimbra, y su obra fundamental son las *Disputationes metaphysicae* (1597), que constituyen el primer tratado de filosofía autónoma, separada de la teología y de la religión en cuanto tal. Es uno de los fundadores del derecho de gentes y ha puesto de relieve la importancia del pacto social, entendido como principio del poder político, que Dios otorga a la sociedad en su conjunto y no a unos individuos aislados. En esa línea, en contra de los que apelan al poder divino de los reyes o a los poderes superiores del Estado, Suárez defiende ya un tipo de democracia y distingue entre una ley natural (que se expresa en un derecho de gentes) y las leyes positivas de los Estados.

Éstas son algunas de sus aportaciones filosófico-teológicas: 1. *Principio de individuación*. En contra de una tradición anterior que daba primacía a las esencias, avanzando en una línea iniciada por los nominalistas, Suárez afirma que la realidad sólo existe de forma individual. Eso significa que los seres son concretos por esencia, no por un accidente posterior, vinculado a la materia. Según eso, la realidad es por sí misma individual (en contra de un esencialismo ontológico). De manera consecuente, los hombres pueden conocer directamente lo individual, de un modo intelectual. 2. *Más allá de las categorías aristotélicas y de la distinción de esencia y existencia*. Suárez ha roto el esquema rígido de las categorías aristotélicas, recibidas por la escolástica, que distinguía la sustancia de los accidentes. A su juicio, de hecho, no se puede hablar de una sustancia separada de los accidentes, pues el «modo de ser» forma parte de su realidad. De un modo convergente, en contra de la tradición tomista, Suárez cree que en las criaturas no hay una distinción de esencia y existencia, lo que le permite crear una metafísica de las realidades como tales, y no de las esencias que podrían separarse de la realidad concreta. 3. *Cristología de los Misterios*. Suárez sigue hablando del constitutivo personal de Jesús, en un plano ontológico, pero, al mismo tiempo, se interesa por su historia concreta, como individuo. En esa línea, él aparece como uno de los últimos pensadores clásicos de la Iglesia católica que desarrolla un estudio de Jesús de los «misterios» concretos de la vida de Jesús, en la línea de lo que había propuesto ↗ Ignacio de Loyola en los Ejercicios Espirituales (que Suárez, precisamente, ha comentado).

BIBL. 1. *Comentarios a la Suma Teológica de S. Tomás*: I: De verbo incarnato (1590); II: De mysteriis vitae Christi (1592); III: De sacramentis, De baptismo, De confirmatione (1595), De Eucharistia (1595); IV: De poenitentia (1602); De censuris (1603). 2. *Otros trabajos*: De Deo uno et trino, De praedestinatione (1606), De angelis (1620); Tractatus quinque morales (1628); De legibus (1612); De gratia (1620/1651); De vera intelligentia auxilii efficacis; De auxiliis, De scientia media, De libertate voluntatis divinae, Relectio de reviviscentia meritorum, De iustitia Dei (1599). Edición completa de su obra en 28 volúmenes, en París (1856-1861), y una digitalizada (cf. P. Castellote, cf. http://www.salvadorcastellote.com/investigacion.htm).

SUESS, Paulo (n. 1938)

Teólogo y misionero católico, de origen alemán (nacido en Colonia), que desde 1966 reside y ejerce su docencia y apostolado en Brasil. Se ha especializado en el tema de la misión cristiana, partiendo de la Biblia y de la historia de la Iglesia, concretando su estudio en la situación actual de América Latina. A su juicio, una parte de la Iglesia sigue trabajando con métodos e ideas coloniales, imponiendo a los nuevos cristianos un evangelio inculturado ya en Occidente. En contra de eso, Suess ha puesto de relieve la necesidad de elaborar una teología indígena, es decir, propia de los nativos, de manera que ellos no sean simplemente objeto del cuidado de unos misioneros extraños, sino agentes y creadores de su propia Iglesia. En esa línea, él quiere superar la situación de colonialismo eclesiástico, impuesto sobre los nativos, de forma que ellos mismos puedan asumir una teología y una praxis de liberación cris-

tiana y eclesiástica, elaborada por ellos mismos. No se trata de «inculturar» entre los indígenas una teología o Iglesia ya elaborada y definida desde otro contexto, sino de que sean ellos, los indígenas, los que actúen como sujetos y portadores de su propio evangelio, siguiendo el testimonio de Jesús y de las primeras iglesias.

BIBL. *Volkskatholizismus in Brasilien – Typologie und Strategie gelebter Religiosität* (Múnich 1978); *Vom Schrei zum Gesang. Brasilianische Meditationen* (Wuppertal 1985); *Weltweit artikuliert, kontextuell verwurzelt: Theologie und Kirche Lateinamerikas vor den Herausforderungen des «dritten Subjekts»; Zeugnisse, Analysen, Perspektiven* (Fráncfort 2001). En portugués y castellano, cf. *Culturas e evangelização* (São Paulo 1991); *Evangelizar a partir dos proyetos dos outros. Ensayos de missiologia* (São Paulo 1995); *La Nueva Evangelización* (Quito 1991).

SULLIVAN, Francis A. (n. 1922)

Teólogo católico norteamericano, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor y decano de la Facultad de Teología de la Universidad Gregoriana de Roma y ha estudiado, de un modo especial, el tema del Magisterio de la Iglesia católica, distinguiendo el nivel en que se sitúan sus diversos documentos y las circunstancias en que han surgido. Se ha ocupado del problema planteado por la afirmación de que «fuera de la Iglesia no hay salvación», situándola en su contexto social y teológico. También ha reflexionado sobre el origen y sentido del episcopado en los comienzos de la Iglesia, desde la perspectiva de la controversia con los ↗ gnósticos.

BIBL. *Charisms and Charismatic Renewal* (Ann Arbor 1982); *Magisterium: Teaching Authority in the Catholic Church* (Nueva York 1983); *The Church We Believe In: One, Holy, Catholic and Apostolic* (Nueva York 1988); *Salvation Outside the Church?* (Nueva York 1992); *Creative Fidelity: Weighing and Interpreting Documents of the Magisterium* (Nueva York 19969, *From Apostles to Bishops: The Development of the Episcopacy in the Early Church* (Nueva York 2001).

SWEDENBORG, Emmanuel (1688-1772)

Filósofo, teólogo, químico y místico sueco, de tradición protestante, hijo de un obispo luterano, dueño de minas. Viajó por Europa, residió por un tiempo en Inglaterra y fue miembro de la Academia de Ciencias de Estocolmo (1729) y de San Petersburgo (1734). Desde el año 1743, tuvo diversas experiencias psíquicas, de tipo trascendente, que marcaron su vida. A partir de ellas quiso crear una nueva Iglesia espiritual, que pudiera identificarse con el verdadero cristianismo, de tipo teosófico. De esa forma vincula a Dios con la totalidad del cosmos, configurado de manera antrópica, de tal modo que Dios y el hombre constituyen un tipo de unidad, en la que todo se encuentra vinculado. Conocía bien las grandes lenguas del Norte de Europa, pero escribió sobre todo en latín, ofreciendo en sus numerosas obras una espléndida visión de conjunto del pensamiento religioso del siglo XVIII, desde una perspectiva espiritual y esotérica, científica y visionaria, vinculando elementos imaginativos, experienciales y racionales. Más que teólogo, Swedenborg ha sido teósofo, un místico intuitivo, abierto a un cristianismo post-racional que pueda vincular los diversas aspectos de la realidad. Lógicamente, los «ilustrados» racionales como ↗ Kant le criticaron y/o despreciaron de forma despiadada.

BIBL. *Principia rerum naturalium*, 1734; *De cultu et amore Dei*, 1745; *Diarium spirituale*, 1747-1763; *Arcana caelestia* I-VIII, 1749-1756; *De nova Hierosolyma*, 1758; *De divino amore et de divina sapientia*, 1763; *Apocalypsis revelata*, 1769; *Vera christiana religio*, 1771. Ellas se siguen traduciendo y editando en diversas lenguas. En castellano, cf. *El habitante de dos mundos. Obra científica, religiosa y visionaria* (Madrid 2000); *La nueva Jerusalén y su doctrina celestial* (Madrid 2004); *Del cielo y del infinito* (Madrid 2006); *Despertar tras la muerte: el viaje del alma hacia los reinos espirituales tras la muerte del cuerpo* (Madrid 2007).

SWETE, Henry Barclay (1835-1917)

Exegeta e historiador británico, de confesión anglicana. Estudió en el King's College de Londres; se ordenó presbítero y ejerció de párroco, siendo después profesor del King's College. Ha sido quizá el más erudito y más completo de todos los exegetas e historiadores de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Algunas de sus obras siguen siendo básicas para el estudio de algunos libros bíblicos, como el Evangelio de Marcos o el Apocalipsis, y para la historia y teología del Espíritu Santo. Por la riqueza del material que

recogen y sistematizan y por la mesura de sus valoraciones, ellas siguen marcando un hito en la historia de la investigación bíblica y en el conocimiento del Nuevo Testamento.

BIBL. Además de sus ediciones de la Biblia de los LXX y de otros textos antiguos de la Iglesia, cf. *S. Paul's Epistles. The Epistles to the Thessalonians* (Londres 1863); *S. Paul's Epistles. The Epistles to the Galatians* (Londres 1866); *On the Early History of the Doctrine of the Holy Spirit* (Londres 1873); *On the History of the doctrine of the Procession of the Holy Spirit from the Apostolic Age to the death of Charlemagne* (Cambridge 1876); *The Apostles' Creed. Its relation to primitive Christianity* (Cambridge 1894); *The Gospel according to St. Mark* (Londres 1902); *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1900); *The Apocalypse of St. John* (Londres 1906); *The Holy Spirit in the New Testament* (Londres 1909); *The Holy Spirit in the Ancient Church* (Londres 1912); *The Forgiveness of Sins. A Study in the Apostles' Creed* (Londres 1916).

T

TACIANO (s. II)

Teólogo y apologista cristiano de origen sirio. Estudió filosofía griega y, más tarde, se convirtió al cristianismo, en Roma, recibiendo el influjo de san ↗ Justino. Varias de sus obras se han perdido. Éstas son las dos más significativas de las que tenemos memoria: 1. *Diatessaron*, armonía o mezcla de los cuatro evangelios (eso significa el título), formando así un texto unitario, que sustituiría a los cuatro canónicos. Es muy probable que Taciano escribiera esta armonía en siríaco, aunque los textos más antiguos conservados se encuentren en griego. La Iglesia oficial no condenó esta obra, pero tampoco la aceptó como evangelio unitario, sino que optó por conservar y promover los cuatro canónicos (Mc, Mt, Lc, Jn), en una decisión que ha tenido una importancia fundamental para la historia del cristianismo posterior. Frente a la unidad (uniformidad) evangélica que proponía Taciano, se ha conservado la diversidad de textos y tradiciones de la Iglesia antigua, ratificando así la pluralidad del pensamiento cristiano, que se expresa en cuatro evangelios y no en uno (como quería Taciano). 2. *Oratio ad Graecos*. Es una apología del cristianismo, donde se afirma que la doctrina cristiana es más valiosa que todas las enseñanzas de los filósofos. Consta de 42 capítulos: la primera parte (caps. 4-30) trata de la superioridad de la cultura «bárbara» (= judía y cristiana) sobre la sabiduría pagana de los griegos; la segunda parte (caps. 31-41) trata de la antigüedad de la sabiduría judía y de la griega. En el contexto anterior introduce Taciano el tema de la unidad y la diferencia entre Dios y el Verbo, interpretando de esa forma el cristianismo en un contexto filosófico de tipo helenista (a pesar de la crítica anterior contra los «griegos»).

> «Dios existía en el principio; pero nosotros hemos recibido por tradición que el Principio es la potencia del Verbo. Porque el Dueño del Universo, que es por sí mismo soporte de todo, se hallaba todavía solo pues todavía no había ocurrido la creación; pero... él lo sustentaba todo en sí mismo a través de la potencia donde se sustenta lo visible y lo invisible; de esta forma, todo lo sustentaba por la potencia racional [del Verbo]. *El Verbo sale de Él por la voluntad* de su simplicidad... y se convierte en la obra primogénita del Padre. Sabemos que él es el principio del mundo; pero se produjo no por división, sino por participación; porque lo que se divide queda separado de lo anterior; pero lo que se da por participación... no deja falto a aquello de donde proviene... De esa manera, el Verbo, procediendo de la potencia del Padre, no deja sin Razón al que le había engendrado» (TACIANO, *Oratio* 5).

BIBL. Edición en D. Ruiz B., *Padres Apologetas* (Madrid 1979).

TAMAYO-ACOSTA, Juan José (n. 1946)

Teólogo católico español. Ha estudiado en la Universidad Pontificia de Salamanca y enseña en la de Carlos III (Madrid). Se ha preocupado por la teología de la liberación, interpretándola desde una perspectiva social y religiosa. También se ha interesado por los temas que están más vinculados con la modernidad, procurando descubrir y describir el sentido de Dios dentro de la nueva situación de la modernidad. Forma parte de la Asociación de Teólogos Juan XXII y aparece con frecuencia como portavoz de una línea teológica y eclesial independiente, desligada del episcopado español, con matices críticos, desde una perspectiva de libertad creyente. Los dos ejes de su pensamiento son el compromiso por los pobres (teología de la liberación) y el diálogo con la modernidad, a través de apertura a los interrogantes y experiencias del mundo actual, desde una perspectiva que quiere ser liberal, liberadora y de apertura a las diversas religiones y culturas de la actualidad. Sus libros han marcado la conciencia cultural de mu-

chos hombres y mujeres, que quieren ser cristianos en tiempos de cambio, manteniendo un diálogo tenso con una Iglesia que (a juicio de Tamayo) corre el riesgo de cerrarse en sí misma. En ese fondo se entiende su evolución, desde una Iglesia más popular, abierta a la creación de comunidades laicales, autorreguladas (en colaboración con C. ↗ Floristán), para abrirse después hacia un diálogo universitario más riguroso con las diversas tendencias culturales y religiosas de la actualidad. Tamayo aparece, en algunos contextos, como el teólogo oficial del diálogo crítico del cristianismo con las diversas tendencias culturales y sociales de la actualidad española, desde la plataforma que le ofrece la Asociación Juan XXIII y la Universidad Carlos III. Su figura ha destacado así en casi todos los encuentros religiosos promovidos en España por un cristianismo no jerárquico (no oficial), desde el año 1990 al 2010, tanto en línea universitaria, como en perspectiva de diálogo teológico y social (con grupos feministas, liberadores y de encuentro con otras religiones como el islam, desde la Universidad o desde el Parlamento de las Religiones).

El 10 de enero de 2003, la Comisión Episcopal Española para la Doctrina de la Fe publicó una nota sobre un libro de Tamayo (*Dios y Jesús*, Madrid 2000), incluido en *Hacia la Comunidad*, acusándole de defender «una versión renovada del antiguo error arriano: negación de la divinidad de Jesucristo, presentación de Jesús como un mero hombre, negación del carácter histórico y real de la resurrección». La Comisión Episcopal añadía que las conclusiones teológicas de Tamayo son incompatibles con la fe católica, tal como ha sido formulada en los grandes concilios de Nicea (325) a Calcedonia (451). Tamayo y la Comisión se sitúan en perspectivas pastorales, teológicas y eclesiales distintas. Lo que parece estar en el fondo de su «condena» es la preocupación de una parte de la Iglesia ante el surgimiento de un tipo de teología que se emancipan de la tutela clerical, abriendo el pensamiento cristiano hacia espacios nuevos de diálogo cultural, social y religioso, con el riesgo que ello implica para la formulación unitaria de le fe, expuesta de un modo clerical.

BIBL. *Por una Iglesia del pueblo* (Madrid 1976); *Diccionario abreviado de pastoral* (Estella 1988); *Religión, razón y esperanza* (Estella 1992); *Para comprender la escatología cristiana* (Estella 1993); *Hacia la comunidad* I-V (Madrid 1994ss); *La marginación, lugar social de los cristianos* (Madrid 1995); *Para comprender la crisis de Dios hoy* (Estella 1998); *Nuevo paradigma teológico* (Madrid 2003); *Adiós a la cristiandad* (Barcelona 2003); *Fundamentalismos y diálogo entre religiones* (Madrid 2004); *El Islam* (Madrid 2009). De un modo especial me han ayudado para escribir este diccionario sus tres valiosos panoramas bio-bibliográficos: *Para comprender la teología de la liberación* (Estella 1989); *Panorama de la teología española* (con J. Bosch, Estella 1999); *Panorama de la teología latinoamericana* (con J. Bosch, Estella 2001).

TAMBURINI, Pietro (1737-1827)

Jurista y teólogo católico italiano, de tendencia jansenista y galicana. Fue director de estudios del Colegio Irlandés de Roma (1771 a 1777) y después profesor de la Universidad de Pavía, siendo uno de los inspiradores del Sínodo de Pistoia, el año 1786 (↗ Ricci). Tras la Revolución francesa y las guerras napoleónicas volvió a enseñar en la Universidad de Pavía. No fue un teólogo creador, pero logró formular las ideas y movimientos fundamentales de su tiempo, entre los que destacan los siguientes. 1. *En línea de piedad personal y experiencia interior* estuvo cerca del jansenismo (↗ Jansenio, Baio), poniendo así de relieve la vivencia subjetiva de cada creyente, en una perspectiva que puede vincularse también a los principios de la Ilustración (es decir, de la fidelidad a la razón/fe personal). La religión personal tenía, a su juicio, primacía sobre el orden de conjunto de la Iglesia. 2. *En una línea de organización eclesial* apoyó los principios básicos del galicanismo, es decir, la independencia de cada Iglesia, sin sujeción directa y total a la Santa Sede romana. Fue partidario de una reforma ilustrada y evangélica de la Iglesia, que quedó truncada a comienzos del siglo XIX, con la restauración de un orden cristiano como el que había antes de la Revolución francesa.

BIBL. *De fontibus Sacrae Theologiae* I-III (Pavía 1789); *Praelectiones de iustitia christiana et de sacramentis* I-IV (Pavía 1783-1788); *Praelectiones de Ecclesia Christi* I-IV (Leipzig 1848).

TAMEZ, Elsa (n. 1950)

Teóloga protestante mexicana. Estudió en la Universidad de Lausana (Sui-

za) y enseña en la Universidad Bíblica Latinoamericana de San José de Costa Rica. Se ha especializado en el estudio de la Sagrada Escritura desde una perspectiva feminista y liberadora, anclada en la problemática latinoamericana, pero abierta a la cultura universal. En su libro *La Biblia de los oprimidos. La opresión en la teología bíblica* (San José 1979) ha estudiado la historia de la salvación partiendo del contexto social de un mundo que vive amenazado por el miedo y la violencia; en ese contexto ha situado la problemática del pecado universal (de la Carta a los Romanos), vinculando la justificación por la fe (tema paulino y luterano) con la transformación creyente de la realidad social (cf. también *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos,* San José 1990). Desde ese mismo fondo ha recuperado los temas centrales del libro del Eclesiastés (*Cuando los horizontes se cierran. Relectura del libro del Eclesiastés,* San José 1999), comparando el contexto en el que vive y protesta el Qohelet con una situación como la nuestra, que parece sin salida, pero que se encuentra abierta a la esperanza paradójica de Dios, a través del compromiso real de los creyentes. Elsa Tamez ha recuperado también, desde una perspectiva de renovación eclesial y feminista, el tema básico de las cartas pastorales: *Luchas de poder en los orígenes del cristianismo* (Santander 2005).

BIBL. *El mensaje escandaloso de Santiago* (San José 1985); *Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas* (San José 2001) y *Las mujeres en el movimiento de Jesús* (San José 2003).

TANQUEREY, Adolphe (1854-1932)

Teólogo católico francés de la Congregación de San Sulpicio. Estudió en Roma y fue profesor de Dogmática en el Seminario de Rodez, Francia (1879-1887), y después en el de St Mary's (Baltimore, Estados Unidos). El año 1902 volvió a Francia para enseñar en el Seminario de los Sulpicianos de Issy (la Solitude), desde donde ejerció un gran influjo en el pensamiento y en la vida de la Iglesia francesa. Fue autor de tres libros de texto que han marcado la formación de miles de los seminaristas y teólogos católicos hasta el Concilio Vaticano II. 1. Un libro de teología dogmática: *Synopsis theologiae dogmaticae ad mentem S. Thomae Aquinatis, hodiernis moribus accomodata* I-III (París 1894, con más de treinta ediciones). 2. Otro de teología moral: *Synopsis theologiae moralis et pastoralis ad mentem S. Thomae et S. Alphonsi, hodiernis moribus accommodata* I-III (1902, también con muchas ediciones). 3. Su libro de teología espiritual, titulado *Précis de théologie ascétique et mystique* I-II (París 1923/1925; versión cast., *Compendio de teología ascético-mística*, Madrid 2199), fue traducido a casi todas las lenguas europeas y sirvió de guía a muchos noviciados católicos. Estos tres libros, escritos con gran claridad, recogen la opinión más común de la teología y el pensamiento neoescolástico de los primeros años del siglo XX. Ellos han servicio de manual para estudiantes y novicios de los cinco continentes. Son pedagógicos, pero quizá corren el riesgo de simplificar los problemas, como hemos podido constatar, con el paso de los años, muchos de aquellos que en nuestra juventud tuvimos que estudiarlos.

TAULERO, Juan (1300-1361)

Teólogo místico alemán, de la Orden de los Dominicos, nacido en Estrasburgo, donde estudió, siendo discípulo de ↗ Eckhart, a quien llamaba su maestro. Fue creyente apasionado y reformador de la Iglesia, de manera que los protestantes posteriores han podido tomarle como uno de sus predecesores. Fue predicador y hombre espiritual (místico) más que teólogo, por lo que su doctrina no parece haber sido desarrollada de un modo académico. Desgraciadamente, no conservamos sus escritos originales, sino textos posteriores que se le atribuyen, por lo que es difícil fijar su pensamiento. De todas formas, sabemos que su filosofía era de tipo neoplatónico (ternario) y que distinguía en el hombre tres planos: el animal (vida exterior), el anímico (entendimiento racional) y el espiritual propiamente dicho, donde se encuentra lo divino. En ese contexto, él concibe la experiencia religiosa como un ascenso al interior divino de la propia vida, a través de un camino personal de liberación (por el que nos despojamos de lo sensible y de los propios deseos) para llegar al fondo del alma, donde habitan las divinas Personas. Por su forma de entender la presencia divina en el alma y el ascenso

contemplativo, algunos le tomaron como peligroso, de manera que sus escritos fueron condenados varias veces, figurando en el Índice de los libros prohibidos. Se le acusaba de promover un tipo de mística personal, liberada de las ataduras eclesiales, centrada en la presencia de Dios en el espíritu interior, más que en el pensamiento racional, que puede ser dirigido y controlado por las instituciones. Desde esa base se entiende el pasaje de su obra que quiero presentar. Después de haber destacado la dificultad de hablar de la Trinidad en el plano racional (poniendo de relieve la unidad y las relaciones de origen entre las tres personas), Juan Taulero invita a sus auditores a volver hacia sí mismos, en ese fondo sin fondo que es el alma, creada a la imagen de Dios, a fin de que la Trinidad nazca en ella:

> «Debéis querer que la Trinidad nazca en vosotros, muy al fondo, pero no bajo la forma de ideas o razones, sino de una forma esencial, no por palabras, sino en la realidad. Esta Trinidad debemos considerarla en nosotros mismos, dándonos cuenta de cómo estamos verdaderamente hechos a su imagen, porque en el alma se encuentra, en su estado natural, la propia imagen de Dios, imagen verdadera, neta, aunque ella no tenga sin embargo toda la nobleza del objeto que representa. Nuestro progreso consiste en que, ante todas las cosas, tomemos conciencia de cómo esta imagen de Dios existe en nosotros mismo, de una forma tan deleitosa y real. Nadie puede hablar en términos apropiados de la nobleza de esta imagen, porque es Dios quien está presente en ella y el mismo Dios es esta misma imagen, aunque de forma inimaginable [...]. Se ha dicho: "nosotros damos testimonio de aquello que hemos visto" (cf. Hch 4,20). Pues bien, este testimonio se encuentra en el "fondo" de nuestra realidad, más allá de las imágenes. Es ciertamente en este "fondo" donde el Padre del cielo engendra a su Hijo único, de una forma cien mil veces más rápida que la visión de nuestros ojos... Si alguno quiere sentir esto, que se vuelva al interior, más allá de todas sus facultades exteriores e interiores, más allá de las imágenes y de todo lo que le ha venido de lo externo, y que se introduzca y se sumerja en el "fondo". Entonces llega la potencia de Padre y el Padre llama al hombre hacia sí mismo, a través de su Hijo único, y así como el Hijo nace del Padre y refluye hacia el Padre, así el hombre, él también, en el Hijo, nace del Padre y refluye hacia el Padre con el Hijo, volviéndose uno con él [...]. Entonces se expande el Espíritu Santo en una caridad y una alegría inexpresables y desbordantes e inunda y penetra el fondo del hombre con sus dones amables. Entre esos dones hay dos que dirigen nuestra actividad: son los dones de piedad y de ciencia, para que el hombre se vuelva bondadoso y dulce y para que la ciencia le permita discernir aquello en lo que consiste el progreso del hombre [...]. En esta contemplación interior se ofrece el verdadero testimonio: "El Espíritu Santo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios" (Rom 8, 16)» (Sermón 29: «Para el segundo domingo después de la Trinidad», en *Sermons,* París 1991, 214-216, 218-219, 221-222).

Conforme a esta visión, el hombre se halla inmerso en el engendramiento de Dios que se despliega en el mismo espíritu humano. No hay Dios arriba y hombre abajo, sino un Dios que se despliega en el mismo despliegue y nacimiento humano.

BIBL. *Obras* (Madrid 1984); *Instituciones. Temas de oración* (Salamanca 1990).

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre (1881-1955)

Biólogo y teólogo francés, de la Compañía de Jesús, especialista en paleontología y antropología. Estudió Teología en Inglaterra y se interesó por el conocimiento de los orígenes del hombre, trabajando en el Museo de Historia Natural y en el Instituto de Paleontología Humana de París y colaborando con Henri ↗ Breuil en la excavación de uno de los yacimientos más importantes de Cantabria, España (Cueva de El Castillo, en Puente Viesgo). Sirvió como camillero en la Gran Guerra (1914-1918) y empezó a publicar sus primeros trabajos, vinculando el despliegue de la vida (la evolución cósmica y vital) con el desarrollo espiritual y cristiano de la humanidad: *La vida cósmica* (1916) y *El potencial espiritual de la materia* (1918). Siendo ya un especialista, culminó sus estudios de geología, botánica y zoología en la Sorbona, con una tesis sobre los *Mamíferos del Eoceno inferior francés* (1926). En ese tiempo (año 1923) rea-

lizó un viaje a China y enseñó en el Instituto Católico de París. Pero un artículo sobre el pecado original (tema vinculado con la evolución que él defendía, desde un plano biológico, mental y espiritual) le enfrentó con los superiores de su Orden y con el Vaticano, de manera que se vio obligado a abandonar la enseñanza, regresando a China, donde participó en algunos de los descubrimientos paleontológicos más importantes del siglo XX.

1. *Una aventura teológica cortada por prohibiciones*

En ese contexto fue elaborando su sistema científico-filosófico, de fondo religioso, que constituye uno de los intentos más audaces y profundos de explicar el despliegue de la realidad, que él entiende de un modo unitario, desde la perspectiva de la vinculación del espíritu y la materia, que se elevan y despliegan a través de una gran Evolución, buscando cada vez más complejidad y más conciencia. Desde su perspectiva, la creación ha de entenderse como despliegue de una fuerza divina que se va elevando y que dirige todo lo que existe hacia un plano de unidad más alta, que se centra de alguna forma en Cristo. Esta visión chocó con la teología oficial del Vaticano que negaba por entonces la evolución biológica y antropológica y que, con la colaboración de los superiores de la Compañía de Jesús, fue cerrando a Teilhard todas las puertas académicas, por lo que tuvo que permanecer casi veinte años fuera de Francia, sobre todo en China, en «misiones científicas» alejadas de los lugares de enseñanza.

El año 1927 le niegan el *imprimatur* para publicar *El medio divino*. El año 1938 le impiden publicar *La energía humana*. El año 1941 envía a los censores eclesiásticos *El fenómeno humano*, para enterarse tres años más tarde (el 1944) de que no puede publicarlo. El año 1947 le prohíben escribir y publicar sobre temas de teología... de manera que hasta su muerte sólo pudo publicar algunos trabajos de carácter estrictamente científico. Las dificultades cambiaron de signo tras su muerte, cuando algunos de sus amigos publicaron las obras, que él no había querido editar y poner al alcance de todos sin el permiso de sus superiores. Sus obras alcanzaron entonces un éxito inmenso, traduciéndose en pocos años a varios idiomas. Como reacción, el 6 de diciembre de 1957 el Santo Oficio ordenó que ellas fueran retiradas de las bibliotecas de los seminarios y de las instituciones religiosas, prohibiendo su venta en las librerías católicas. Pues bien, fuimos muchos los que, en esos años, del 1957 al 1962, leímos con aire de clandestinidad esas obras, descubriendo en ellas una savia evangélica que no encontrábamos en los libros de teología escolástica.

Todavía el 30 de junio de 1962, la Congregación del Santo Oficio escribió un *Monitum* poniendo en guardia a los católicos sobre las ambigüedades y errores de Teilhard de Chardin (cf. AAS 54 [1962] 526 y OR 148, 30 de junio de 1962). Pero ya las cosas habían empezado a cambiar. Ese mismo año H. de ↗ Lubac publicó un libro a favor del pensamiento de Teilhard de Chardin (*La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, París 1962), y a partir de entonces (iniciado ya el Concilio Vaticano II) una parte considerable del mundo católico acogió con agradecimiento admirado la obra científico-religiosa de Teilhard de Chardin, uno de los grandes fenómenos religiosos de mediados del siglo XX.

2. *Una obra discutible, pero espléndida, centrada en la Cruz*

Es evidente que el pensamiento de Teilhard de Chardin tiene sus posibles riesgos y se puede criticar o defender con argumentos de tipo evangélico o racional. Pero la forma en que fue condenado por el Vaticano resulta poco ejemplar. Se puede discutir el «optimismo» de Teilhard, cuando piensa que todo tiende hacia un final feliz de plenitud, pero no se le puede condenar por postularlo. Se puede criticar la forma en que vinculaba la evolución científica y el desarrollo mental y espiritual de la vida humana (extrapolando quizá elementos de ciencia en la teología y viceversa), pero lo que él buscaba era algo legítimo y el mismo ↗ Tomás de Aquino había elaborado una simbiosis comparable entre filosofía y teología en pleno siglo XIII. En esa línea, la historia de las condenas de Teilhard fue muy injusta y dolorosa. Desde esa base, podemos resumir

ya algunos elementos básicos de su pensamiento.

a) *Descubrimiento de la historia*. Vivíamos antes en un mundo estático, con ideas y esencias eternas. Pues bien, la hipótesis de la evolución nos invita a introducir el tiempo dentro de esa realidad estática: todo lo que existe en el mundo conocido está inmerso en un proceso, que puede encontrarse fundado en Dios y centrado en Cristo. A diferencia de la visión anterior del mundo, hecha de esencias inmutables, nos hemos descubierto inmersos en un mundo que se hace, haciéndonos a nosotros mismos en su proceso y desarrollo. b) *Evolución universal*. Todo está en proceso, no sólo la vida, sino la materia y el mismo pensamiento humano, incluida la experiencia religiosa. Eso significa que no existe una religión «ya hecha y fijada», sino que el despliegue religioso forma parte de un camino de libertad y amor, que se encuentran vinculados al desarrollo de la complejidad y de la conciencia humana. La evolución de la vida tiende hacia niveles de mayor complejidad y conciencia, en una línea que se centra en el despliegue del hombre entendido como libertad y comunión (comunicación). c) *Cristo, punto Omega*. La experiencia cristiana se inscribe en ese proceso evolutivo, que ha de entenderse ya de un modo universal. Todas las religiones pueden vincularse (no negarse) de algún modo en Cristo, para iniciar un proceso de elevación humana y religiosa. Teilhard entiende así la creación y la evolución como un camino abierto hacia el pleno despliegue de Cristo, es decir, hacia la unión de todos los hombres en un final de conciencia más amplia y de comunión más intensa, donde todos los hombres y mujeres quedan integrados, con sus aportaciones y valores.

Esta visión puede resultar demasiado optimista, pues supone que la evolución del cosmos, de la vida y del hombre tiende y nos lleva hacia cotas de mayor complejidad, conciencia y plenitud humana. Es como si el futuro de la salvación estuviera asegurado, de una forma casi mecánica. Pues bien, en contra de eso, son muchos los que piensan que el potencial de vida (de evolución) puede llevarnos también a la ruina, como sabían los apocalípticos judíos. Teilhard fue muy sensible a esa acusación y a ese riesgo, escribiendo, desde esa perspectiva, su libro quizá más valioso, titulado *El medio divino* (Madrid 1960). Éste es un libro de teología y mística, siendo, al mismo tiempo, un precioso tratado de historia humana (y de biología). Conforme a la visión de este libro, la evolución del hombre no acontece sólo a través de un despliegue positivo de la vida, sino también a través de sus negatividades y cruces. Junto a la acción está la pasión, junto a la vida está la muerte, junto a la Pascua está la Cruz.

De todas formas, Pasión y Acción no son equivalentes, Cruz y Pascua no están al mismo plano (pues eso implicaría que nos hallamos inmersos en un eterno retorno de la vida, donde todo vuelve a ser siempre lo mismo). La última palabra es la Acción creadora de Dios, que culmina en la Pascua de Cristo, que abre un futuro de vida para todos los hombres. El final del camino del hombre es la Pascua, la Resurrección de toda la realidad, en Cristo y con Cristo. Pero esa Resurrección sólo es posible pasando a través de la cruz, aceptando el sufrimiento de la vida que crece, el sufrimiento de la muerte, sobre todo de una muerte a favor de los demás, como la de Cristo.

3. *Misa sobre el mundo*

Entre las obras de fondo más religioso de Teilhard de Chardin, destaca un pequeño escrito donde el pan y vino de la ofrenda y de la comunión eucarística se expanden hasta abarcar el mundo entero, de tal forma que podemos hablar de una inmersión y transformación *crística* y trinitaria del conjunto de la realidad. Éste es el tema de la misa cósmica, que Teilhard celebró en las estepas del Gobi donde se hallaba de misión científica, por la fiesta de la Transfiguración del Señor, en el verano de 1923. Retomando la línea de los antiguos teólogos alejandrinos de los siglos IV y V, que habían interpretado la encarnación como presencia del Hijo de Dios en el conjunto de la humanidad y del mundo, Teilhard de Chardin ha desarrollado de forma emocionada el carácter cósmico de la eucaristía, interpretada como transformación de un mundo que se eleva a Dios, vinculado en Cristo, por la fuerza de su Espíritu.

> «En la nueva humanidad que se está engendrando hoy, el Verbo ha

prolongado el acto sin fin de su nacimiento, y en virtud de su inmersión en el seno del mundo, las grandes aguas de la materia se han cargado de vida sin estremecimiento. En apariencia nada se ha estremecido en esta inefable formación y, sin embargo, al contacto de la Palabra sustancial, el universo, hostia inmensa, se ha convertido misteriosa y realmente en carne. Desde ahora toda la materia se ha encarnado, Dios mío en tu encarnación... Ahora, Señor, por medio de la consagración del mundo, el resplandor y el perfume que flotan en el universo, adquieren para mí un cuerpo y rostro en ti. Lo que entreveía mi pensamiento indeciso... tú me lo haces ver de un modo magnífico: no sólo que las criaturas sean solidarias entre sí, de manera que ninguna pueda existir sin todas las demás..., sino que estén de tal forma suspendidas en un mismo Centro real, que una verdadera vida, sufrida en común, les proporcione, en definitiva, su consistencia y su unión... Tú, Señor Jesús, en quien todas las cosas encuentran su subsistencia, revélate al fin a quienes te aman como el alma superior y el foco físico de la creación... Lo que yo experimento, delante y en el seno del mundo asimilado por tu carne, convertido en tu carne, Dios mío, no es ni la absorción del *monista*, ávido de fundirse en la unidad de las cosas, ni la emoción del *pagano* prosternado a los pies de una divinidad tangible, ni el abandono pasivo del *quietista* que se mueve a merced de las energías místicas. Aprovechando algo de la fuerza de estas corrientes (monista, pagana, quietista), sin lanzarme contra ningún escollo, la actitud en la que me sitúa tu presencia universal, es una admirable síntesis en que se mezclan, corrigiéndose, las más formidables pasiones que pueden jamás soplar sobre un corazón humano. 1. Lo mismo que el *monista*, me sumerjo en unidad total, mas la unidad que me recibe es tan perfecta, que sé encontrarme en ella, perdiéndome, en el perfeccionamiento último de la individualidad. 2. Lo mismo que el *pagano*, yo adoro a un Dios palpable. Llego incluso a tocar ese Dios en toda la superficie y profundidad del mundo de la materia en que me encuentro cogido. Pero, a fin de asirlo como yo quisiera (para seguir sencillamente tocándolo, a Dios), necesito ir cada vez más lejos, a través y más allá de toda limitación sin poder jamás descansar en nada, empujado en cada momento por las criaturas y superándolas en todo momento en un continuo acoger y un continuo desprendimiento. 3. Lo mismo que el *quietista*, me dejo mecer deliciosamente por la divina Fantasía. Mas, al mismo tiempo, sé que la voluntad divina no me será revelada en cada momento, más que dentro de los límites de mi esfuerzo. No palparé a Dios en la materia, como Jacob, más que cuando haya sido vencido por él» (*Misa sobre el mundo. Himno del Universo,* Madrid 1967).

BIBL. *El fenómeno humano* (Madrid 1959); *El medio divino* (Madrid 1960); *El grupo Zoológico Humano* (Madrid 1964); *El futuro del hombre* (Madrid 1964); *La Visión del Pasado* (Madrid 1964). Visión de conjunto de su obra en U. King (ed.), *Pierre Teilhard de Chardin: Escritos esenciales* (Santander 2001). Una perspectiva distinta y complementaria de la suya en G. Theissen, *La fe bíblica en perspectiva evolucionista* (Estella 2003). Entre las valoraciones de su pensamiento y de su proyecto teológico, cf. H. de Lubac: *El pensamiento religioso de Teilhard de Chardin* (Madrid 1967); *La Oración de Teilhard de Chardin* (Barcelona 1969); A. Fierro, *El proyecto teológico de Teilhard de Chardin* (Salamanca 1971); F. Riaza, *Teilhard de Chardin y la evolución biológica* (Madrid 1968); J. de S. Lucas, *Teilhard de Chardin* (Madrid 1996); B. Sesé, *Pierre Teilhard de Chardin* (Bilbao 1998); A. Pérez de Laborda, *La Filosofía de Pierre Teilhard de Chardin* (Madrid 2001).

TELLECHEA, José Ignacio (1928-2008)

Historiador y teólogo católico, vasco. Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca. Escribió más de cien libros, dedicados a la historia de la Iglesia y del pensamiento cristiano de España, recuperando muchas y grandes figuras de la teología, de la vida social y del pensamiento religioso de España en los siglos XVI-XVII, entre los que se cuentan ↗ Carranza y Molinos. Escribió una memoria de su vida y trayectoria intelectual en *Tapices de la Memoria* (Salamanca 2003), un libro en el que va apareciendo el testimonio de la Iglesia y sociedad española a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. De J. I. Tellechea, que fue compañero de Facultad durante muchos años, provienen bastantes de los juicios que ofrezco en este diccionario, sobre los pensadores hispanos de los siglos XVI y XVII.

BIBL. *Comentarios sobre el «Catechismo-christiano»* (Madrid 1972); *Fray Bartolomé Carranza de Miranda: investigaciones históricas* (Pamplona 2002); *Ignacio de Loyola, la aventura de un cristiano* (Santander 2006); *Ignacio de Loyola, solo y a pie* (Salamanca 2006); *Léxico de la Guía espiritual de Miguel de Molinos* (Madrid 1991); *Melanchton y Carranza: préstamos y afinidades* (Salamanca 1979); *Molinosiana: investigaciones sobre Miguel de Molinos* (Salamanca 1987).

TEMPLE, William (1881-1944)

Filósofo y teólogo anglicano, arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia de Inglaterra. Ha estudiado el tema del Reino de Dios, vinculándolo a la situación de su tiempo, marcada por la secularización y por el auge de los fascismos. A su juicio, la respuesta a los problemas de la vida humana sigue siendo la que ofrece Cristo cuando dice «quien me ha visto ha visto al Padre». Representa la mejor tradición de la Iglesia anglicana, en su reflexión sobre la historia como lugar de revelación de Dios, en un contexto de diálogo político y social.

BIBL. *The Faith and Modern Thought* (Londres 1910); *The Kingdom of God* (Londres 1914); *Studies in the Spirit and Truth of Christianity* (Londres 1914); *Church and Nation* (Londres 1915); *Nature, Man and God* (Londres 1934); *Christianity as an Interpretation of History* (Londres 1945).

TEODORETO DE CIRO (ca. 393-465)

Obispo y teólogo sirio que, además de predicar el evangelio, se esforzó por crear en su región unas infraestructuras que sirvieran para bien de todos los habitantes. De esa manera, contribuyó a resolver las necesidades financieras y sociales, creando acueductos y puentes y casas de acogida para pobres. Su aportación teológica se centró sobre todo en los debates sobre la naturaleza de Cristo, pero se interesó también por los temas morales en algunos de sus escritos y de sus homilías. Más que por su teología se le puede recordarle por su aportación a la vida social y a la justicia. Puso de relieve el riesgo de las riquezas, que pueden darnos una sensación ilusoria y exagerada de nuestra importancia, como dice en uno de sus sermones:

> «¿Cómo podrá tomarse la riqueza como definición de la felicidad y fundamento de la bondad de la fortuna, cuando ella es el medio por el cual los hombres perversos se vuelven arrogantes y engreídos, pavoneándose a través de los mercados a lomo de caballo o en carroza y despreciando a los otros, mirándoles de arriba abajo, haciendo lo que es malo, robándoles y apropiándose de aquello que no les pertenece, codiciando lo indecente, tomando las propiedades del prójimo, disfrutando de los bienes que son de otra gente, comerciando con la miseria de los pobres, etc.?» (*Discurso sobre la Providencia,* PG 83, 646).

TEODORO DE MOMPSUESTIA (350-428)

Exegeta y teólogo de la escuela antioquena, monje y obispo de Mompsuestia (desde el 392). Llevó una vida ejemplar, tanto por su labor pastoral como por su doctrina. Tras su muerte, algunas de sus enseñanzas fueron retomadas y reinterpretadas por los nestorianos (que conservaron sus escritos, sobre todo en versiones siríacas), por lo que su memoria ha quedado oscurecida a los ojos de la Gran Iglesia. Pero resulta conveniente mantener su memoria, poniendo de relieve los dos campos principales donde se ha desarrollado su pensamiento. a) La aportación fundamental de Teodoro de M. está vinculada a sus *escritos exegéticos*, en los que rechaza el alegorismo de los autores de la escuela alejandrina. En contra de eso, él ha querido buscar y ha puesto de relieve el sentido literal de los textos, situándolos en las circunstancias en que fueron escritos y teniendo en cuenta las lenguas originales. b) En el campo cristológico, ha defendido *la perfecta humanidad de Jesús*, oponiéndose así al riesgo monofisita de los alejandrinos, que tienden a ignorar la humanidad o a tomarla como algo secundario. Jesús es hombre completo, con alma racional; en esa línea ha destacado la existencia de las «dos naturalezas» (como definirá Calcedonia: el año 453).

En esa línea ha elaborado una de las cristologías más perfectas de la Iglesia antigua, como han puesto de relieve muchos historiadores y teólogos actuales. De todas maneras, desde la perspectiva de la teología dominante de la Iglesia posterior (la alejandrina y después la romana), Teodoro ha sido considerado por sus sucesores como seminestoriano, pues su forma de po-

ner de relieve la humanidad de Jesús parecía contraria a la grandeza del Verbo de Dios. De esa forma, Sacada de su contexto, la cristología de Teodoro ha sido condenada en el Concilio de Constantinopla II, donde ha quedado fijada y rechazada su memoria para la Iglesia posterior:

> «4. Si alguno dice que la unión de Dios Verbo con el hombre se hizo según gracia o según operación, o según igualdad de honor, o según autoridad, o relación, o hábito, o fuerza, o según buena voluntad, como si Dios Verbo se hubiera complacido del hombre, por haberle parecido bien y favorablemente de Él, como Teodoro locamente dice... ese tal sea anatema. Porque, como quiera que la unión se entiende de muchas maneras, los que siguen la impiedad de Apolinar y de Eutiques, inclinados a la desaparición de los elementos que se juntan, predican una unión de confusión. Los que piensan como Teodoro y Nestorio, gustando de la división, introducen una unión habitual. Pero la Santa Iglesia de Dios, rechazando la impiedad de una y otra herejía, confiesa la unión de Dios Verbo con la carne según composición, es decir, según hipóstasis. 5. Si alguno toma la única hipóstasis de nuestro Señor Jesucristo en el sentido de que admite la significación de muchas hipóstasis y de este modo intenta introducir en el misterio de Cristo dos hipóstasis o dos personas, y de las dos personas por él introducidas dice una sola según la dignidad y el honor y la adoración, como lo escribieron locamente Teodoro y Nestorio... ese tal sea anatema» (DH 424-426). Para una lista de sus obras, cf. K.-G. Wesseling, en *Bautz* XI (1996) 885-909.

TEODORO ESTUDITA (759-826)

Monje de *Estudion*, el monasterio más importante de Constantinopla. Escribió unas instrucciones para los monjes, que se han transmitido con el título de *Pequeña* y *Gran Catequesis*. También trazó las bases de una Regla Monacal, que ha sido elaborada después por sus discípulos y que ha sido utilizada por muchas comunidades monásticas bizantinas. Defendió la plena humanidad de Jesús, contra el riesgo de los monoteletas y monoenergetas, que anulaban la voluntad y acción humana de Cristo, en una especie de monofisitismo latente, y fue uno de los creadores de la himnografía bizantina. Su obra quizá más significativa la forman los tres tratados que escribió contra los iconoclastas (llamados *Antirrebética*). Sus argumentos contra los negadores de las imágenes siguen siendo significativos. a) En la práctica, los iconoclastas niegan la encarnación de Cristo, pues rechazan su humanidad, que puede ser representada. b) Los iconoclastas no dejan que los cristianos contemplen los sufrimientos de Cristo, vinculados a su humanidad, es decir, a su «carne», que será glorificada; los iconos constituyen una prueba del valor de la muerte de Cristo, a quien se le contempla en las imágenes como Señor sufriente. c) Los iconoclastas acaban siendo maniqueos, pues niegan el valor positivo de las cosas creadas, suponiendo, de forma velada, que la creación proviene del maligno.

BIBL. Obras en PG 99.

TEÓFILO DE ANTIOQUÍA (S. II)

Teólogo y apologista cristiano de origen sirio. Se han conservado sus tres libros *Ad Autolycum,* en los que defiende el cristianismo frente a sus adversarios. Parece haber sido el primer teólogo cristiano que habla de una «trias» (después se dirá trinidad), distinguiendo las tres «personas» divinas (Dios, Logos, Sabiduría). Distingue también los dos momentos del logos: uno es el *endiathetos* o inmanente (en el interior de Dios); otro es *prophorikos* (es decir, el logos proferido ya como palabra que resuene en el mundo y que se encarna). Desarrolla también diversas imágenes de la Trinidad. Así los tres días de la creación son símbolo de la *triada* (de Dios, de su Logos y de su Sofía); el cuarto día es símbolo de la humanidad (*Ad Autolycum* 2, 15):

> «Dios, el Padre del universo, es inmenso y no se encuentra limitado a un lugar; pero su Verbo, por el que hizo todas las cosas, como potencia y sabiduría suya que es, ése fue el que se presentó en el Edén, en figura de Dios, conversando con Adán... Éste no es Hijo de Dios en la forma en que los poetas hablan de hijos de los dioses nacidos por unión carnal, sino como explica la Verdad, cuando dice que existe el *Verbo inmanente desde siempre en el corazón de Dios*. Por-

que, antes de hacer nada, Dios tenía a ese Verbo como consejero, pues *era su propia mente y pensamiento*. Pero cuando Dios quiso hacer efectivamente lo que había deliberado hacer, generó a este *Verbo proferido (prophorikón) como primogénito* de toda la creación, no vaciándose de su Verbo sino generando al Verbo y conversando siempre con él. Esto es lo que nos enseñan todas las santas Escrituras y todos los inspirados por el Espíritu, entre los cuales está Juan que dice: «En el principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios», dando a entender que en los comienzos está sólo Dios y en él su Verbo» (*Ad Autolycum* II 22).

BIBL. Edición de su obra en D. Ruiz B., *Padres Apologetas* (Madrid 1979).

TEPEDINO, Ana María

Teóloga católica feminista de Brasil, vinculada al movimiento de teología de la liberación. Viene realizando una labor de concientización social y eclesiástica al servicio de la promoción de los pobres y de la igualdad en la Iglesia. Ha estudiado filosofía y teología y enseña en la Universidad Católica de Río de Janeiro. Su tesis doctoral (*Espiritualidad y Ética – Jesucristo y la historia de la comunidad joanina*, Universidad Pontificia de Río de Janeiro 1993) ponía de relieve la encarnación social del evangelio de Juan, un texto donde se articula cristología y experiencia social. Su libro más importante es quizá *Las Discípulas de Jesús* (Madrid 1994), donde muestra que las mujeres recibieron también un encargo evangélico, al servicio de la venida del Reino de Dios.

BIBL. Ha editado diversos libros en colaboración como *Entre la indignación y la esperanza – Teología feminista latinoaméricana* (con P. ↗ Aquino, Bogotá 1998) y *Global voices for gender justice* (con la Asociación de Teólogas del Tercer Mundo, Pilgrim PR 2001).

TERESA DE JESÚS (1515-1582)

Religiosa y reformadora católica española, de la Orden del Carmen, conocida también con el nombre de Teresa de Ávila, por la ciudad donde nació y donde transcurrió gran parte de su vida. Realizó una labor intensa como fundadora y reformadora, escribiendo por mandato de sus confesores el libro de su *Vida* y el de sus *Fundaciones*. Escribió también otras obras dedicadas de un modo más concreto a exponer su experiencia de oración y su modelo de encuentro contemplativo con Dios *(Camino de Perfección* y las *Moradas)*.

1. *Una vida discutida*

No fue escritora de oficio, ni tenía formación académica (reservada a los varones), pero supo expresar su pensamiento de un modo extraordinariamente preciso, en lenguaje popular culto, desde su propia experiencia y reflexión, y así ofreció en sus obras uno de los testimonios teológicos más importantes de la historia católica. No elaboró un sistema, pero el conjunto de su obra posee una intensa coherencia teológica y nos permite así recuperar las raíces de la experiencia cristiana. No era «letrada» (profesional), pero había leído los mejores libros de narrativa de su tiempo (de Caballerías) y diversas obras de espiritualidad y, además, estuvo en contacto con algunos de los pensadores cristianos más significativos de su tiempo (↗ Juan de la Cruz y Juan de Ávila, Báñez), que valoraron su inteligencia y la defendieron, ante aquellos que sospechaban de su obra, pensando que se hallaba cercana a la herejía. En ese contexto se sitúan sus «dificultades» con la Inquisición, que ya el año 1559 había secuestrado algunos libros que leía (de ↗ Luis de Granada y Juan de Ávila) y que retendrá y examinará su *Libro de la Vida,* que sólo podrá publicarse tras su muerte, el año 1587 (con aprobación expresa de ↗ Luis de León y D. Báñez).

En la edición facsímil de las obras de Santa Teresa, que está realizando T. ↗ Álvarez (ediciones de *Camino de Perfección*, 1965; *Castillo Interior*, 1990; *Libro de la Vida*, 1999 y *Fundaciones,* 2004, en Monte Carmelo, Burgos), pueden observarse con claridad las correcciones y tachaduras que los inquisidores fueron poniendo en sus escritos, pues tenían la sospecha de que sus visiones y revelaciones podían ser «obra del diablo» o separarse de la fe de la Iglesia. Pero después la misma Iglesia defendió su doctrina y la proclamó Doctora de la Iglesia, el año 1970, presentándola así como una de las grandes pensadoras del cristianismo. En este contexto quiero ofrecer varios rasgos de su pensamiento más significativo, tal como aparece en las *Moradas Séptimas*, donde el alma celebra ya en el mundo el des-

posorio con Dios. En esa línea he querido poner de relieve su experiencia de la humanidad de Jesús como Esposo, su visión de Dios como Padre-Madre (pechos divinos), y su inmersión-comunión en lo divino.

2. *Humanidad de Jesús*

En el centro del pensamiento de Teresa está el encuentro con la humanidad de Jesús, entendida como fuente de amor y de compromiso al servicio de los demás. En contra de algunos maestros espirituales que le aconsejaban que abandonara a Jesús hombre, para centrarse en su divinidad (Jesús eterno, Hijo divino), en una línea más cercana a ↗ Osuna y Laredo, Teresa responde apelando siempre a su humanidad, para apoyarse siempre en la historia del evangelio:

> «Pues vengamos ahora a tratar del divino y espiritual matrimonio, aunque esta gran merced no debe cumplirse con perfección, mientras vivimos, pues si nos apartásemos de Dios se perdería este tan gran bien. La primera vez que Dios hace esta merced, quiere su Majestad mostrarse al alma por visión imaginaria de su sacratísima Humanidad, para que lo entienda bien y no esté ignorante de que recibe tan soberano don. A otras personas será por otra forma: a ésta de quien hablamos se le representó el Señor, acabando de comulgar, con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas, y Él tendría cuidado de las suyas, y otras palabras que son más para sentir que para decir... Parecerá que no era ésta novedad, pues otras veces se había representado el Señor a esta alma en esta manera. Pero fue tan diferente, que la dejó bien desatinada y espantada: lo uno, porque fue con gran fuerza esta visión; lo otro, porque las palabras que le dijo, y también porque en lo interior de su alma, adonde se le representó, si no es la visión pasada, no había visto otras... Porque entended que hay grandísima diferencia de todas las pasadas a las de esta Morada, y tan grande del desposorio espiritual al matrimonio espiritual, como lo hay entre dos desposados (y dos casados a los que ya no se pueden apartar). Aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria, sino intelectual, aunque más delicada que las dichas, como se apareció a los Apóstoles, sin entrar por la puerta, cuando les dijo: Pax vobis» (*Moradas* VIII, II, 1-3).

La vida cristiana de Teresa se interpreta así como experiencia de unidad de amor con Jesús, un amor entendido en claves matrimoniales (es decir, de encuentro personal), de manera que sólo así, desde el encuentro humano con Jesús, ella puede hablar de contemplación de lo divino. Contemplar a Dios no significa separarse de la vid humana, sino vivir en plenitud y en iluminación interior la tarea de la vida humana. Por eso, su pensamiento es siempre un experiencia de humanidad (encuentro con Jesús hombres), en claves de dualidad (comunión de personas), de manera que sólo así puede hablarse de revelación de Dios y de unión con lo divino. A través de la humanidad (historia) de Jesús se unifican el hombre y lo divino:

> «Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sé a qué lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel memento la gloria que hay en el Cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual... Digamos que sea la unión como si dos velas de cera se juntasen tan en extremo que toda luz fuese una, u que el pabilo y la luz y la cera es todo uno; mas después bien se puede apartar la una vela de la otra, y quedan en dos velas, u el pabilo de la cera. Acá es como si cayendo agua del cielo en un río u fuente, adonde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir ni apartar cuál es el agua del río u lo que cayó del cielo, o como si un arroyico pequeño entra en la mar, no habrá remedio de apartarse, u como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace todo una luz...» (*Moradas,* VII, II, 4. 6).

3. *Los tres momentos de Dios*

Hacia el final de su encuentro con Jesús-Hombre, en las *Séptimas Moradas* (7, 2), Teresa de Jesús desarrolló una visión en la que Dios aparece, al mismo tiempo, en tres perspectivas. a) *Como Gracia original, Madre de pechos divinos,* de los que mana Leche de Vida

gozosa para todos los humanos. En ese principio que es Dios-Fuente de todo lo que existe estamos sustentados. b) *Como Amigo, en Alteridad y Compañía.* Dios no es sólo fuente-fundamento del que provenimos, sino que es también Amigo con el que compartimos lo que somos, al situarnos ante Jesús, en un amor que puede y debe entenderse con símbolos matrimoniales, encuentro de amor con el Amado. c) *Como Familia, Comunicación o Diálogo de amor,* de tal forma que el Padre y el Hijo habitan uno en otro e in-habitan en el alma, de manera que nosotros habitamos en ellos, siendo familia de Dios al ser familia humana. Éstos son los rasgos más hondos de la experiencia y teología de Teresa de Jesús, de manera que podemos destacarlos como expresión suprema de su pensamiento.

a) *Dios es Madre: los pechos divinos.* Ciertamente, Dios no es un cuerpo, pero podemos hablar con Teresa de un «cuerpo divino» del que nacen varones y mujeres, lugar donde comparten la existencia, unos con otros, en respeto y generosidad. Descubrir y agradecer la vida, que nos viene de ese cuerpo divino, es el primero y más hondo de los gestos religiosos. Lógicamente, ese cuerpo puede recibir rasgos divinos y maternos, expresados de manera humana. Así lo ha visto Teresa de Jesús, que hace a Dios Fuente de vida, Pechos de madre que ofrece su propio alimento a los humanos:

> «Se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida a nuestra alma..., que en ninguna manera se puede dudar..., que producen algunas veces unas palabras regaladas, que parece no se pueden excusar de decir: *¡Oh Vida de mi vida y Sustento de mi sustento!...* y cosas de esta manera. Porque de aquellos *Pechos Divinos*, adonde parece está Dios siempre sustentando el alma, salen unos *rayos de leche* que toda la gente del castillo conforta, que parece que quiere el Señor que gocen de alguna manera de lo mucho que goza el alma, y de aquel *río caudaloso,* adonde se consumió esta fuentecita pequeña, salga algún golpe de aquel agua para sustentar a los que en lo corporal han de servir a estos dos desposados» (*Moradas* 7, 2, 7).

Están esposo y esposa (Cristo y el alma, Jesús y Teresa) bien unidos, en desposorio radical, como ella ha venido mostrando a lo largo de toda su vida y en todos sus escritos. Desde esa unión de amor descubre Teresa el misterio original divino, que ella ha presentado en términos *vitales* (Dios es Vida de mi vida), *maternos* (unos Pechos que manan gozo y leche que sustenta a los humanos) y *cósmicos* (fuente original de la que brota agua de gracia y existencia para los humanos, en especial los enamorados). En el fondo de esta imagen está la experiencia que Pablo y la Iglesia más antigua ha desarrollado cuando habla de un «cuerpo místico de Cristo». Pues bien, aquí estamos ante el cuerpo místico del Dios, que sustenta de manera generosa a los hombres y mujeres, haciéndoles hermanos. Así podemos hablar de una especie de *cuerpo materno de Dios.* Para Teresa de Jesús, creer en Dios es una experiencia original de fe en la vida. Creer en Dios es descubrir que nos hallamos fundados en lo divino. El Dios de Teresa es Fuente de la Vida, Pechos abundantes, acogedores y gozosos, que alimentan a todos los humanos, no sólo a los que están encerrados en su oración mística, sino a «la gente del castillo», que son las potencias y facultades corporales.

b) *Dios Amigo, el Señor enamorado*. Teresa de Jesús ha desarrollado desde ese fondo la visión del Dios amigo, de manera que la fe viene a expresarse como experiencia de vida compartida, en dualidad de amor. Los «siete grados» de la unión de matrimonio que Teresa va mostrando en *Moradas* del Castillo Interior como momentos del ascenso a lo divino vienen a mostrarse al mismo tiempo como grados y/o momento del encuentro con los otros. De esa forma, grados o momentos del amor de Dios (matrimonio con Cristo) se expresan y despliegan igualmente como grados del amor real, concreto, entre las hermanas en la comunidad, en apertura a todos los hombres. Allí donde la teología mística parece alejarnos más de la humanidad, ellas nos acercan más a los hombres y mujeres concretos con los que convivimos:

> «Pues vengamos ahora a tratar del divino y espiritual matrimonio... A esta persona de quien hablamos (= Teresa de Jesús) se le representó el Señor, *acabando de comulgar*, con forma de gran resplandor y hermosura y majes-

> tad, y le dijo que era ya tiempo de que sus cosas (de Jesús) tomase ella por suyas y Él tenía cuidado de las suyas (de Teresa) (*Moradas* 7, 2, 1). Aparécese el Señor en este Centro del Alma sin visión imaginaria, sino intelectual..., como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo "pax vobis"» (*Moradas* 7, 2, 3; cf. Jn 20,21).

Este *Dios amigo*, que suscita y ratifica todo amor esponsal y fraterno sobre el mundo, no es ya un poder patriarcalista, alguien que nos da su vida desde arriba, sino que ha venido a presentarse como un compañero de camino, en comunicación enamorada. Sólo en este contexto recibe su sentido la celebración de un *matrimonio total* entre Jesús y los hombres/mujeres, un matrimonio que puede expresarse en forma de comunidad de amor entre los creyentes.

c) *Dios Familia*. *Encuentro de hermanos*. De manera consecuente, el camino de mística divina es las Moradas puede y debe traducirse en forma de «camino de amor humano». A cada grado de ascenso y encuentro con Dios corresponde un grado de profundización y encuentro real con otros hermanos. De esa manera, lo que parecía ser un camino de alejamiento del mundo se convierte en lugar de encuentro más hondo entre los hermanos/hermanas. Lógicamente, Teresa de Jesús ha interpretado este motivo en forma trinitaria: «Orando una vez Jesucristo Nuestro Señor por sus Apóstoles (Jn 17,21), dijo que fuesen una cosa con el Padre y el Él, como Jesucristo nuestro Señor está en el Padre y el Padre en Él. ¡No sé que amor puede ser mayor que este! Y no dejaremos de entrar aquí todos, porque así dijo Su Majestad:

> «No sólo ruego por ellos, sino por todos aquellos que han de creer en mí también» y dice «yo estoy en ellos» (Jn 17,20.23) (*Moradas* 7, 2, 9-10). ¿Sabéis que es ser espirituales de veras? ¡Hacerse esclavos de Dios!... Así que, hermanas, para que (vuestra vida) lleve buenos cimientos, procurad ser la menor de todas (las hermanas) y esclava suya (de las hermanas), mirando cómo o por dónde las podéis hacer *placer* y servir...» (*Moradas* 7, 4. 9).

Aquí está la clave de la mística cristiana: encontrarse con Dios significa acerca «la menor», sirviendo (amando) a las hermanas. De esa manera, la teología se entiende y despliega como experiencia de encuentro con los demás hombres y mujeres, en claves de gratuidad y gozo. Muchos otros rasgos tiene el pensamiento de Teresa, pero éstos son algunos de los más significativos. Ella no ha pasado a la historia del pensamiento cristiano por algún tipo de teoría, sino por su experiencia de encuentro con Dios, tal como ha venido a expresarla en una obra literaria riquísima, de tipo biográfico, que sigue siendo una de las referencias básicas del pensamiento cristiano de Occidente. No se puede entender la psicología religiosa, ni el sentido de la experiencia personal de Dios en la historia de la Iglesia moderna sin tener en cuenta el camino de Teresa.

BIBL. He desarrollado el tema en «Contemplación cristiana. Teresa de Jesús», en *Para vivir la oración cristiana* (Estella 2009, 164-176). Hay diversas ediciones de las *Obras completas* de santa Teresa (en Madrid, en Burgos, en Salamanca...). Sobre el pensamiento en santa Teresa, desde la perspectiva de la experiencia humana, cf. M. Navarro, *Psicología y mística. Las moradas de Santa Teresa* (Madrid 1992). Cf. también T. Álvarez, *Estudios Teresianos* I-III (Burgos 1995-1996); Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink, *Santa Teresa y su tiempo* I-III (Salamanca 1982-1984); E. Llamas, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española* (Madrid 1972); E. Orozco, *Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa* (Granada 1987).

TERESA DE LISIEUX (1873-1897)

Religiosa católica francesa, de la Orden del Carmen, creadora y transmisora de una de las experiencias espirituales más hondas de la modernidad. Nació en una familia piadosa de Normandía (sus padres fueron beatificados en 2008) y fue la menor de un grupo de cinco hermanas que le ofrecieron cariño y protección. Perdió pronto a su madre y buscó el afecto de su hermana mayor, que ingresó en el Carmelo de Lisieux, donde ella entró también, siendo aún muy joven (con quince años y medio), y donde entraría el resto de sus hermanas, menos una (que formó parte de otra comunidad religiosa).

Teresa recorrió en pocos años (morirá a los 24) un camino de vida ejemplar, que ha marcado el cristianismo del siglo XX. Sin ser una pensadora en sentido profesional, ella ha «pensado» su vida y ha escrito su experiencia en tres Cua-

dernos (A, B, C), en los que expone los momentos y el sentido más profundo de su proceso de maduración cristiana. Esos tres manuscritos fueron unidos después de su muerte, formando un libro *(Historia de un Alma)* que ha sido muy traducido y leído, de manera que ha llegado a decirse que es el libro que más ha influido en la vida de los católicos del siglo XX; sea como fuere, es el que más ediciones ha tenido después de la Biblia. Pero aquí, por fidelidad al pensamiento propio de Teresa de Lisieux, no citamos ese libro posterior, sino los tres manuscritos (A, B, C), poniendo primero la página del texto original y después la que corresponde en la edición castellana más significativa (*Teresa de Lisieux. Obras completas*, Burgos [3]2003). Pareciendo débil y muy centrada en sí misma, en sentido intimista, Teresa ha sido una mujer apasionada y creadora en el camino del amor, con unas dotes excepcionales para sentir el latido de la vida, encontrando a Dios en el amor de su familia y de sus hermanas religiosas. No ha hecho nada que pueda parecer externamente extraordinario, pero se ha dejado querer y ha querido, recreando de esa forma el camino del pensamiento cristiano. Con ese convencimiento, escojo y comento algunos de sus textos más significativos, ordenados cronológicamente, para captar mejor las etapas de su itinerario biográfico e intelectual.

1. *Yo nunca le he oído hablar*

Uno de los rasgos más sorprendentes de Teresa de Lisieux es que, siendo fiel a la enseñanza de su doctor carmelita (↗ Juan de la Cruz), no apela nunca a revelaciones directas de Dios. Muchos santos antiguos las tenían (decían tenerlas) y se guiaban por ellas. Pues bien, en contra de eso, Teresa de Lisieux afirma seriamente que no ha tenido tales revelaciones: «nunca le he oído hablar, es decir, nunca he tenido una revelación directa de él». Estamos, según eso, en plena modernidad, en un contexto que no admite ya la presencia de revelaciones especiales y distintas de Dios. Teresa es sincera: no tiene pruebas exteriores, no apela a milagros. Se encuentra plenamente inmersa en el mundo, con sus propios hermanos y hermanas. Eso significa que Dios ha de hablarle en la misma transparencia y camino de su vida.

> «Comprendo y sé muy bien por experiencia que "el reino de los cielos está dentro de nosotros" (Lc 17,21). Jesús no tiene necesidad de libros ni de doctores para instruir a las almas. Él, el Doctor de los doctores, enseña sin ruido de palabras... Yo nunca le he oído hablar, pero siento que está dentro de mí, y que me guía momento a momento y me inspira lo que debo decir o hacer. Justo en el momento en que las necesito, descubro luces en las que hasta entonces no me había fijado. Y las más de las veces no es precisamente en la oración donde esas luces más abundan, sino más bien en medio de las ocupaciones día a día...» (Ms A 83v, 245).

Según eso, todo es natural en su vida: no hay éxtasis, toques interiores, revelaciones especiales. Ciertamente, ella se deja acompañar por algunos sueños, por pequeños signos... Pero sabe que todo eso pertenece al mismo despliegue de su vida, de manera que en un sentido todo puede explicarse desde su contexto físico, psicológico y social. Ésta es la paradoja de su vida. *Por un lado,* ella sabe que el mismo Jesús la va guiando, como maestro interior, en camino de intensa maduración espiritual y/o humana. *Por otro lado,* ella sabe en su vida que todo es natural, de manera que, en ciertos momentos, siente muy fuertes tentaciones de pérdida de fe. No hay necesidad de apelar a demostraciones exteriores. La mística es camino de fe.

2. *Más allá del victimismo. El paso a la gratuidad*

Teresa de Lisieux ha vivido en un tiempo en que se destacaba el valor del victimismo religioso. Le han dicho por diversos lugares que la perfección de las almas grandes consiste en entregar la vida y dejarse morir, en manos de la *justicia de Dios*, para así reparar las ofensas que en contra de ese Dios han cometido los infieles. Pues bien, dirigida por su propia inspiración espiritual, sin grandes maestros (confesores exteriores) que puedan encauzarla, ella ha superado por amor ese camino del victimismo. Ésta ha sido una de sus aportaciones teológicas fundamentales. Su misma experiencia del evangelio, interpretada desde la tradición de san Juan de la Cruz (cf. citas de *Cántico B,* en Ms A, 83r, 244), le ha impedido ofrecerse en *holocausto* a la justicia di-

vina, porque ella sabe que Dios quiere víctimas de amor, es decir, amigos.

> «Este año, el 9 de junio (de 1895), fiesta de la Santísima. Trinidad, recibí la gracia de entender mejor que nunca cuánto desea Jesús ser amado. Pensaba en las almas que se ofrecen como víctimas a la justicia de Dios para desviar y atraer sobre sí mismas los castigos reservados a los culpables. Esta ofrenda me parecía grande y generosa, pero yo estaba lejos de sentirme inclinada a hacerla. Dios mío, exclamé desde el fondo de mi corazón, ¿sólo *tu justicia* aceptará almas que se inmolen como víctimas...? ¿No tendrá también necesidad de ellas tu *amor* misericordioso...? En todas partes es desconocido y rechazado... ¡Oh, Dios mío!, tu amor despreciado ¿tendrá que quedarse encerrado en tu corazón? Creo que si encontraras almas que se ofreciesen como víctimas de holocausto a tu amor, las consumirías rápidamente. Creo que te sentirías feliz si no tuvieras que reprimir las oleadas de infinita ternura que hay en ti... Si a tu justicia, que sólo se extiende a la tierra, le gusta descargarse, ¡cuánto más deseará abrasar a las almas tu amor misericordioso, que se eleva hasta el cielo...! Jesús mío, que sea yo esa víctima dichosa. ¡Consume tu holocausto con el fuego de tu divino amor...!» (Ms A, 84r, 246).

Teresa ha superado así un tipo de victimismo, en línea de holocausto espiritual ofrecido a la justicia de Dios, que había sido dominante en la teología francesa de los siglos XVIII y XIX. Ella descubre que su Dios no necesita que le aplaquen, que apaguen su furor, pues no es un Dios de iras y furores. Lo que Dios busca es solamente amor, el gesto de aquellos que acogen su gracia y viven según ella. El Dios de Teresa de Lisieux será signo y principio de amor: no quiere víctimas, sino amigos: personas que acojan su ternura y le respondan con ternura, por el simple gozo de amar; personas que escuchen su palabra de amor y respondan ofreciendo amor a los hermanos, pues, como Teresa de Lisieux repite muchas veces: «el amor sólo con amor se paga».

3. *En el corazón de la Iglesia, mi madre, yo seré el amor*

En esa línea, Teresa de Lisieux desea alcanzar todos los dones de Dios: su vocación de amor no se contenta con ninguna vocación aislada, con ninguna tarea limitada. Así quiere ser, al mismo tiempo, contemplativa y misionera, esposa y madre... Quiere ser guerrero y sacerdote, zuavo pontificio y apóstol, doctor y mártir (cf. Ms B, 2v y 3r, 258-259). Quiere serlo todo, pero no sabe cómo. Pues bien, la respuesta se la ofrece Pablo en 1 Cor 12-13 cuando, tras haber presentado los diversos carismas de la Iglesia, los vincula en el amor como el don central y más alto:

> «La caridad me dio la clave de mi vocación. Comprendí que si la Iglesia tenía un cuerpo, compuesto por diferentes miembros, no podía fallarle el más necesario, el más noble de todos ellos. Comprendí que la Iglesia tenía un corazón, y que ese corazón estaba ardiendo de amor. Comprendí que sólo el amor podía hacer actuar a los miembros de la Iglesia; que si el amor llegaba a apagarse, los apóstoles ya no anunciarían el Evangelio y los mártires se negarían a derramar su sangre... Comprendí que el amor encerraba en sí todas las vocaciones, que el amor lo era todo, que el amor abarcaba todos los tiempos y lugares... En una palabra, ¡que el amor es eterno...! Entonces, al borde mi alegría delirante, exclamé: ¡Jesús, amor mío..., al fin he encontrado mi vocación! ¡Mi vocación es el amor...! Sí, he encontrado mi puesto en la Iglesia, y ese puesto, Dios mío, eres tú quien me lo ha dado... En el corazón de la Iglesia, mi Madre, yo seré el amor... Así lo seré todo... ¡¡¡Así mi sueño se verá hecho realidad...!!!» (Ms B, 3v, 261).

Ésta es una de las páginas más significativas del pensamiento cristiano de la segunda mitad del siglo XIX. Su mensaje no es nuevo, pues lo que en ella dice está ya contenido en la tradición cristiana, a partir del mismo Pablo. Ella ofrece, sin embargo, algunos detalles nuevos, paradójicos y sorprendentes, que iré desarrollando en todo lo que sigue. Teresa de Lisieux encuentra aquí su tarea y lugar sobre el mundo. Dios mismo se lo ha dado y ella lo ha encontrado. Su vocación y tarea cristiana será simplemente amar.

4. *Yo te he glorificado en la tierra, he coronado la obra que tú me encomendaste*

En el pasaje que he citado antes, Teresa de Lisieux interpretaba su vida

desde el amor, que es el Espíritu Santo, dentro de la Iglesia. Pues bien, según otro texto, en la culminación del Ms C, en el momento más lúcido y alto de su vida, en una especie de Oración Sacerdotal de despedida, ella toma los rasgos de Jesús y asume como propias las palabras de su oración en favor de todos los humanos. Externamente hablando, Teresa de Lisieux puede hacer muy poco. Sin embargo, internamente, por solidaridad y cuidado cristiano, ella se siente responsable de toda la Iglesia, de la humanidad en su conjunto (incluso de los no creyentes). Y de esa forma, como nuevo Cristo, eleva al Padre las mismas palabras de la Última Cena (cf. Jn 17):

> «Amado mío, yo no sé cuándo acabará mi destierro... Más de una noche me verá todavía cantar en el destierro tus misericordias. Pero, finalmente, también para mí llegará la última noche [Última Cena de Jesús y de Teresa], y entonces quisiera poder decirte, Dios mío: "Yo te he glorificado en la tierra, he coronado la obra que me encomendaste. He dado a conocer tu nombre a los que me diste. Tuyos eran y tú me los diste. Ahora han conocido que todo lo que me diste procede de ti, porque yo les he comunicado las palabras que tú me diste, y ellos las han recibido y han creído que tú me has enviado. Te ruego por éstos que tú me diste y que son tuyos"... "Padre, éste es mi deseo: que los que me confiaste estén conmigo y que el mundo sepa que tú los has amado como me has amado a mí". Sí, Señor, esto es lo que yo quisiera repetir contigo [con Jesús] antes de volar a tus brazos. ¿Es tal vez una temeridad? No, no. Hace ya mucho tiempo que tú me has permitido ser audaz contigo. Como el Padre del Hijo Pródigo cuando hablaba con su hijo mayor, tú me dijiste: "Todo lo mío es tuyo" (Lc 15,31). Por tanto, tus palabras son mías y yo puedo servirme de ellas para atraer sobre las almas que están unidas a mí las gracias del Padre celestial... Madre querida [la M. Gonzaga, superiora del convento], vuelvo a estar con usted. Estoy asombrada de lo que acabo de escribir, pues no tenía intención de hacerlo. Ya que está escrito, habrá que dejarlo» (Mc C, 34v y 35r, 323-324).

Teresa de Lisieux se identifica así con el Cristo de la Última Cena. La historia de la entrega de Jesús se vuelve así su historia, las palabras de Jesús son su palabra. Sin duda, es católica y acepta el ministerio oficial de sus sacerdotes. Pero, estrictamente hablando, ella actúa y habla como Sacerdote de la humanidad entera. Por eso, asume la palabra de Jesús y, en una especie de *Gran Liturgia universal,* ella se presenta en amor ante Dios Padre, llevando en sus manos y en su corazón el sufrimiento y búsqueda de todos los humanos. Las palabras de Jesús (tomadas básicamente de Jn 17) son muy conocidas: las saben de memoria y las repiten muchísimos cristianos. Pero Teresa de Lisieux las hace suyas y las proclama de nuevo, hacia el final de su vida, con un entusiasmo de amor y con una entrega amorosa que nos permiten entenderlas de un modo nuevo, como testimonio de una gran *Consagración Sacerdotal,* propia de Teresa y de todos los que asumen su sacerdocio universal dentro de la Iglesia.

Teresa no se limita a orar a favor de los sacerdotes, como pide la tradición carmelitana, sino que ella misma se eleva, en el mismo centro de la Iglesia, como sacerdote, con la ofrenda de su propia vida, con todos los hermanos. Desaparece de algún modo su distancia con respecto a Cristo. Ella misma es Cristo, es Mesías de la nueva humanidad abierta al amor. Desde esa base se entienden las etapas y momentos básicos de su vida, que iré presentando en lo que sigue.

5. *Infancia espiritual*

Teresa de Lisieux ha podido presentarse como Gran Sacerdote (con Jesús y como Jesús) porque se sabe Hija de Dios, desde su experiencia más honda de infancia espiritual. Sólo así, descubriéndose pequeña ante Dios, ella puede aceptarse y descubrir su lugar en el mundo.

> «Jesús se complace en mostrarme el único camino que conduce a ese hoguera divina. Ese camino es el *abandono* del niñito que se duerme sin miedo en manos de su padre... "El que sea *pequeñito,* que venga a mí", dijo el Espíritu Santo por boca de Salomón (Prov 9,4). Y ese mismo Espíritu de amor dijo también que "a los pequeños se les compadece y perdona" (Sab 6,6). Y en su nombre el profeta Isaías nos revela que en el último día "el Señor apacentará como un

pastor a su rebaño, reunirá a los *corderitos* y los estrechará contra su pecho" (Is 40,11). Y como si todas estas promesas no bastaran, el mismo profeta, cuya mirada inspirada se hundía ya en las profundidades de la eternidad, exclama en nombre del Señor: "Como una madre acaricia a su hijo, así os consolaré yo, os llevaré en brazos y sobre las rodillas os acariciaré" (Is 66,12-13)» (Ms B, 1r, 254).

«Yo quisiera también encontrar un ascensor para elevarme hasta Jesús, pues soy demasiado pequeña para subir la dura escalera de la perfección. Entonces busqué en los Libros Sagrados algún indicio del ascensor, objeto de mi deseo, y leí estas palabras salidas de la boca de la Sabiduría Eterna: "El que sea pequeñito, que venga a mí" (Prov 9,4). Y entonces fui, adivinando que había encontrado lo que buscaba. Y queriendo saber, Dios mío, lo que harías con el pequeñito que responda a tu llamada, continué mi búsqueda, y he aquí que encontré: "como una madre acaricia a su hijo, así os consolaré yo; os llevaré en mis brazos y sobre mis rodillas os meceré" (Is 66,12-13)» (Ms C, 2v, 274).

Éstas son las palabras más *cristianas* de Teresa de Lisieux y, paradójicamente, ellas proceden de los últimos estratos del libro de Isaías y de la tradición sapiencial de *Israel*. En un sentido estricto, siendo radicalmente cristianas, ellas son universales y provienen de una experiencia religiosa que pueden aceptar los creyentes de otras religiones y, de un modo especial, todos los que aceptan la figura de un Dios (o divinidad) con rostro personal, amante, materno.

Es evidente que estas palabras pueden ser asumidas desde el evangelio, partiendo de la más honda experiencia de Jesús, a quien Dios mismo constituye y confirma como Hijo (Mc 1,9-11 par) y de la teología de Juan o de Pablo, cuando hablan del Espíritu de filiación que nos permite decir *¡Abba, Padre!* (cf. Gal 4; Rom 8). Pero en ellas sigue resonando un tipo de sabiduría religiosa universal. Por eso, siendo cristiana ejemplar, Teresa de Lisieux viene presentarse como testigo de un pensamiento y de una experiencia religiosa que se abre al conjunto de la humanidad.

6. *Un amor abierto a los demás*

He puesto de relieve su camino de infancia espiritual: ésta ha sido su conquista más honda, éste el resultado de un proceso apasionante de maduración humana, que ella ha realizado paso a paso, hasta los últimos momentos de su vida. Pero Teresa de Lisieux aparece también como ejemplo de un *amor esponsal* cuyos signos están relacionados con su entrada en el convento. En la línea de su «madre» ↗ Teresa de Jesús, ella ha querido ser también *esposa de Jesús*, en un camino de enamoramiento radical, como muestra ya la *Tarjeta de Bodas* de su profesión, en la que Dios y Teresa aparecen vinculados en matrimonio para siempre (cf. Ms A, 77v, 232). Ella asume así la metáfora esponsal que es propia de la tradición carmelitana en la que se inscribe. Más aún, ella la utiliza y repite muchas veces, pero de un modo que no es propiamente suyo. Ella se sabe esposa de Dios. Pero en el fondo de su vida más que el amor de un esposo parece que busca el de un padre, desarrollando así una espiritualidad de infancia más que de matrimonio místico. Ella no ha ido al Carmelo buscando un Esposo, sino un Padre/Madre, aunque le llame esposo y se refiera, con frecuencia, a sus esponsales.

Quizá podamos decir que el aspecto esponsal ha quedado implícito en su vida, de modo que al presentarse en verdad como *Hija* (en actitud filial ante Dios), Teresa ha podido volverse en realidad (quizá sin saberlo) verdadera *Esposa* de Dios, en el sentido más profundo de este término: amiga y enamorada, compañera y responsable de las cosas de Dios. De todas formas, ese aspecto más esponsal quedará velado, de manera que, en sentido estricto, ella ha destacado más los rasgos de Dios como Padre. Pero, de un modo sorprendente, ese mismo amor paterno le ha capacitado para descubrir a los «hermanos», es decir, a los otros hijos de Dios a quienes ella debe acompañar y ayudar. Este descubrimiento y tarea marca, a mi juicio, la culminación de su camino espiritual.

Si Teresa hubiera quedado simplemente como niña o hija querida, en simple camino de *infancia espiritual,* su testimonio hubiera sido mucho más limitado. Pues bien, ahora debemos añadir que, aprendiendo a ser hija, ella ha realizado una verdadera tarea maternal, pudiendo presentarse así como modelo de aquellos/as que saben entregar la vida a los demás, abriendo para ellos un camino de maduración personal. Al

final de su trayecto, en los últimos años (meses) de su breve biografía, ella ha sido capaz de volverse madre, ofreciendo una ayuda real a sus demás hermanas o hijas (las novicias de su comunidad), actuando como verdadera formadora de personas.

Siendo hija (infancia espiritual), ella ha empezado a ser madre, poniendo su vida al servicio de los otros. Ciertamente, Teresa de Lisieux ha empezado siendo una niña necesitada, sedienta de amor paterno/materno. Pero en la culminación de su vida, superando por dentro un proceso de fuerte sequedad (que se expresa en formas de duro ateísmo, como si el Dios anterior se le ocultara), ella ha podido presentarse de verdad como madre, no sólo de novicias, dentro de su convento, sino también en las restantes relaciones personales:

> «Cuando me fue dado penetrar en el santuario de las almas [como formadora de novicias] vi enseguida que la tarea era superior a mis fuerzas. Entonces me eché en los brazos de Dios como un niñito, y, escondiendo mi rostro entre sus cabellos, le dije: "Señor, soy demasiado pequeña para dar de comer a tus hijas. Si quieres darle a cada una, por medio de mí, lo que necesita, llena tú mi mano...".
>
> Dios ha tenido a bien llenar mi manita cuantas veces ha sido necesario para que yo pudiese alimentar el alma de mis hermanas... De lejos parece de color de rosa eso de hacer bien a las almas, hacerlas amar más a Dios, en una palabra, modelarlas según los propios puntos de vista y los criterios personales. De cerca ocurre todo lo contrario: el color *rosa* desaparece..., y una ve por experiencia que hacer el bien es algo tan imposible sin la ayuda de Dios como hacer que brille el sol en plena noche... Se comprueba que hay que olvidarse por completo de los propios gustos y de las ideas personales, y guiar a las almas por los caminos que Jesús ha trazado para ellas, sin pretender hacerlas ir por el nuestro...
>
> Desde que me puse en brazos de Jesús, soy como el vigía que observa al enemigo desde la torre más alta de una fortaleza. Nada escapa a mis ojos. Muchas veces yo misma me sorprendo de ver tan claro... Le he dicho, Madre querida, que yo misma había aprendido mucho instruyendo a las demás. Lo primero que descubrí es que todas las almas sufren más o menos las mismas luchas, pero que por otra parte son tan diferentes las unas de las otras... que no se las puede tratar a todas de la misma manera...» (Ms C, 23r-v, 305-306).

Éste es el signo de su madurez. La misma Teresa que ha entrado al convento como niña, buscando una madre, ha debido al fin hacerse madre de otras religiosas, que no formaban parte de su primera y pequeña familia de mundo: ha tenido que olvidarse de sí, para alimentar y animar en el camino de la vida humana y religiosa a sus compañeras novicias. La pequeña mujer que quería quedar en la niñez, para ser alimentada sin cesar por Dios, como una pelotita en manos del niño Jesús, viene a convertirse en maestra de sus hermanas, en formadora espiritual de las novicias.

Así lo va indicando gran parte de su Ms C, escrito en los últimos meses de su vida. Lo que antes había sido (en gran parte del Ms A) recuerdo de niña, que evoca la infancia en la casa y que busca la compañía de sus hermanas mayores a las que sigue al convento, se vuelve ahora palabra de mujer madura que aprende a convivir con las hermanas de comunidad. Algunos investigadores han destacado la dureza y rudeza de la convivencia en el Carmelo de Lisieux, con una Teresa casi mártir, perseguida por hermanas incompetentes y celosas. Personalmente no logro percibir esa dureza ni rudeza. Teresa ha sufrido los problemas normales de toda convivencia, entre personas de diversa condición cultural psicológica y social. Ha sabido situarse y responder, con normalidad, con hondura religiosa, perdonando, sonriendo, respondiendo con amor a los posibles celos y defectos de sus hermanas. De esa manera ha podido hacerse «madre» de las religiosas jóvenes de la comunidad (de las novicias). Le han visto madura para eso, y ella ha respondido con madurez, como lo indican sus escritos (Ms C) y sobre todo el testimonio de sus hermanas religiosas. Ha respondido como mujer madura y madre dentro de una comunidad plural. De esa manera, siendo patrona de la infancia espiritual, ha podido venir a convertirse en patrona y guía de madres/padres en la Iglesia.

7. *Hermana Teresa. Amor misionero*

Uno de los elementos más conflictivos y creadores de la vida de Teresa ha

sido su relación fraterna (a veces casi esponsal) con su hermana Celina. Algunos momentos de esa relación, especialmente cuando ella parece oponerse a los posibles proyectos matrimoniales de Celina, pueden parecer duros. Pero después, cuando su hermana Celina está ya en el convento con las otras cuatro hermanas (menos Leonia, que ha buscado otra comunidad), Teresa, que podía descansar tranquila, inicia un camino sorprendente de creatividad cristiana, pasando del plano filial y fraterno al plano de un amor creador, abierto a otros muchos. Teniendo ya a Celina en el convento, Teresa descubre que tiene que hacerse hermana de otros muchos, es decir, de todos. Sólo ahora podrá desarrollar el otro rasgo más significativo de su vida espiritual: siendo hija pequeña, en manos de Dios, ella se hará compañera y animadora de muchos hermanos:

> «Desde hacía mucho tiempo, yo venía deseando algo que me parecía totalmente irrealizable: tener un *hermano sacerdote*. Pensaba con frecuencia que, si mis hermanitos no hubiesen volado al cielo, yo tendría la dicha de verles subir al altar. Pero como Dios los escogió para convertirlos en angelitos, ya no podría ver mi sueño convertido en realidad. Y he aquí que Jesús no sólo me ha concedido la gracia que deseaba, sino que me ha unido con los lazos del alma a dos de sus apóstoles que ha convertido en hermanos míos... Quiero contarle, Madre querida, cómo Jesús colmó mi deseo... Estaba yo en el lavadero, muy ocupada en mi faena, cuando la madre Inés de Jesús [su hermana, en aquel tiempo superiora: en 1985] me llamó aparte y me leyó una carta que acababa de recibir. Se trataba de un joven seminarista que... pedía una hermana que se dedicase especialmente a la salvación de su alma y que, cuando fuese misionero, le ayudase con sus oraciones... Imposible, Madre, decirle la dicha que sentí. El ver mi deseo colmado de manera inesperada hizo nacer en mi corazón una alegría que yo llamaría *infantil,* pues tengo qe remontarme a los días de mi niñez para encontrarme con el recuerdo de unas alegrías tan intensas que el alma es demasiado pequeña para contenerlas... Hacía muchos años que no saboreaba esta clase de felicidad...» (Ms C, 31v y 32r, 318).
>
> «Es hora ya de que reasuma la historia de mis hermanos, que ocupan ahora un lugar tan importante en mi vida. Recuerdo que el año pasado, un día de finales de mayo [de 1896], usted me mandó llamar... y me hizo esta propuesta: "¿Quieres encargarte de los intereses espirituales de un misionero?"... Yo le expliqué, Madre querida, que, al haber ofrecido ya mis pobres méritos por un futuro apóstol, no creía poder ofrecerlos también por las intenciones de otro... Todas mis objeciones fueron inútiles. Usted me contestó que se podían tener varios hermanos... Pues bien, así es como me he unido espiritualmente a los apóstoles que Jesús me ha dado por hermanos: todo lo mío es de cada uno de ellos...» (Ms C, 33r, 320-321).

De esa forma, la Teresa ya colmada de fraternidad, que parece tenerlo todo, pues todo lo tiene con Celina en el convento, descubre la posibilidad de ampliar esa fraternidad, en gesto de amor generoso, ofreciendo su vida por otros hermanos. Ella, que había comenzado a vivir en la pequeñez de un hogar burgués, donde sólo eran auténticos hermanos los de carne y sangre, sin más tarea que la de cultivar la pequeña familia de la tierra y culminarla en el convento, descubre que su tarea fraterna se abre a los hermanos misioneros y, por ellos, a muchísimos hermanos, a todos los hombres de la tierra. Ésta es la expresión final de su madurez fraterna, la culminación de su camino. Quería refugiarse en un padre/madre, y ha terminado por hacerse *hermana y amiga* de muchos misioneros, no sólo de estos dos a los que escribe sin cesar, sino de todos aquellos que siguen (seguimos) leyendo sus escritos. Ha venido al Carmelo buscando amor y, al final, tiene que darlo a manos llenas. De manera especial ruega por los misioneros, que son sus auténticos hermanos, abriéndose de esa manera a todos los que sufren y luchan en el mundo. Ahora sí que podemos afirmar que ha culminado su camino: ella, Teresa de Lisieux, será amiga y compañera de todos los que, en estos tiempos nuevos, asumen la tarea de ir creando una *civilización del amor*.

Ciertamente, seguirá siendo *pequeña* (no quiere realizar su tarea desde arriba, con métodos de imposición). Quizá tendrá dificultades en el campo del amor enamorado, como las han tenido y tienen muchísimos cristianos. Pero podrá presentarse y se presenta como inspiradora y patrona de madres y her-

manos. Sus *novicias* son para ella el signo de todos los hombres y mujeres que necesitan ayuda en el camino que conduce a la maduración en el amor. Sus *misioneros* serán signo de todos los hombres y mujeres que se esfuerzan por llevar la Palabra y suscitar relaciones de fraternidad (de Reino de Dios) sobre la tierra. Ella no hace directamente casi nada. Pero internamente lo hace todo: va explorando en el camino del amor, va descubriendo caminos y medios para amar. De esa forma puede presentarse al fin como modelo de *hija, madre y hermana*. No sabe otra cosa que amar y por amor ofrece su testimonio de mujer y cristiana ejemplar, que ha marcado con su ejemplo el cristianismo del siglo XX.

BIBL. *Teresa de Lisieux. Obras completas* (Monte Carmelo, Burgos [3]2003), que contiene Manuscritos, Cartas, Poesías, últimas Conversaciones y Escritos diversos. Cf. también *Historia de un Alma* (Burgos 2003). Ha desarrollado el tema E. J. Martínez (ed.), *Teresa de Lisieux. Profeta de Dios, doctora de la Iglesia* (Congreso Internacional, Salamanca 1999, 511-564). Entre las obras sobre Teresa de Lisieux, cf. G. Gaucher, *La Pasión de Teresa de Lisieux* (Burgos 1996); E. J. Martínez, *La ternura es el rostro de Dios: Teresa de Lisieux* (Madrid 1997); C. de Mesters, *Las manos vacías. el mensaje de Teresa de Lisieux* (Burgos 1981); J. F. Six, *La verdadera infancia de Teresa de Lisieux* (Madrid 1976); H. U. von Balthasar, *Teresa de Lisieux. Historia de una misión* (Barcelona 1989).

TERTULIANO (ca. 160-225)

Primer gran teólogo de la Iglesia latina. Natural del norte de África, estudió y ejerció la abogacía, probablemente en Roma, para volver a Cartago después de su conversión al cristianismo. Fue un hombre brillante, radical, apasionado. Formó parte del movimiento de ↗ Montano, que destacaba por su rigor en la oposición al mundo y por la fuerza de su esperanza escatológica. Fue uno de los primeros que, a fin de poner de relieve ante todo la originalidad del cristianismo frente al paganismo, insistió, al mismo tiempo, en la unidad de Dios y en la Trinidad de las personas. Abogó por la pureza reforma de la Iglesia.

1. *Introducción. Credo quia absurdum?*

Tertuliano ha sido de la línea de Montano, es decir, un rigorista. Como abogado, él ha sabido formular su pensamiento con juegos de palabras, más que con el rigor de pensamientos, manifestándose casi siempre como un radical. Quizá se ha sentido inseguro en el ámbito normal de la Iglesia, por eso ha buscado el rigorismo.

> «Lo que encontró más atrayente en el montanismo fue su insistencia en un puritanismo ético, que no era previamente desconocido como un ideal cristiano; pero que había sido un asunto dejado a la opción de cada conciencia. Su grupo parece haber tenido sus celebraciones eucarísticas; pero no una jerarquía episcopal propia. Los que el grupo mismo *(spiritales)* llaman *psychici* pueden ser los dirigentes, más que la masa de creyentes de la Gran Iglesia *(simplices)*. Tertuliano evoluciona, cada vez con más encarnizamiento, en un sentido opuesto a la jerarquía. Estamos ante un problema de autoridad. La Iglesia de Cartago se había distanciado del montanismo de modo creciente a partir del 203, de modo inverso a como Tertuliano se iba adhiriendo con más pasión a este movimiento. En esa línea, Tertuliano pasó a la invectiva violenta. El reconocimiento del Paráclito y su defensa le separaban de los que pasó a llamar "psíquicos". Ha llegado a una concepción de la Iglesia espiritual cuyo núcleo no son los obispos sino el hombre espiritual» (R. Trevijano, *Patrología,* Madrid 2004).

Desde esa base se debe entender una famosa frase que se le viene atribuyendo *(Credo quia absurdum)*, según la cual habría un orden racional, donde las cosas se prueban y justifican, pero habría también más allá un campo de «fe», que nos permite creer cosas absurdas. En esa línea, el cristianismo exigiría el *sacrificum intellectus,* habría que sacrificar el entendimiento. Ciertamente, esa frase va en la línea del fideísmo montanista. Pero no parece que Tertuliano la haya pronunciado de esa forma. Lo más cercano que se encuentra en sus escritos es: *Natus est Dei Filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile* («Ha nacido el Hijo de Dios; no hay que avergonzarse, porque ello es vergonzoso. Y el Hijo de Dios ha muerto; ello es totalmente increíble, porque es ridículo. Y habiendo sido sepultado ha

resucitado; ello es cierto, porque es imposible», *De Carne Christi* 5). No dice aquí Tertuliano que la fe sea absurda, sino que es «imposible» desde el nivel de la racionalidad grecorromana, retomando la sentencia de Pablo cuando afirma que la cruz es «escándalo para los judíos, una necedad para los griegos» (1 Cor 1,23).

Este sacrificio del entendimiento se ha comparado a veces con el «sacrificio del falo» (sentimiento), que habría practicado ↗ Orígenes al castrarse (cf. C. G. ↗ Jung, *Tipos psicológicos*, cap. 1). Pero esa terminología puede y debe invertirse, diciendo que precisamente aquello que, en un sentido, puede interpretarse como sacrificio del falo es, en otro sentido, un despliegue más fuente de amor (incluyendo el falo); y precisamente aquello que, en un sentido, es sacrificio del entendimiento puede ser, en otro sentido, una fuente más alta de entendimiento (como en el fondo quiere mostrar todo este diccionario de pensamiento cristiano).

2. *Creación del mundo y generación del Verbo*

En general, los teólogos anteriores a Nicea (325 d.C.) vinculaban la creación del mundo (Gn 1) con la generación del Verbo, uniendo así el despliegue interno de Dios y el surgimiento de la realidad fuera de Dios, aunque corrieran el riesgo de caer en un tipo de arrianismo, de subordinación del Hijo o de identificación de la Trinidad inmanente (el Dios eterno) con el despliegue de la economía histórica (de manera que Hijo y Espíritu acabaran siendo un elemento del despliegue del mundo). Su forma de relacionar Trinidad y creación era arriesgada, pero ofrecía y sigue ofreciendo un estímulo al pensamiento actual del cristianismo. En este contexto se sitúa la reflexión de Tertuliano sobre la Monarquía (Dios único), la Trinidad (despliegue inmanente de Dios, en sí mismo) y la Creación, en su refutación de ↗ Práxeas.

> «Antes de todas las cosas Dios estaba solo y era por sí mismo todo... pero, en realidad, ni aun entonces se encontraba solo, porque ya estaba con Él Aquella Realidad que habitaba en su interior: su propia Razón... Esta energía y disposición de la inteligencia divina se manifiesta en las Escrituras con el nombre de Sabiduría... Dios profirió primeramente la Palabra dentro de sí mismo, y esa palabra estaba acompañada por la Razón y la Sabiduría... Cuando Dios dijo hágase la Luz en ese momento también la Palabra recibió su particularidad y ornamento, el sonido y la voz. He ahí al nacimiento acabado [legal, reconocido] de la Palabra: fundada primero con el nombre de Sabiduría en orden a lo pensado... fue luego generada [parida] para la obra efectiva... Tú [*Práxeas*] no quieres admitir que la Palabra sea realmente *substancial* por la propiedad de la sustancia de modo que pueda parecer una cosa (una persona), siendo segunda a partir de Dios, haga posible que Dios y la Palabra sean dos, Padre e Hijo... Donde hay un segundo, hay dos y, donde hay un tercero, hay tres. En efecto, el Espíritu es el tercero a partir de Dios y del Hijo, así como es tercero el fruto (que sale de la raíz y de la rama), así como es tercero el río (que sale de la fuente y del arroyo)... Pero ninguno de ellos se aparta de la matriz de donde cada uno saca lo que los constituye en su propiedad. Así la Trinidad que fluye del Padre por grados entretejidos y conexos no daña a la Monarquía y protege el estatuto de la Economía. El Hijo es otro que el Padre por la distribución, no por la diversidad, por la distinción, no por la división» (*Adversus Praxeas* 5-9).

3. *Monoteísmo trinitario. Terminología teológica*

Tertuliano ha sido el creador de una parte considerable de la terminología trinitaria de la Iglesia latina. Era un retórico y abogado, diestro en el manejo del lenguaje. Eso le permitió encontrar unos términos que han marcado la teología de Occidente, aunque no hayan sido utilizados siempre de la forma en que él lo hizo. Él es el primero que ha tratado en latín de la unidad y trinidad del Dios cristiano, de una sustancia y tres especificaciones o grados... Este Dios único con su diversidad cristiana constituye el signo distintivo de la Iglesia.

> «El nombre de Dios y Señor ha sido atribuido ante todo a la Unidad, a fin de que los gentiles se conviertan de la multitud de los ídolos al Dios Único, estableciéndose así una diferencia entre aquellos que adoran a un solo Dios y aquellos que adoran a muchos. Porque era necesario que los cristianos, que son hijos de la luz, iluminasen el mundo, adorando e in-

> vocando a una sola luz del mundo, esto es, a un solo Dios y Señor. Pero, si al sentir que el nombre de Dios y Señor conviene al Padre, al Hijo y al Espíritu, estuviéramos nombrando a diferentes dioses y señores, habríamos apagado nuestras antorchas y dejaríamos de estar ya dispuestos al martirio, porque se nos ofrecería una ocasión para evitarlo, jurando en público por diversos dioses y señores, como lo hacen algunos herejes, para los cuales existen muchos dioses... No hay otra forma de creer en el Dios único que decir que uno solo y el mismo (unidad) es el Padre y el Hijo y el Espíritu (Trinidad)... Así se mantiene el misterio de la economía que dispone que la unidad se dé en la Trinidad, al presentar a los tres (el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo). No son tres por estado (estatus), sino por grado; no son tres por sustancia, sino por forma (modo), no son tres por potencia, sino por especificación, pues ellos son uno en cuanto son una sola sustancia, un solo estado, una sola potencia. Porque Dios es único y a él se le asignan estos grados, estas formas y estas especificaciones, al nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo» (*Contra Praxeas* 13, II).

Tertuliano, que ha codificado el vocabulario teológico latino, ha sido también uno de los primeros que ha utilizado varios tipos de metáforas para evocar la Trinidad, mostrando de esa forma que, allí donde los conceptos pierden su sentido, sigue valiendo la poesía, de manera que ella, con sus imágenes, nos permite penetrar un poco más en el misterio. De esas imágenes ha vivido la simbología trinitaria de la Iglesia.

> «Dios, como enseña el Paráclito, ha producido su Palabra como la raíz produce el tronco, como la fuente el río, como el sol sus rayos. Porque estas realidades son las proyecciones de las sustancias de las cuales provienen. Por tanto, no tengo miedo de comparar al Hijo con el tronco que proviene de la raíz, con el río que proviene de la fuente, con el rayo que brota del sol... Y así como el tronco no está separado de la raíz, ni el río de su fuente, ni el rayo del sol, tampoco la Palabra está separada de Dios. Por esta razón, fundado en estos ejemplos, yo afirmo que Dios y su Palabra, el Padre y el Hijo, son Dios. Porque la raíz y el tronco son dos individualidades, pero están unidas; la fuente y el río son dos realidades, pero son indivisibles; el sol y su rayo son dos aspectos de la misma realidad, pero son inseparables... De esa manera, la Trinidad que deriva del Padre según los grados estrechamente vinculados no contradice en nada a la monarquía, sino que protege la naturaleza de la economía (*Contra Praxeas,* PL 2, col. 153-156).

Éstos son algunos de los pensamientos básicos de Tertuliano en el campo puramente teológico (doctrina de la Trinidad). Su visión de la Iglesia necesitaría un estudio mucho más preciso, distinguiendo las diversas etapas de su vida, antes y después de su «conversión» al montanismo. Él escribió además uno de los primeros tratados sobre el bautismo, es decir, sobre la pertenencia cristiana. En la primera etapa de su vida cristiana, él admitía la posibilidad de una penitencia y reconciliación en caso de pecar tras el bautismo. Pero después se inclinó por un rigorismo más extremo, exigiendo una mayor separación del mundo y negando el perdón a los que pecaban tras el bautismo. De un modo paradójico, a pesar de su intolerancia cristiana, Tertuliano proclamó ante el Imperio la necesidad de una libertad religiosa, de manera que a nadie se le pudiera imponer una religión por la fuerza.

BIBL. Sus obras están publicadas en PL 1-2; CSEL 20. 47. 69. 70. 76; CChrL 1-2. Sobre su teología Cf. J. Moingt, *La Théologie Trinitaire de Tertullien* I-IV (París 1966-1969); R. Braun, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien* (París 1962); J. Daniélou, *Les origines du Christianisme latin* (París 1978); J. L. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres* (Salamanca 1977, 84-169); B. Studer, *Dios Salvador en Padres de la Iglesia* (Salamanca 1993, 109-124). Sobre la problemática de fondo del monarquianismo al que Tertuliano critica, cf. G. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia «monarquiana»* (Madrid 1996).

THEISSEN, Gerd (n. 1943)

Exegeta, sociólogo y pensador protestante alemán. Es uno de los investigadores bíblicos más influyentes y completos de la actualidad, tanto por la extensión de sus presupuestos exegéticos (sociología, psicología, antropología...), como por la finura de sus análisis, de manera que muchos le tie-

nen ya como un clásico, una «exegeta total», que ha estudiado el origen y sentido del cristianismo desde casi todas las perspectivas posibles. Estudió Filología Alemana y Teología en la Universidad de Bonn, especializándose en el Nuevo Testamento (1972). Ha sido profesor en Copenhague y en Heidelberg, aunque ha ofrecido cursos y conferencias en diversos países. Pertenece a la Iglesia evangélica.

1. *Visión de conjunto*

Le han interesado desde su juventud los problemas teóricos de fondo (de tipo filosófico-teológico y científico) y las cuestiones de análisis práctico, vinculadas con las ciencias modernas, como muestran sus dos primeros libros: uno sobre la *Carta a los Hebreos* (1969) y otro sobre *Las historias de milagros en el cristianismo primitivo* (1974). Cuatro son los campos donde su investigación ha resultado más novedosa, influyendo de manera intensa sobre otros autores y escuelas, a un lado y otro del Atlántico.

a) *Hermenéutica sociológica*. Al comienzo de los años setenta, cuando él comenzó a publicar sus trabajos sobre el trasfondo social del Nuevo Testamento, el estudio de la Biblia se encontraba dominado por un tipo de hermenéutica existencial, propia de los seguidores de R. Bultmann, y por modelos de interpretación marxista de la historia, empleados por católicos y protestantes. Theissen fue de los primeros en introducir en este campo unos análisis de tipo social más ajustados a los materiales y exigencias del Nuevo Testamento, iniciando un movimiento que se ha extendido y ampliado luego de tal forma que domina gran parte de la exégesis actual, especialmente en los países de tradición anglosajona, pero también en los nuestros, de cultura más latina. Theissen nos lleva de la sociología en general a unos análisis más finos del entorno social y del conjunto de los usos y costumbres, marcados en parte por la moda de la antropología cultural y por otros tipos de hermenéutica económica, política o de género. Algunos de sus trabajos sobre esa temática fueron recogidos en su libro sobre la *Sociología del movimiento de Jesús* (Santander 1979) y en sus *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1986).

b) *Hermenéutica psicológico-antropológica*. Sociología y psicología constituyen para Theissen dos elementos inseparables en el estudio y comprensión de la realidad. Su investigación parece haber sido mejor recibida en el campo social y, sin embargo, a mi juicio, sus aportaciones psicológicas y, en sentido más extenso, antropológicas resultan quizá más novedosas y significativas. En este contexto se sitúa su trabajo en torno al origen y sentido de la religión (*Argumente für einen kritischen Glauben,* Múnich 1978) y, sobre todo, su libro sobre la psicología de Pablo (*Psychologische Aspekte paulinischer Theologie,* Gotinga 1983). La religión constituye para Theissen una forma de respuesta específica del hombre a la llamada la realidad. Ciertamente, ella puede ponerse al servicio de los poderes dominantes y de la opresión social; pero ella aparece también como protesta liberadora y expresión de la autonomía radical del ser humano. Sobre esa línea avanza la fe cristiana, expresada ejemplarmente por Pablo, que ofrece a los creyentes su experiencia de gratuidad, superando los poderes de una ley sacro-social y la amenaza de violencia que parecen destruir al hombre o impedirle vivir en libertad. Theissen intenta recuperar así las aportaciones esenciales del cristianismo, superando la visión más puramente existencial (antimundana) de Bultmann y los riesgos de una lectura materialista (marxista o no marxista) de la realidad.

c) *Hermenéutica histórico-crítica de Jesús y del cristianismo primitivo*. En este campo ha desarrollado Theissen sus investigaciones más conocidas y extensas, comenzando por una historia novelada sobre Jesús, *La sombra del Galileo* (Salamanca 1988). Entre sus estudios críticos sobre la tradición sinóptica está *Colorido local y contexto histórico en los evangelios* (Salamanca 1997). Más amplia y genérica es su obra monumental sobre *El Jesús histórico,* escrita en colaboración con A. Merz (Salamanca 2000). En esa línea se sitúan sus últimos trabajos básicos sobre el origen y sentido del cristianismo: *La religión de los primeros cristianos* (Salamanca 2002) y *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums* (Gütersloh 2007), donde recoge los elementos básicos del movimiento de Jesús desde la psicología, sociología y exégesis del

Nuevo Testamento. Como he dicho, G. Theissen ha querido ser un «exegeta total», vinculando los aspectos literarios, culturales y religiosos que están en el origen del cristianismo, entendido como una respuesta creadora ante los problemas del entorno humano.

d) *Hermenéutica filosófico-científica.* Desde sus primeras investigaciones, Theissen ha querido precisar el sentido de la religión (y en especial del cristianismo) dentro de la vida humana, como muestra de un modo especial en *La fe bíblica. Perspectiva evolucionista* (Estella 2002). Este libro quiere recoger y repensar todos los aspectos anteriores de la exégesis (sociología, psicología, historia), para introducirlos dentro de una comprensión de conjunto de la realidad y del despliegue humano, dentro de la historia. Asume como hipótesis la teoría científica de la evolución y la interpreta de manera filosófico-teológica, presentándola como trasfondo abarcador de una lectura unitaria de la Biblia, desde la situación de violencia, incertidumbre y miedo en que se debate la humanidad en el momento actual.

2. *Religión y evolución. Principios*

Partiendo de esa última obra *(La fe bíblica...)*, quiero poner de relieve los puntos básicos de su visión del cristianismo, entendido como revelación de la Realidad central (Dios) y como respuesta del hombre a esa revelación. Theissen supone que hay una *Realidad en sí,* entendida como fondo del que todo brota, como centro al que todo ha de ajustarse, fin o meta a la que tiende el conjunto de las realidades de la naturaleza y de la historia cultural del hombre. En sí misma, esa Realidad resulta desconocida: es como una especie de postulado o fondo de unidad del que brotan y al que tienden todas las restantes realidades que vamos conociendo y configurando con nuestra actuación. Las tradiciones religiosas han tendido a darle el nombre de Dios o lo divino, aunque en este primer momento no podamos decir cómo es o cómo se revela (influye) sobre los humanos. Hay, al mismo tiempo, unas *realidades concretas* (con minúscula), que constituyen el conjunto de los procesos de la naturaleza. Ellas no son Dios (la Realidad en sí).

Ciertamente, el hombre vive entre cosas (realidades concretas). Pero, al mismo tiempo, se halla abierto hacia la realidad en sí, de manera que quieren conocerla y adaptarse a ella. En ese contexto se sitúan religión y ciencia, entendidas como formas de adaptación cognitiva y práctica del hombre a las realidades y a la Realidad en sí. a) La *ciencia* se centra en las realidades concretas e intenta conocerlas y adaptarse cada vez más a ellas, a través de un proceso constante de tanteo-error, sustituyendo las hipótesis antiguas por nuevas hipótesis, capaces de responder mejor a la riqueza de las realidades; de esa forma quiere responder con fidelidad creciente a las exigencias de la misma Realidad en sí, que se va manifestando en cada una de las realidades concretas. Por eso, ella nunca acaba de saber lo que pretende, pues busca siempre un mejor conocimiento de las cosas, en línea de apertura ilimitada hacia su último sentido. b) La *religión,* por su parte, se sitúa de un modo más directo e inmediato ante la Realidad en sí y descubre (o quiere descubrir) ese último sentido de un modo personal, más allá de los diversos momentos y exigencias de la naturaleza y la cultura, para así captar mejor los rasgos básicos de la Vida divina (originaria) y la forma en que el hombre puede responder a ella a través del propio compromiso de su vida, es decir, de sus acciones personales. Ni la ciencia ni la religión ofrecen una respuesta total a los problemas y exigencias de las diversas realidades y de la Realidad en sí; por eso, aunque a veces parecen excluirse, es bueno que asuman y recorran juntas el mismo camino de realización de la humanidad.

La ciencia avanza por hipótesis que tienen valor en la medida en que sirven para responder a la llamada de la Realidad, pero ha venido desarrollando una especie de teoría básica, de tipo unitario, en la que pueden vincularse los diversos niveles de la realidad. Esa hipótesis, en la que se asumen o incluyen las aportaciones de la física sobre el origen y unidad del cosmos y sobre sus diversos tipos de energía, se concreta actualmente en una *teoría general de la evolución,* que nos permite organizar los aspectos y momentos de la realidad en un proceso o despliegue de conjunto, donde pueden y deben distinguirse dos aspectos básicos, de naturaleza y cultura.

La evolución natural (prehumana) se realiza de un modo violento, a tra-

vés de procesos de mutación, selección y adaptación que condenan a muerte a los vivientes menos aptos o más disfuncionales. Eso significa que los elementos o vivientes triunfadores se han desarrollado o existen a costa de los perdedores: la vida se alimenta de la muerte. Por el contrario, *la evolución cultural, propia de la humanidad,* puede realizarse de manera no violenta, si ellos, los humanos, así lo descubren y deciden, a fin de que el despliegue de la Realidad ofrezca un lugar para todos los vivientes. En este plano (a diferencia de lo que pensaba ↗ Teilhard de Chardin), Theissen supone que, en sí misma, la evolución carece de «sentido» unitario, de manera que no existe para ella ningún tipo de origen o meta final: no sabemos de dónde viene el mundo (las realidades) ni hacia dónde se dirige (no sabemos si existe un final positivo para los humanos o si ellos se van despeñando hacia caminos ciegos). Pero, en un plano superior, desde una perspectiva de fe, se puede hablar de una mano de Dios que dirige el proceso de la evolución de la vida y, de un modo especial, de la vida humana, de manera que los mismos hombres y mujeres pueden dar un sentido positivo al camino de la historia.

3. *La fe bíblica. Un proceso evolutivo*

En contra del esquema de sustitución de A. ↗ Comte y de otros muchos investigadores de los siglos XIX y XX (incluido los marxistas), cuando afirman que al final del proceso de la historia humana no habrá religión, sino sólo ciencia positiva, Theissen supone que religión y ciencia no se suceden y sustituyen, sino que el avance de la ciencia puede y debe ir unido a un avance de la religión. Así lo muestra el hecho de que tanto las grandes religiones como los procesos de racionalidad filosófico-científica recibieron un fuerte impulso de conjunto en el mismo tiempo-eje (en torno al siglo VII-IV a.C.).

De manera normal, las religiones han ido cambiando, desde un politeísmo, que sacralizaba diversas entidades o principios enfrentados entre sí (lucha de dioses), hasta un monoteísmo que expresa la unidad y sentido básico del proceso del mundo y de la historia humana en términos de creación y adaptación a la Realidad fundamental, entendida de forma positiva y unitaria. En esa línea, Theissen se muestra muy respetuoso con todas las religiones, especialmente con las orientales (el budismo), destacando la necesidad de un diálogo entre ellas; pero asume como más significativa o valioso el despliegue de la religión bíblica. En esa línea añade que ciencia occidental y fe bíblica constituyen dos momentos complementarios de una misma gran búsqueda del hombre, de un intento común por adaptarse de forma humana, no violenta, al sentido básico de la Realidad.

Theissen piensa que el pueblo de Israel realizó un descubrimiento fundamental, que está en consonancia con la ciencia moderna, al afirmar, con el monoteísmo, que la Realidad en sí es solamente Una. Eso significa que, por encima de las luchas parciales entre los diversos pueblos de la historia, simbolizados por sus dioses particulares, existe una fuente primera y una meta final para todos los humanos, pues ella se funda en el Dios único y se expresa a través de una adaptación pacífica de pueblos y personas a su Realidad, porque Dios es infinito y la riqueza de su ser suficiente para todos los seres de este y de otros posibles mundos del gran cosmos.

Lógicamente, el descubrimiento de la unidad y trascendencia de Dios se encuentra vinculado al rechazo de las imágenes sagradas, que sirven para evocar realidades concretas, que encierran al hombre dentro de unos límites de realidad siempre parciales, pues sólo hay un mundo en el que estamos todos vinculados. El monoteísmo teológico (adoración de un solo Dios) impulsa y promueve un camino de encuentro y pacificación universal. Esta visión, apoyada en algunos investigadores actuales más significativos del Antiguo Israel (R. ↗ Albertz), permite a Theissen ofrecer un esquema muy valioso para la comprensión del Antiguo Testamento, vinculando, sin confundirlos, los aspectos sociales e históricos, literarios y teológicos del pensamiento israelita.

Para los cristianos, la experiencia israelita lleva a Jesús, que ha venido a mostrarse *profeta apocalíptico y sabio,* es decir, como aquel que ha interpretado el juicio de Dios como una experiencia de gratuidad y nuevo nacimiento. De esa forma ha muerto por cumplir su misión, por su anuncio de Reino, por su gesto de apertura hacia los expulsados e impuros de la sociedad sagrada israeli-

ta. Así podemos verle como *mutación* humana, añadiendo que en ella se ha expresado la misma Realidad en sí, que es lo divino. Jesús aparece, al mismo tiempo, como adaptación perfecta y expansiva del hombre a esa Realidad fundante, de manera que todos puedan encontrar lugar en ella, empezando por aquellos que en las condiciones normales de la historia suelen acabar siendo expulsados por la sociedad (enfermos, distintos, impuros, etc.). En este contexto resulta sugestiva la presentación de Jesús como hombre *neoténico,* esto es, como alguien que rompe los esquemas rígidos de la sociedad y la cultura del entorno, para abrirse otra vez, desde su madurez, como nuevo niño al orden definitivo de lo humano.

Jesús ha sido una «mutación providencial» (anhelada pero nueva, sorprendente pero transformadora) de la historia humana. Por eso ha podido suscitar dentro de ella un tipo nuevo de vida, superando los principios de la carne, propios de una selección dura, que triunfa en formas de expulsión y rechazo, de violencia y destrucción de los vencidos. En este contexto ha de entenderse la palabra «carne» *(sarx),* que el Nuevo Testamento utiliza para indicar un estilo de selección violenta: es un modo de actuar que viene de la herencia animal y del mismo pecado de la humanidad. En contra de eso, el Espíritu *(Pneuma)* de Cristo significa una conducta pro-social, abierta en gratuidad a todos los humanos.

4. *Sociedad actual, riesgo de violencia*

En este comienzo del siglo XXI, la herencia de nuestra cultura y la misma vida del hombre sobre el mundo se encuentran amenazadas por la violencia egoísta de los individuos, por la lucha entre los pueblos, por el egoísmo de los Estados y la globalización antihumana del sistema. Vivimos bajo la amenaza de una violencia inmensa que se expresa en la irracionalidad del conjunto de la historia y, en especial, de la forma actual de vida.

En contra de la visión optimista de autores católicos como K. ↗ Rahner o Teilhard de Chardin, que parecen proyectar sobre el futuro cósmico un tipo de esperanza escatológica cristiana de plenitud, Theissen mantiene una «reserva evangélica» de tipo apocalíptico y así desconfía sanamente de los pretendidos valores de la cultura moderna: no podemos afirmar que nuestra historia de progreso material y de triunfo del sistema nos conduzca hacia un futuro de concordia; muy posiblemente, ella lleva a la locura de la guerra o la opresión mundial. Pues bien, a pesar de la dureza de la selección animal que proviene de nuestras raíces biológicas y, sobre todo, a pensar de la violencia cultural que hemos venido desarrollando, nosotros, los humanos, podemos y debemos confesar, en perspectiva de fe, que en el mismo juicio de la historia (que se muestra en la Cruz de Jesús) ha venido a desvelarse la gracia de la salvación de Dios.

Theissen supone que ciencia y religión se cruzan y vinculan, porque se encuentran al servicio del mismo ser humano, en su camino de búsqueda de sentido, es decir, de adaptación a la Realidad. No existen para los cristianos dos verdades, una científica y otra religiosa, sino una única verdad que se busca y valora desde distintas perspectivas, sobrepasándolas siempre: la Biblia y las iglesias (lo mismo que la ciencia) forman parte del gran proceso de adaptación de los hombres a la Realidad trascendente que es Dios. Contra todos los posibles fundamentalismos científicos o religiosos, debemos afirmar que ni ciencia ni Biblia son en cuanto tales una copia exacta de la realidad divina, sino sólo medios importantes en un camino siempre abierto de revelación y expresión de lo divino.

Sólo existe una Verdad, que es siempre trascendente y supra-social, pues ella se identifica con la adaptación plena de los hombres a la Realidad en sí, que es lo divino. Ciertamente, esa Verdad puede revelarse y se revela, para los creyentes cristianos, a través de la Palabra de la Biblia, tal como se escucha y acoge en las iglesias. Pero ella, siendo teórica y práctica, siendo vida de gozo y belleza, desborda sin cesar las exigencias y planteamientos de una colectividad, es decir, de un tipo de Iglesia que se siente obligada a organizarse y defenderse en términos de sistema. Desde esa base, a pesar de sus deseos de unidad, de hecho, en la realidad concreta de la vida, Theissen defiende un tipo de dualidad muy «protestante», muy agustiniana, diciendo que, de hecho, existen *dos ciudades* contrapuestas. a) *La ciudad del mundo,* que se encuentra dominada por princi-

pios de selección violenta dura. b) *La ciudad del Reino,* que está formada sólo por individuos liberados.

BIBL. Además de las obras ya citadas, cf. *El movimiento de Jesús: historia social de una revolución de los valores* (Salamanca 2005); *El Nuevo Testamento: historia, literatura, religión* (Santander 2003); *La redacción de los evangelios y la política eclesial: un enfoque socio-retórico* (Estella 2002); *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo* (Salamanca 2002).

THEUNISSEN, Michael (n. 1932)

Filósofo alemán, de origen cristiano, que tiene una gran importancia en el diálogo filosófico-teológico de la actualidad. Estudió Filosofía y Lingüística en Bonn y Friburgo. Comenzó enseñando en la Universidad de Berna (1971), pasando después a Heidelberg y Berlín, donde ha sido profesor desde 1980 hasta su jubilación (1998). Se ha especializado en la filosofía de Hegel y Kierkegaard, en el pensamiento alegórico de los poetas griegos y, de un modo especial, en el estudio de la sociedad. Se le cuenta entre los filósofos más significativos de la actualidad, especialmente por su forma de plantear los temas de la estructura social y de la historia. Sus aportaciones fundamentales al pensamiento cristiano son, a mi juicio, dos: a) No existe una verdadera filosofía de la historia fuera del judeocristianismo. Las teorías filosóficas de la historia de la modernidad siguen siendo formas secularizadas de entender la teología de la historia, donde encuentran su fundamento y sentido. b) No se puede hablar de una verdadera teoría de la intersubjetividad sin una referencia trascendente; sólo la trascendencia es capaz de ofrecer base y sentido a la experiencia de una comunicación absoluta. Sus obras están comenzando a ser un punto de referencia básico en el diálogo filosófico-teológico de la actualidad.

BIBL. *Der Begriff Ernst bei Søren Kierkegaard* (Múnich 1958); *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlín 1965); *Gesellschaft und Geschichie. Zur Kritik der kritischen* (Berlín 1969); *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlín 1971); *Sein und Schein: die kritische Funktion der Hegelschen Logik* (Fráncfort 1978); *Negative Theologie der Zeit* (Fráncfort 1991); *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit: zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins* (Berlín 1982); *Pindar: Menschenlos und Wende der Zeit* (Múnich 2000). En castellano: *Anteproyecto de la modernidad: melancolía antigua y la acedia de la Edad Media* (Valencia 2005).

THIELECKE, Helmut (1908-1986)

Teólogo protestante alemán. Fue destituido de su cátedra de Heidelberg por el régimen nazi, a causa de una obra (*Geschichte und Existenz,* 1935) donde criticaba la unión entre religión y raza. A partir de 1945 ha vuelto a ser profesor en las universidades de Tubinga y Hamburgo, viniendo a presentarse como uno de los cristianos alemanes más influyentes de la posguerra, especialmente por su *Theologische Ethik,* donde quiso orientar a los creyentes tras el desastre de la guerra, ayudándoles a superar el nuevo materialismo que empezaba a introducirse en Alemania. Ha fundado su teología en los principios de la Reforma protestante, destacando el carácter trascendente de la fe, pero insistiendo, al mismo tiempo, en las implicaciones sociales del Sermón de la Montaña. Ha insistido en la experiencia radical de la justificación por la fe, pero mostrando, al mismo tiempo, la necesidad de una transformación de las estructuras sociales.

BIBL. *Offenbarung, Vernunft und Existenz. Studien zur Religionsphilosophie Lessings* (Gütersloh 1936); *Fragen des Christentums an die moderne Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes* (Tubinga 1947); *Theologische Ethik* I-IV (Tubinga 1951/1964): *Christliche Verantwortung im Atomzeitalter* (Stuttgart 1958); *Theologie und Zeitgenossenschaft. Gesammelte Aufsätze* (Tubinga 1967); *Der evangelische. Glaube. Grundzüge der Dogmatik* I-III (Tubinga 1968/1973).

THILS, Gustave (1909-2000)

Teólogo católico belga, profesor de la Universidad de Lovaina. Fue conocido, a mediados del siglo XX, como el «teólogo de las realidades terrestres», empeñado en retomar la base social y mundana de la vida y del pensamiento cristiano. Se sitúa en la línea incarnacionista, interpretando el cristianismo como fermento y principio de transformación de la humanidad, al servicio del Reino de Dios. También ha sido experto en cuestiones de ecumenismo eclesial y social, y ha puesto de relieve la necesidad de fundar la unidad de

Europa sobre bases humanistas, para que ella no sea simplemente una unión de mercaderes.

BIBL. Su obra más importante ha sido *Théologie des réalités terrestres* I-II (París 1947; versión cast. *Teología de las realidades terrestres,* Buenos Aires 1948). Cf. además *Les doctrines théologiques et leur «évolution»* (Lovaina 1995); *La communauté ecclésiale, son statut et sa vie: précisions théologiques* (Lovaina 1995); *La Communion ecclésiale dans le cadre juridique de l'État Moderne* (Lovaina 1993); *Les laïcs et l'enjeu des temps «post-modernes»* (Lovaina 1998); *Pour une théologie de structure planétaire* (Lovaina 1983). En castellano *¿Apóstoles o testigos? ¿Transcendencia o encarnación?* (Bilbao 1953); *Teología y realidad social* (San Sebastián 1955); *Santidad cristiana: Compendio de teología ascética* (Salamanca 1960); *Historia doctrinal del movimiento ecuménico* (Madrid 1965); *¿Sincretismo o catolicidad?* (Salamanca 1968); *¿Cristianismo sin religión?* (Madrid 1970).

THURIAN, Max (1921-1996)

Teólogo calvinista de origen suizo, uno de los fundadores de la comunidad ecuménica de Taizé (con R. ↗ Schutz). Ha sido durante mucho tiempo subprior de la comunidad y ha participado en el Consejo Mundial de las Iglesias, en Ginebra, como miembro de la Comisión para la Fe y Constitución. Fue uno de los observadores del Concilio Vaticano II (1962-1965). El año 1987 se convirtió al catolicismo, se ordenó de sacerdote y formó parte de la Comisión Teológica Internacional.

BIBL. Ha escrito muchas obras sobre temas de mariología, liturgia y ecumenismo, traducidas en gran parte al castellano. Entre ellas: *La Eucaristía* (Salamanca 1965) y *María, Madre del Señor y Figura de la Iglesia* (Zaragoza 1966).

TICONIO († 400)

Teólogo africano, de línea donatista, conocido por sus controversias con san ↗ Agustín. Es famoso por sus siete reglas de interpretación bíblica, que se apoyan en modelos en parte judíos y que han influido mucho en toda la teología cristiana posterior, empezando por san Agustín. Escribió un famoso comentario al Apocalipsis, que se ha perdido, pero que ha influido en casi todos los comentarios posteriores, hasta llegar al ↗ Beato de Liébana. Personalmente era de tendencia milenarista, lo que significa que interpretaba el Apocalipsis en perspectiva histórica, como libro que se refiere a cosas que aún han de llegar (al milenio final, al fin de los tiempos). En contra de eso, siguiendo una perspectiva abierta por los ↗ gnósticos y Orígenes, san Agustín interpretará el Apocalipsis de un modo «espiritual», aplicando sus símbolos a la vida actual de la Iglesia (en la que se cumple y realiza ya el triunfo final de Cristo). A pesar de ser contrario a Ticonio, san Agustín valora su método exegético, con las reglas de interpretación ya citadas. Esas reglas pueden resumirse de algún modo como sigue. 1. Lo que se aplica al Señor se aplica a su cuerpo. 2. El «cuerpo» del Señor consta de dos partes (iglesia terrestre y celeste...). 3. Hay que tener en cuenta las promesas y su cumplimento. 4. Se debe precisar lo que se dice de un modo específico y lo que se dice de un modo genérico. 5. Hay que distinguir los tiempos. 6. Todo queda recapitulado en Cristo. 7. Se debe precisar lo que se refiere a Cristo y a su cuerpo y lo que refiere al Diablo y a su cuerpo.

BIBL. Sus obras han sido editadas en PL XVIII. Cf. también *The Book of Rules of Ticonius* (Cambridge 1894); *The Turin Fragments of Ticonius' Commentary on Revelation* (Cambridge Mass 1963).

TIERNO GALVÁN, Enrique (1919-1986)

Jurista, filósofo y político español, expulsado de la Universidad de Salamanca el año 1965 y repuesto el 1976, tras la muerte del General Franco. Fundó el Partido Socialista Popular (PSP), fue diputado en las Cortes de España (1977) y después (desde el 1979) alcalde de Madrid. Ha sido uno de los pensadores españoles más influyentes de la segunda mitad del siglo XX, en la línea de ↗ Feuerbach y de su identificación del Dios de Cristo con la misma especie humana.

1. *La especie humana, eso es Dios*

Tierno fue un cristiano agnóstico, como muestra su obra más significativa en este campo (*¿Qué es ser agnóstico?,* Madrid 1975), donde retoma y reelabora las reflexiones y argumentos de Feuerbach, buscando un cristianismo y una religión sin Dios.

> «Lo inefable o in-hablable se refiere a la finitud en cuanto se vive como la experiencia última de lo que existe. Quizá de aquí se pueda obtener la me-

jor definición del arte, describiéndolo como expresión de la vivencia de lo finito en cuanto inefable... Cuando se restituya a los hombres el conocimiento de la presencia de la finitud como fundamento de todo sentimiento estético, todo podrá ser estético, porque todo es finito; y en cuanto el arte realiza objetivamente la vivencia estética, arte y finitud tenderán a confundirse. Algo semejante ocurrirá con lo que llamamos religión en cuanto vivencia inefable de la finitud. Arte y religión, lo estético y lo numínico, se confundirán, y alguna nueva palabra o algún nuevo significado señalará que la especie ha recobrado uno de los significados de su condición esencial, la finitud» (*¿Qué es ser agnóstico?,* 36, 49).

A juicio de Tierno Galván, la finitud cósmica, bella y sagrada, es la única realidad. Sólo existe este mundo donde viven los hombres, instalados y centrados en aquello que son, aceptando su muerte y sabiendo que no pueden hallar nada más allá de sus fronteras. Una experiencia trascendente de Dios, como la que buscan las religiones monoteístas modernas, implica un engaño y fracaso: el hombre que no se conoce y acepta de verdad quiere buscar fuera de sí aquello que no logra hallar sobre la tierra (en su especie, dentro de la humanidad). En contra de eso, su nueva *religión del hombre-especie* quiere ser un retorno a la sacralidad fundante de lo real, de manera que cuando el hombre se instale en el mundo y acepte su muerte como expresión de finitud, surgirá una nueva y más profunda religión secular, sin miedos, angustias o deseo de una vida tras-mundana:

«Cualquier estructura de lo finito es perecedera. La especie misma (la humanidad)... sospechamos nosotros que desaparecerá. Por consiguiente en el amor y cuidado por lo finito está también la asunción del perecimiento como un hecho más que no nos es extraño. Nada finito, es decir, nada de lo que hay, puede perdurar en el sentido que quienes creen en la trascendencia dan a la eternidad. Ser humano exige ver lo perecedero y el mismo perecimiento como elementos de nuestra propia condición. El agnóstico acepta el perecimiento de la finitud sin construir sobre ese hecho algo que rechace o contradiga a la propia finitud. No hay nada más humano y que mejor defina la finitud que perecer. No hay nada que más contradiga al hombre y a la finitud que la “sobrevida” u otra vida. El agnóstico acepta el perecimiento como acepta la vida y la lucha por la vida como condiciones de la finitud en la que hay que instalarse perfectamente» (*ibíd.,* 84-85).

2. *Cristianismo sin Dios*

Las palabras anteriores son un manifiesto religioso a favor de un cristianismo laico de la finitud que restituya a la especie humana atributos y valores que algunos han ligado al Dios cristiano, pero que de hecho forman parte del mundo, que es base y condición natural del ser humano, un mundo donde todo nace, crece y muere (casi como el Dios del que decía Pablo: «en él vivimos, nos movemos y somos»: Hch 17,28). Por eso, cualquier intento de pervivencia supra-cósmica, de tipo individual, más allá del mundo carece de sentido.

Los individuos pasan y mueren; sólo la especie sobrevive, en un tiempo que también acaba. Estrictamente hablando, no hay persona individual ni trascendencia divina. El hombre (el cristiano) auténtico que busca Tierno no tendría ningún deseo ni conocimiento de vida superior, pues se encuentra plenamente instalado en su entorno de finitud que le define y condiciona. Nadie le ha dado la vida, a nadie se la tiene que dar Jesús; por eso no tiene sentido el decir que ha muerto por otros. Cada uno ha de ser simplemente lo que «es», aceptando lo que existe, es decir, la realidad finita de su especie, sin tragedia ni angustia, pues el angustiado y el trágico buscan o añoran algo que no tienen ni pueden tener. Desde esa base, Tierno Galván ha querido recuperar la figura y obra de Jesús, a quien mataron porque puso en marcha un conocimiento de amor en gratuidad, al servicio de los expulsados del sistema. Pero su Jesús es un mesías sin Dios, instalado en lo finito, un Cristo agnóstico:

«El agnóstico cree en la utopía del mundo. Confía en que el *conocimiento completo de lo finito* lleve a una instalación del hombre en el mundo que coincida absolutamente con las exigencias de la especie. La instalación perfecta en finitud... coincidiría con la perfección objetiva de la finitud; es decir, se lograría la perfección de los hombres» (*ibíd.,* 78).

Lógicamente, dentro de su esquema, Tierno Galván afirma que el sueño religioso de los cristianos que quieren apoyarse en la trascendencia de Dios ha surgido del miedo o la soberbia del hombre que olvida su realidad mundana (es barro de la tierra) para imaginar fantasías trascendentes engañosas. Pero el tiempo de engaño trascendental ha terminado: el hombre debe aceptar otra vez su finitud y conocerse en ella, reconociendo así a la muerte (de individuos, sociedad y cosmos) como elemento de su condición humana, un elemento de su forma de ser; así debe vivir, sereno y responsable, sin resignación (que sólo surge si creemos en dioses o deseos inmortales), sin dramatismo (que sólo brota buscando aquello que no poseemos), compartiendo lo que hay, sin echar en falta nada. Basta con ser lo que somos, en paz universal, sin empeñarse en soñar o desear cosas sin sentido. El hombre no es infinito en Dios, sino simplemente finito en la especie. Aceptar lo que hay (lo que somos). No buscar nada más. Ésa es la esencia de la verdadera religión atea.

BIBL. *Los supuestos escotistas en la política de Juan Bodin* (Madrid 1951); *Desde el espectáculo a la trivialización* (Madrid 1961); *Anatomía de la conspiración* (Madrid 1962); *Tradición y modernismo* (Madrid 1963); *Humanismo y sociedad* (Barcelona 1964); *Acotaciones a historia de cultura occidental en edad moderna* (Madrid 1964); *Conocimiento y Ciencias Sociales* (Madrid 1966).

TIKHON DE ZADONSK (1724-1783)

Monje y «starets» ortodoxo de Rusia, dedicado a la predicación y animación espiritual de los campesinos. Había nacido en la región de Novgorod y fue consagrado obispo de Voronezh. Pero después de siete años de ministerio renunció y se retiró al Monasterio de Zadonsk, donde vivió dedicado a la oración, a la enseñanza y a la predicación. Es uno de los testigos fundamentales de la Iglesia ortodoxa rusa, que le considera sucesor de los Santos Padres. Era buen conocedor de la patrística de la Escritura y predicador popular. Escribió una obra sobre *La carne y el espíritu* y un manual ascético titulado *El verdadero cristianismo* (donde se inspira en el pietista luterano Johann Arendt). También es autor de un libro titulado *El tesoro espiritual*, donde desarrolla un método de contemplación de la naturaleza.

TILLARD, Jean-Marie (1927-2000)

Teólogo católico franco-canadiense, de la Orden de Santo Domingo. Ha estudiado en el Angelicum de Roma y en Le Saulchoir (Francia). Ha sido profesor de Teología en el Colegio Dominicano de Ottawa y en la Universidad de Friburgo (Suiza). Ha formado parte de numerosas comisiones teológicas y ecuménicas, a partir del Concilio Vaticano II (1962-1952), al que asistió como teólogo del episcopado canadiense. Es quizá el eclesiólogo más significativo de la segunda mitad del siglo XX (después de Y. M. Congar) y el principal representante de una Eclesiología de la Comunión, es decir, de una Iglesia entendida como comunión de iglesias. Admite el valor y la necesidad de un «primado romano», pero vinculado a la fraternidad de las iglesias, que se unen a través de la confesión cristológica, que sólo tiene sentido en un espacio eucarístico de comunión en la diversidad, que se abre no sólo hacia todas las iglesias cristianas, sino también hacia el conjunto de la humanidad. Sus trabajos, inicialmente centrados en temas de vida religiosa (como dominico) y de experiencia sacramental (sobre la eucaristía), se ocupan de los varios problemas de la Iglesia, entendida a modo de comunión mesiánica. Su origen (canadiense-francés) y su trabajo en diversas comisiones ecuménicas, le ha preparado para plantear el tema de la Iglesia desde la concreción de una cultura particular y desde la apertura universal del evangelio, como principio de comunión para todos los humanos.

Su obra más significativa es quizá *La Iglesia local. Eclesiología de comunión y catolicidad* (Salamanca 1999), donde muestra que el cristianismo es ante todo una experiencia de salvación universal. Ella se divide en tres partes, que resumen el pensamiento de Tillard. 1) La primera parte estudia el sentido de la Iglesia que es *católica hallándose encarnada en un lugar determinado*, dentro de una cultura, en una historia. La catolicidad no es una nota que viene después, en un segundo momento (por la unión de iglesias), sino que empieza siendo una experiencia fundante de cada comunidad cristiana, en la que todos los creyentes han de vivir en libertad interior, pero abierta a todos los humanos. 2) La segunda analiza los *elementos básicos de cada comunidad cristiana*, entendida co-

mo espacio y lugar de comunión concreta, pero abierta al conjunto de la humanidad. Todos los creyentes son iguales y solidarios, en comunión de amor, que se funda en el don pascual, experimentado por cada uno de ellos. Pero esa comunidad no se expresa en forma de sociedad desarticulada, sino que ella se expresa y concreta a través de diversos ministerios, entendidos como fuente de unidad. 3) La tercera estudia los aspectos fundamentales de la comunión universal de las iglesias, que no son una federación de grupos independientes, ya formados, sino una comunión de comunidades, que dialogan en amor mesiánico. Como signo y centro de esa comunión se sitúa el ministerio de la Iglesia de Roma, presidida por su obispo.

Éstos son los temas básicos de esa obra *(La Iglesia local)*, que es una especie de enciclopedia eclesiológica, escrita desde una perspectiva de hondo ecumenismo histórico, evocando los diversos momentos del despliegue eclesial, desde el Nuevo Testamento, pasando por los Padres Apostólicos, hasta el surgimiento de las grandes divisiones posteriores, especialmente de la ortodoxia (a la que dedica una atención especial) y del protestantismo.

BIBL. *Carne de Cristo, Carne de la Iglesia* (Salamanca 2007); *Iglesia de iglesias* (Salamanca 1991); *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado* (Santander 1986).

TILLICH, Paul (1886-1965)

Teólogo protestante de origen alemán. Estudió en las universidades de Berlín, Tubinga, Halle y Breslau, y fue ministro de la Iglesia luterana desde 1912. Enseñó Teología en Alemania (en Fráncfort del Meno), hasta que fue vetado por las autoridades nazis el año 1933. A partir de entonces se estableció en Estados Unidos, donde enseñó en el Union Theological Seminary de Nueva York, después en Harvard y finalmente en Chicago. Ha sido con K. ↗ Barth (y con D. ↗ Bonhöfer) el teólogo dogmático protestante de más influjo en el siglo XX.

Su teología está marcada por la búsqueda del sentido del cristianismo, en diálogo con la vida concreta de los hombres y mujeres de su tiempo. Así podemos presentarle como un teólogo de la correlación o analogía entre Dios y el hombre, y entre cultura y religión. Él sabe que la primera fuente o «lugar» (M. ↗ Cano) de la teología cristiana es la revelación de Dios, tal como se expresa en la Biblia (como ha puesto de relieve la tradición luterana). Pero esa revelación resulta inseparable de la acogida humana, pues ella se expresa de forma antropológica, tal como se da en cada individuo, pero también en el conjunto de la historia de la Iglesia, con sus diversas confesiones (no sólo la protestantes, sino también la católica y la ortodoxa). Eso significa que la teología no puede separarse del despliegue y vida de la Iglesia.

Pues bien, dando un paso más, Tillich está convencido de que la revelación de Dios se encuentra vinculada también con la historia de las religiones y de un modo aún más concreto con el despliegue de la cultura humana. Sin duda, la religión tiene su propia identidad. Pero ella resulta inseparable de la «profundidad del ser humano», es decir, de la búsqueda de sentido. Según eso, la religión no constituye un elemento aislado del conjunto de la vida, sino el mismo centro y foco de la vida humana. Desde esa base, su pensamiento ha sido radicalmente ecuménico, sin negar la singularidad cristiana, que no se expresa en algún tipo de superioridad sobre otras religiones, sino en una experiencia particular de profundidad en lo religioso.

En esa línea, P. Tillich ha puesto de relieve el primado de la experiencia, en la línea de la fe luterana, pero ampliando su espacio. La experiencia no es simplemente un asentimiento interior, sino una forma de vida en la que se incluyen diversos rasgos y elementos teóricos y prácticos, de sentimiento y de institución. De esa manera se vinculan los diversos elementos, dentro de una circularidad viviente, en la que todos los rasgos del pensamiento y de la praxis cristiana se implican.

1. *Destino y libertad*

El destino de Tillich está configurado por su nacimiento en el seno de una tradicional familia protestante a finales del siglo XIX (20-8-1886). Su padre era un severo, pero meditativo, pastor luterano; su madre, una ama de casa de carácter muy vital, aunque inflexible como calvinista. Él era de la Alemania oriental. Ella, de la ribera del Rhin. Paul era el hijo mayor y tuvo dos her-

manas. Su madre murió cuando él tenía 17 años. A pesar de esta repentina muerte, se puede decir que Tillich ha crecido bajo la fuerte influencia reflexiva de su padre, así como de la vitalidad práctica de su madre. La pequeña ciudad industrial de la provincia de Brandenburgo, en la que Tillich nació, tenía el nombre eslavo de Starzeddel. Hoy se llama Starosiedle y pertenece a Polonia. Tillich empezó a estudiar en el Instituto *(Gymnasium)* de Königsberg, terminó lo equivalente a la reválida *(Abitur)* o selectividad en Berlín.

Sus tempranas y profundas inclinaciones intelectuales le llevaron a estudiar teología y filosofía en las universidades de Berlín, Tubinga, Halle y Breslau. El ejercicio de su *libertad* le fue configurando como filósofo y como teólogo. Alcanzó el doctorado en Filosofía con una tesis sobre la filosofía de la religión en Schelling. Su trabajo de licenciatura en Teología también versó sobre el mismo autor, pero esta vez el tema era la mística y la conciencia de culpa. Ambos fueron presentados en Breslau. Su trabajo de habilitación teológica, no obstante, lo redactó sobre el concepto «sobrenatural» *(Übernatürliche)* en la teología anterior a Schleiermacher y lo defendió en Berlín. Fue *Privatdozent* en Berlín, profesor de Teología en Marburgo –donde tuvo como colegas a R. Otto, R. Bultmann y a M. Heidegger–; fue también profesor de Ciencia de la Religión en Dresde y de teología sistemática en Leipzig.

Después de la muerte de M. Scheler en 1928, Tillich fue profesor de Filosofía y de Sociología en la Universidad de Fráncfort. Allí tuvo mucho contacto con M. Horkheimer y con Th. Adorno. De hecho, este último hizo su trabajo de habilitación bajo su dirección. No termina ahí la relación, sino que, por el consejo de estos dos destacados miembros de lo que después se llamó Escuela de Fráncfort, Tillich decidió no presentar resistencia activa a su destitución como profesor universitario en el año 1939, debido a sus abiertas discrepancias con el incipiente nuevo régimen nazi y a su comprometida militancia en el llamado *socialismo religioso* y, así, aceptó la generosa oferta de R. Niebuhr, trasladándose, de esta forma, al Union Theological Seminary de Nueva York. En los Estados Unidos trabajó en Nueva York y en Harvard, pero terminó sus días en la Universidad de Chicago, donde falleció el 22 de octubre de 1965 a causa de un ataque cardíaco.

Su *destino* lo configuró como alemán; los azares de la vida y de la historia, junto con su *libertad* –como todas, siempre finita y condicionada–, lo hicieron casi norteamericano. Entre dos temperamentos: su padre y su madre; entre dos saberes: filosofía y teología; entre dos mundos: Europa y América. Una vida, pues, vivida siempre en la frontera *(On the boundary)*, como él mismo tituló el escrito autobiográfico que le sirvió de presentación en el mundo anglosajón.

2. *Dinámica y forma*

La fuerza del pensamiento de Tillich se encuentra en la orientación medular según la cual ha elaborado toda su teología. Se podría formular así: según Tillich, la teología, como exposición metódica de los contenidos de la fe cristiana, debe ser fiel, por un lado, al mensaje que intenta formular y, por el otro, a la situación histórica en la que se encuentra. La riqueza de los símbolos del cristianismo –pensemos en el Credo, también llamado *Símbolo* de los apóstoles– sólo sería recibida como tal si la forma de presentarlos al hombre de hoy se adecua al horizonte de significación en el que éste se encuentra ubicado. De otra manera la comunicación será inútil. De ahí que la labor del teólogo consista en establecer una mediación entre el contenido del mensaje cristiano y la forma en la cual el contexto histórico coetáneo al hombre en cuestión pueda acoger dicho mensaje. *Mensaje y situación*; *contenido y forma*. La teología o es significativa o no es.

Las diferentes formas en las que se configuró el cristianismo tienen siempre la tendencia a esclerotizarse, pues el inevitable paso del tiempo erosiona hasta los conceptos más precisos. La reacción contraria –pero lógica– de conservación no siempre diferencia bien entre lo inmutable y lo contingente. Cuando lo contingente reclama para sí la pretensión de inmutabilidad se convierte en una realidad que suplanta al absoluto y, de este lamentable modo, deviene *demoníaco*, es decir, contrario tanto a su naturaleza finita y limitada, como al ser verdaderamente absoluto hacia el que debiera apuntar. Este peligro hace necesario que toda nueva generación tenga que repensar lo reci-

bido como *conditio sine qua non* de su recepción. Así pues, el trabajo de exponer de forma metódica los contenidos de la fe cristiana es un trabajo que nunca es realizado, siempre está pendiente de reformas, a veces superficiales, a veces profundas, pero nunca está definitivamente hecho. A este talante teológico de Tillich responde su intento de escribir una *Systematic Theology*. Ya en 1925 había esbozado en Marburgo algo más que un simple borrador, pero hasta el año 1963 no sale a la luz el tercer y último tomo de esta magna obra. En ella se encuentra condensado el *grosso* de la teología de Tillich, que, como es obvio, aquí no podemos más que insinuar.

Con este talante señalado, Tillich ha trabajado siempre teológicamente diversos ámbitos en los que ha tratado de mostrar la *dimensión religiosa* –que él consideraba poco menos que perdida– del mundo moderno. Esta dimensión es la dimensión de profundidad de todo lo real. A través de la arquitectura, de la pintura, de la escultura, de la literatura, de la ciencia, de la filosofía, de la psicología, en definitiva, a través de cualquier tipo de arte en la que se plasme el espíritu humano, siempre se puede percibir, explícita o implícitamente, el fundamento último en el que ese espíritu se mantiene y hacia el cual apunta.

Se comprende, pues, que el interés de Tillich en todas estas manifestaciones de la cultura occidental no se hubiese centrado en ellas en tanto que tales, sino más bien debido a su *condición simbólica*. Esto quiere decir que lo que hace que esas realidades sean objeto de la reflexión teológica no es sino su capacidad de traslucir las cuestiones fundamentales de la existencia humana que siempre hacen referencia a un *más allá inobjetivable* que Tillich concibe como el *fundamento de todo ser*. Éste es el núcleo esencial de lo que Tillich llamó *teología de la cultura*.

Su permanente atención a la situación anímica, intelectual y espiritual, pero también política, económica y social del mundo occidental del siglo XX lo ha dotado de una sensibilidad especialmente fina para captar el perfil antropológico del hombre moderno. Ha señalado con agudeza sus carencias y sus grandes logros. Esta preocupación ha tomado cuerpo, a modo de estructura interna siempre dinámica, en la construcción de su *Systematic Theology*. Me refiero a su conocido *método de correlación*. Se podría decir muy sencillamente –dejando a un lado todo tipo de matizaciones tanto positivas como negativas– que dicho método pretende exponer, explicar u ofertar los contenidos de la fe cristiana a través de una mutua interdependencia entre las cuestiones existenciales que atraviesan el ser del hombre y las respuestas teológicas que ofrece la tradición cristiana.

Se trata, en una palabra, de responder con sentido y de un modo inteligible a las preguntas neurálgicas del ser humano. Esto no se puede hacer en abstracto y siempre del mismo modo según fórmulas pretendidamente eternas. Es preciso escuchar e, incluso, ayudar a formular con claridad la cuestión para, en un segundo momento, intentar responderla atendiendo a su nivel de profundidad y con formulaciones que, por lógica, deben ir siempre adecuándose al devenir de los tiempos. Lejos de ser esto una traición al mensaje evangélico, se muestra como el único modo de permanecer fiel a su intención profunda.

La tensión dialéctica entre lo que Tillich llamó *destino* y *libertad* en cualquier recorrido vital, se presenta en el desenvolvimiento de su pensamiento como la polaridad entre la *dinámica* y la *forma*. Por un lado la *dinámica* del tiempo que ni se para ni tropieza, del discurrir de la historia que nunca permanece idéntica consigo misma, de los cambios políticos y sociales que inauguran nuevas épocas, en definitiva, de todo aquello que siempre se encuentra en movimiento y lucha por una continua renovación. Pero al mismo tiempo, por el otro lado, toda nueva conquista intenta alcanzar la propia permanencia, la estabilidad de un espacio seguro, la tranquilidad de la posición asentada, o lo que es lo mismo, intenta mantenerse fuera de toda perturbación revolucionaria. Ésta es la tendencia al *formalismo* que Tillich mantiene en dialéctica tensión con el elemento dinámico que acabamos de señalar. *Dinámica* y *forma* –exigencia de permanente cambio y necesidad de una mínima forma estable– son, pues, componentes indispensables del trabajo teológico.

3. *Individuación y participación*

Si la dialéctica entre la *dinámica* y la *forma* nos ha servido para señalar

los trazos más significativos del talante teológico de Tillich, esperamos que la polaridad entre la *individuación* y la *participación* nos ayude a decir algo sobre el contenido de su pensamiento. Aunque en la reflexión especulativa de Tillich esta polaridad tiene un marcado acento ontológico aplicable a todo lo real, de un modo más sencillo se podría anotar que dicha polaridad atiende a la tensión que hay entre el individuo y la sociedad, el yo y el nosotros. Si, como acabamos de ver, se puede dividir la vida de Tillich en dos grandes períodos –alemán y norteamericano– también se puede decir, *grosso modo,* que el primero estuvo marcado por el predominio del yo y el segundo por el del nosotros. Tillich reconoce el marcado individualismo que caracterizaba la formación y la docencia en las universidades alemanas en contraposición con la dinámica de trabajo en equipo de las norteamericanas. Por otra parte, la repercusión pública de la obra de Tillich se produjo en Norteamérica, no en Alemania.

No obstante, la sensibilidad social de Tillich y su larvada conciencia de esta polaridad le llevó a reaccionar desde muy joven contra el predominio del yo centroeuropeo a través del *socialismo religioso*. Este movimiento trataba de acoger dentro de la tradición cristiana las mejores intuiciones de la reforma social del socialismo naciente como sistema alternativo al capitalismo imperante. De este tiempo es su característico concepto de *kairos*. Contrapuesto al otro concepto griego de *chronos* que mediría el tiempo cuantitativamente, el *kairos* señala un *momento oportuno*, un tiempo adecuado, una característica cualitativa de un determinado lapso de tiempo. Con esta preocupación por la justicia social se situaba Tillich conscientemente en la línea de los profetas de Israel; de ahí su artículo *Marx y la tradición profética*, junto con la ya citada *Decisión socialista* y tantos otros. No se trataba de una asunción acrítica del socialismo, sino más bien de un diálogo enriquecedor y fructífero. Curiosamente, este tiempo que Tillich consideraba como más individualista es el más fecundo en escritos de cuestiones políticas, éticas y sociales. La tensión polar entre individualismo académico y compromiso social resulta evidente.

No menos clara aparece, también, en su concepción teológica de Jesús. Según Tillich en Jesús hace su aparición en la historia el Nuevo Ser. En la estela paulina de la *nueva creación* concibe Tillich, en términos existenciales y ontológicos, la figura de *Jesús como el Cristo* (en el sentido de Ungido). La cristología no debe ocuparse únicamente de Jesús de Nazaret individualmente considerado, pues el interés teológico del cristianismo no se centra sólo en Jesús en cuanto hombre judío del siglo I, sino que más bien debe atender a la aparición –en ese hombre concreto– del *Cristo* de Dios, del *Nuevo Ser* en el que se supera la alienación entre la existencia enajenada del hombre y su esencia reconciliada.

Así pues, es la participación religiosa en el ser regenerado de Cristo lo que nos convierte en cristianos, más que la información puntual sobre su persona individual. Así entiende Tillich el *ser en Cristo* de Pablo. Jesús como individuo se encuentra en relación polar consigo mismo en tanto que Cristo, en el que la humanidad entera está llamada a participar. Lo mismo ocurre en la Iglesia como comunidad espiritual de creyentes. La tensión entre el individuo y la comunidad no se resuelve ni por la disolución anónima de la persona en el conjunto de la Iglesia, ni por la comprensión de la Iglesia como mera suma de todos los individuos que la componen. La *comunidad espiritual* asume a los individuos sin anularlos, pero trasciende la mera individualidad de todos sus componentes por su participación en el *Espíritu* que la sostiene.

Lo mismo se podría decir del ámbito de la moralidad. El hombre *autónomo* rechaza toda determinación externa. Por el contrario, la *heteronomía* no respeta el foro interno e inviolable de la constitución moral del individuo y se impone *desde fuera*, como la voz de la autoridad, de la sociedad, o de Dios. La síntesis moral entre un extremo y otro –entre el hombre abandonado a sí mismo y el hombre enajenado de sí mismo– la propone Tillich con su famoso concepto de *teonomía*. La teonomía potencia la autonomía llevándola más allá de sí misma, de modo que impide su absolutización, pero no la fuerza desde fuera –como la heteronomía– sino que la plenifica desde dentro por una suerte de singular implosión interna que la conecta con el fundamento último del ser. Basten estos ejemplos para señalar el contenido de esta importante polaridad.

4. *Dios más allá de Dios*

Se impone terminar. Permítasenos, no obstante, decir sólo una última y muy breve palabra sobre el concepto de Dios. *God over God*. Las tensiones entre conceptos complementarios pero contrapuestos es, como estamos viendo, una constante muy clara en la obra de Tillich. El concepto de Dios no es una excepción. Cuando el lenguaje ya no da más de sí aparecen expresiones paradójicas que tratan de llevar al entendimiento más allá de lo que explícitamente se dice. Esto es lo que pretendió Tillich al evitar la Palabra Dios para referirse a Dios. Intentaba evitar el teísmo, la comprensión de Dios excesivamente antropomórfica o como perteneciente al plano de las causas segundas.

En una palabra: trataba de *evitar la objetivación de Dios*. Su intención profunda era subrayar su absoluta trascendencia. Una trascendencia que, no obstante, sale al encuentro del hombre en experiencias de revelación y que, por ello, se muestra, con no menos fuerza, como la más íntima inmanencia. Dios es, pues, para Tillich el fundamento infundado de todo lo existente, el *terminus a quo* al mismo tiempo que el *terminus ad quem* de toda la realidad. Es decir: el Ser en sí mismo que llama a la existencia a todo cuanto es pero todavía no existe, y así, lo mantiene en el ser hasta la consumación escatológica en el final de los tiempos. *Tensión y polaridades*. Una vida en la frontera. Una obra de un hombre religioso embargado por la *preocupación última (Ultimate Concern)* de Aquel que se encuentra incluso más allá del trasfondo de lo finito.

BIBL. Gran parte de sus obras han sido traducidas al castellano. La más importante es *Systematic Theology* I-IIII (Chicago 1951/1963, traducida al castellano con el título *Teología sistemática* I-III, Salamanca 1984/2004; el primer volumen trata de la Razón y la Revelación; el segundo de *La existencia y Cristo*; y el tercero *La Vida y el Espíritu*). Cf. además *La era protestante* (Buenos Aires 1965); *Se conmueven los cimientos de la tierra* (Barcelona 1968); *Teología sistemática* I-III (Salamanca 1982); *El coraje de existir* (Barcelona 1968); *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente* I-II (Buenos Aires 1967); *El nuevo ser* (Barcelona 1973); *El eterno presente* (México 1979); *El futuro de las religiones* (Buenos Aires 1976); *Filosofía de la religión* (Buenos Aires 1973). Para una visión general de su obra, cf. P. F. Castelao, *El trasfondo de lo finito: la revelación en la teología de Paul Tillich* (Bilbao 2000), cf. *Encrucillada* 129 [2002] 79-86.

Pedro Castelao

TILLIETTE, Xavier (n. 1921)

Filósofo y teólogo católico francés de la Compañía de Jesús. Fue alumno de Vladimir Jankélévitch y ha enseñado en el Institut Catholique de París y en la Universidad Gregoriana de Roma. Es especialista en ↗ Schelling y viene elaborando desde 1970 una cristología filosófica que responda a una antropología cristiana. Siguiendo a ↗ Blondel, está convencido de la necesidad de elaborar una cristología de tipo racional, que responda a las exigencias y aportaciones de la revelación.

BIBL. *Karl Jaspers* (1960); *Schelling, une philosophie en devenir* I-II (París 1970) y sobre todo *Le Christ des philosophes* (París 1974; versión cast. *El Cristo de la Filosofía*, Bilbao 1994). Tilliette muestra que, a menos de cerrarse a todo dato religioso, la filosofía debe encontrarse y se ha encontrado con Cristo a lo largo de la historia de Occidente, tanto en perspectiva antropológica como en perspectiva metafísica. El hecho cristiano resulta fundamental para entender y valorar el pensamiento de Occidente. Al lado de Sócrates (sin negar su importancia), Cristo ha sido y sigue siendo el impulso principal del pensamiento de Occidente.

TIRSO DE MOLINA (1579-1648)

Seudónimo de Gabriel Téllez, dramaturgo y pensador católico español, de la Orden de la Merced, que ha desarrollado algunos de los símbolos teológicos y antropológicos más importantes del Barroco español. Entre sus grandes obras, que han marcado época en el teatro mundial, destacan el *Burlador de Sevilla* y el *Condenado por Desconfiado*. En la primera ha creado la figura del *Don Juan,* a quien condena por su falta de amor y por su desprecio de los valores humanos. En la segunda plantea el tema clave de la predestinación, poniendo de relieve el valor de la confianza creyente y criticando la actitud del hombre que resulta incapaz de confiar en Dios, condenándose en el laberinto de sus propios deseos de seguridades.

Tirso de Molina estuvo implicado en la vida social y cultural de la corte de Madrid, donde había nacido, teniendo que padecer varias «sanciones», entre las cuales se encuentran algunos de sus

«destinos», de manera que se dice que estuvo desterrado en conventos marginales como el de Soria o Almazán (donde murió). Como religioso, ocupó diversos cargos en la Orden de la Merced, siendo destinado por un tipo al convento de Santo Domingo (en las Antillas) y recibiendo el encargo de escribir la *Historia General de la Orden de la Merced,* que constituye con parte de *Los Cigarrales de Toledo,* su mejor obra narrativa. Pero su memoria literaria y su pensamiento se encuentran vinculados a sus «comedias dramáticas», en las que aparece como uno de los mejores creadores de personajes de todos los tiempos (Don Juan, El Condenado, Don Gil de las Calzas Verdes...).

1. *Mariología literaria*

Como otros literatos de su tiempo (↗ Cervantes, Quevedo, Gracián), Tirso de Molina es ante todo un pensador cristiano, del que quiero destacar su aportación mística y mariana, dejando a un lado otros personajes y temas de tipo histórico, lo mismo que sus dramas de tema bíblico o litúrgico (autos sacramentales). Como Madre de Dios, como mujer que simboliza lo divino y expresa lo mejor del ideal de realización humana, como «dama» transfigurada de ese tardío Medioevo que es en algunos aspectos el Barroco español, María ocupa un lugar destacado en la vivencia y representación religiosa de Tirso de Molina, de tal manera que él ha podido hablar de un *matrimonio místico de los cristianos* con la Madre de Dios, que es, al mismo tiempo, esposa universal de los hombres, vinculando de esa forma la simbología mística y la devoción popular mariana. De ella hablamos en las reflexiones que ahora siguen.

Ese tema ha quedado expresado de un modo especial en dos de sus obras: *La Dama del Olivar* y *La Peña de Francia.* En ambas se expresa, con matices y desarrollos complementarios, un mismo argumento: el desposorio del hombre con María. El tema nos parece muy significativo, por lo que supone de mística mariana y de identificación funcional de la madre de Jesús con Dios. No conocemos ningún teólogo especulativo, de su tiempo o de tiempos posteriores, que haya desarrollado de modo sistemático ese aspecto del misterio de María: su relación esponsal con los creyentes. Tampoco tenemos noticia de algún dramaturgo que lo haya escenificado. A nuestro juicio, el tema no es sólo importante en perspectiva literaria, sino también en un plano religioso, en perspectiva teológica. Los planos fundamentales, en los que se expresa esta temática, son la mariofanía y la mariogamia.

a) *Por mariofanía* entendemos la manifestación sagrada de María como revelación de Dios (signo hierofánico). Sobre una tierra donde se destaca el tema de la búsqueda sagrada, sobre el fondo de una humanidad que intenta abrirse a lo divino, la figura de María se desvela como expresión privilegiada del misterio. Ciertamente, Tirso sabe que Dios se ha hecho presente por Jesús, sabe que Cristo es el lugar en que se expresa lo divino. Sin embargo; en un momento determinado, Jesús y el Padre vienen a quedar en el trasfondo (velados), como expresión de lo escondido de Dios. La manifestación privilegiada de lo divino en nuestra historia se identifica con María. Por situarse en esta perspectiva, nuestras obras desarrollan lo que podríamos llamar un «cristianismo mariológico».

b) En este contexto podemos hablar de *mariogamia*. El encuentro del creyente con María se interpreta a través del símbolo matrimonial sagrado. Siendo signo del amor maternal y cariñoso de Dios, María se desvela como esposa del cristiano, amiga divina que se encuentra vinculada con el creyente de un modo especial, íntimo, afectivo, fascinante. Por eso hablamos de mística mariana. Ciertamente, Tirso de Molina sabe, lo mismo que sus lectores y los espectadores de sus dramas, que María es una «persona humana» (no forma parte de la Trinidad de Dios en cuanto tal). Pero, de hecho, ella actúa como signo de Dios, de tal forma que el amor a María y el amor a Dios (en Dios) se acaban identificando. En ese sentido, hallándose abierto a la vinculación afectiva con lo divino, el creyente aparece como esposo místico de María: ella colma el lugar de sus preocupaciones, ocupa el centro de su cariño.

El símbolo esponsal se emplea aquí de una forma atípica. En sentido originario, el esposo suele ser Dios (que actúa como varón) y los creyentes (varones y/o mujeres) suelen aparecer como esposa humana. Pues bien, estos dramas de Tirso de Molina han invertido esa simbología. Para encontrarse con

Dios el creyente (hombre) no puede renunciar a su condición de varón, a su capacidad de iniciativa, a su camino activo. Eso significa que Dios tiene que aparecer como «mujer» en el sentido de Gran Madre o Gran Novia (amiga esponsal) de los creyentes. Aquí es precisamente donde actúa el símbolo mariano: siendo revelación de lo femenino de Dios, María puede aparecer ante los ojos del creyente como «esposa divina».

2. *Teología literaria, teología dogmática*

Un literato como es Tirso de Molina, aunque sepa mucha teología, puede formular los grandes temas teológicos de un modo simbólico, con más libertad que los dogmáticos. Sólo así puede presentar a María como la esposa divina de un varón que intenta recorrer su camino cristiano a través de un proceso de interiorización y búsqueda afectiva, de tipo esponsal. Este encuadramiento mariano del encuentro del varón con Dios (donde el hombre es esposo y Dios esposa) no ha sido explícitamente sistematizado por la teología oficial de la Iglesia católica, pues la imagen divina de María como esposa de los creyentes puede suscitar malentendidos o recelos en el campo dogmático. Sin embargo, un autor literario como Tirso de Molina puede moverse con mayor libertad y expresar con más holgura y menos trabas un tema que –siendo teológicamente arriesgado– ofrece un amplio campo de aplicación para la piedad e imaginación poética.

En otras palabras, la figura de María actúa para Tirso de Molina, y para muchísimos católicos, como presencia de Dios. Ella es el Dios/Mujer para los creyentes varones que quieren descubrir y desarrollar el misterio de las bodas divinas. En ese sentido, el creyente varón puede «casarse con la Virgen», en matrimonio místico, teniendo que convertirse así en servidor de sus hermanos. María ha recibido una función hierofánica: es la expresión, la presencia del Dios de Jesucristo y de su Espíritu en el mundo. De este modo, frente al rostro airado de Dios (¡sus ojos de ira!) se sitúa su rostro materno (¡sus ojos misericordiosos!). María se revela así como expresión y momento del misterio total de lo divino.

Es evidente que ella sigue siendo una persona bien concreta: es la madre de Jesús. Pero, a través de un proceso de transposición y fundamentación teológica, ella viene a presentarse, al mismo tiempo, como expresión del misterio de Dios con quien los hombres pueden vincularse a través de un tipo de matrimonio personal, religioso. Para estudiar bien ese tema habría que situarse, al mismo tiempo, en varios niveles, que nos ayudarían a entender mejor el sentido conceptual (sistemático) y el imaginativo (poético) del pensamiento cristiano. Habría que detenerse en el aspecto sistemático-teológico: ¿En qué obras teológicas o de piedad popular se ha desarrollado antes de Tirso el tema del desposorio del creyente con María/Diosa? ¿Qué autores lo han elaborado o por lo menos lo han presupuesto? ¿Existe una teología del desposorio del creyente con María o por lo menos una devoción orientada en esa línea? ¿Existe una verdadera mística mariana, al margen del dogma oficial de la Iglesia?

Hay aspectos del misterio cristiano que no han sido explicitados por los teólogos profesionales y que, sin embargo, han recibido un tratamiento especial en los poetas o dramaturgos. Resultaría interesante comparar el argumento de Tirso (donde Dios aparece como Virgen/Amada) con otros textos literarios anteriores. Resultaría igualmente interesante perseguir las huellas posteriores del tema. Deberíamos preguntarnos si el amor a María como Esposa Divina se podría encuadrar en el contexto y en la línea del «amor caballeresco» hacia la Dama. Este análisis histórico resultaría fundamental, pero aquí sólo he querido constatar el tema, tal como aparece en las obras de Tirso de Molina, limitándome a ofrecer el esbozo de una temática mucho más extensa. Quizá habrá teólogos que digan que esta presentación «mariana» de Dios como Mujer del Creyente no es cristiana, pues no tiene rasgos evangélicos, sino que proviene de mitos paganos o gnósticos. Otros responderán, en cambio, que, a través de este motivo, el cristianismo católico de la Edad Media y del Barroco ha logrado cristianizar un tema en el fondo pagano, dándole rasgos cercanos al evangelio. Otros, en fin, podrían distinguir dos campos: a) Una teología de tipo más oficial rechazaría este motivo del desposorio del creyente con un Dios-Mujer. b) Pe-

ro la piedad popular podría y debería haberlo desarrollado. Éstos son los temas que están en el fondo de las dos obras citadas *(La Dama del Olivar, La Peña de Francia)*.

3. *Una teología simbólica mariana*

Estas dos obras dramáticas derivan de la piedad popular de unos determinados santuarios marianos, de manera que sirven como *hieros logos*, palabra fundadora que marca el sentido y presencia de María, la Madre de Dios, en dos lugares especiales de culto. Ellas se fundan en una tradición del pueblo, la asumen religiosamente y a partir de ella construyen un nudo dramático en el que se expresa el misterio divino de María y se articula la devoción de los fieles. Por eso han de entenderse en tres niveles.

a) Hay un nivel de tradición religiosa popular. Son obras que han surgido del pueblo y para el pueblo: provienen de leyendas, de palabras religiosas y cantares que los fieles repetían en torno al santuario. Sobre esa base y para ofrecer a la leyenda una consistencia temática, una belleza plástica y una hondura humana, Tirso de Molina ha elaborado los dos dramas que, al ser representados, vuelven al pueblo que los vive, los asume, los celebra. Tirso no ha creado sus temas de la nada, sino que dramatiza leyendas de la tradición popular. Miradas de esa forma, sus obras constituyen, como he dicho, una expresión dramática del *hieros logos* (palabra sagrada) de un determinado santuario: actualizan la leyenda fundacional de un templo, la historia primigenia de una piedad del pueblo. Por eso, ellas pertenecen a un género de «representación sagrada»: el mismo teatro es teofánico, tiene la capacidad de evocar y actualizar un determinado misterio que se encuentra ligado al culto de María en un lugar sagrado o santuario.

b) *Hay un nivel dramático.* Tirso de Molina se sitúa dentro de una determinada tradición teatral, de tal forma que debe someterse a ella, si es que quiere que le entiendan. Por eso, a fin de convertir la leyenda religiosa en drama, tiene que escribir en un estilo fijado por las leyes del teatro, desde un fondo de enredo político-amoroso. La misma trama de la vida que viene a desvelarse de ese modo, como centro de las obras: las fuerzas de la carne y de la sangre, de la casa y de la hacienda, con todo lo que implican de esfuerzo, creatividad y conflicto, de belleza y de tragedia, son el fondo en que se enmarcan nuestras obras. El enredo pertenece a la estructura de las obras. Hay un momento en que las «mariofanías» de cada santuario parecen realizarse sobre un fondo de idilio campesino, de belleza y de armonía sin conflictos, como tienden a insinuarlo los actores más convencionales de los dramas, los carboneros de La Alberca en *La Peña de Francia,* los pastores de Estercuel en *La Dama del Olivar.* Ellos son como un recuerdo de la Arcadia de los mitos, los campos de la paz, la vida descansada, la armonía del ser humano con otras cosas y otros hombres. Sin embargo, inmediatamente, advertimos que esos actores forman parte de un contraste. La vida es más que ese idilio, es un conflicto, un nudo desatado de pasiones de amor y de poder, de enfrentamientos y venganzas. Sobre un mundo de ese tipo, patéticamente conflictivo, emerge la figura y el misterio de María, la novia divina de los hombres, con el tema del amor mariano como amor devocional y místico, de identificación del creyente con la madre de Dios. Eso significa que el enredo político-amoroso –aunque destacado quizá de una manera un poco estilizada por el mismo Tirso– constituye simplemente una corteza que se pueda quitar en un momento a fin de que brote, incontaminada y pura, la tradición y experiencia religiosa. El enredo es parte de la conflictividad de este mundo, es un marco de conflictividad sobre la que resuena y se actualiza el mensaje divino del amor esponsal de María. Mejor aún, el mismo enredo de la vida humana adquiere carácter teofánico: puede convertirse, por contraste y por presencia trascendente, en lugar de revelación de lo divino.

c) *Hay un nivel de mariofanía y mariogamia.* En un determinado plano el nudo dramático parece tener sus propias soluciones: la conflictividad humana podría encontrar por sí misma una solución. Sin embargo, en nuestras obras, sobre la conflictividad humana se inscribe un dato trascendente: la manifestación del amor mariano, avalado por la propia tradición de los santuarios, el de la Peña de Francia en las

montañas de ese nombre, entre Salamanca y Extremadura, y el del Olivar en las zonas altas del sur de Aragón, junto al Maestrazgo. Esa mariofanía condiciona todas las soluciones, motiva todas las respuestas. A partir de ella se van resolviendo los enredos, se destejen las tramas y se edifica un nuevo modo de ser o de existencia. Todavía más: el dato central de estas obras consiste en el hecho de que el desenlace mariofánico recibe un carácter mariogámico: en el momento final de la obra el personaje principal culmina su camino, resuelve sus dificultades e inaugura una forma nueva de existencia a través del desposorio con María, la mujer divina de los hombres. La solución no viene dada por el recurso fácil de un «Deus ex machina», sino través de la creatividad y misterio religioso de «Maria sponsa», como mujer que introduce al hombre en el abismo de las bodas divinas.

4. *La Dama del Olivar*

El santuario del Olivar está enclavado en las tierras altas de Teruel, cerca de Estercuel, y pertenece desde tiempos relativamente antiguos a los religiosos de la Merced. Según la tradición, la Virgen se apareció allí sobre un olivo, revelándose a un pastor. Partiendo de ese fondo y utilizando tradiciones que sin duda él conocía, Tirso ha escrito una obra dramática con ciertos ribetes humorísticos donde intenta reflejar el origen y sentido del santuario y de su devoción específica, vinculada al amor esponsal de la Virgen de la Merced, redentora de cautivos. Se trata de una obra fuertemente religiosa, dramáticamente intensa, donde –sin llegar nunca al derramamiento de sangre– la presencia de María se destaca sobre un fondo tenso de pasiones y enfrentamientos sociales. Sus elementos fundamentales los podemos resumir en estos planos: fondo, enredo, desenlace.

a) *Fondo*. En el primer plano está la fe del pueblo. Toda la representación parece surgir de la piedad mariana de las gentes, para volver de nuevo a ella, enriqueciéndola y reflejándola desde la trama literaria. De ese fundamento de piedad popular van emergiendo los diversos personajes. El más importante es Maroto, el protagonista; un pastor sencillo y devoto que se siente feliz en la descansada vida del campo y se goza en el culto de María, a quien concibe de algún modo como esposa, aunque quiere casarse con Lucrecia, su prometida, aunque después, sabiéndose engañado por ella, evita con toda su fuerza el matrimonio, por la complejidad y peligros que entraña. A su lado hay dos nobles: Gastón, señor de Estercuel, que vuelve de la guerra de conquista de Valencia (año 1238) y se manifiesta como devoto de María, y Guillén, señor de Montalbán, pretendiente de la hermana de Gastón y amigo de seducir a doncellas campesinas. Finalmente, como testimonio de protección y culto mariano, aparece en el fondo la historia de la Virgen del Puig, ligada a la Orden de la Merced y a la conquista de Valencia.

b) *Enredo*. Comienza en el momento en que Guillén seduce a Lucrecia, prometida de Maroto, para abandonarla después. A partir de aquí se tejen los hilos de la trama. Maroto, engañado antes de casarse, rechaza con fuerza el matrimonio posterior que le ofrecen y pone su amor herido en manos de su propia soledad y/o de María. El pueblo en masa intenta vengarse de Guillén, incendiando su domicilio. El mismo Gastón, Señor de Estercuel, le reta a duelo. Pero por encima de esos datos de castigo y de venganza se sitúa el gesto de Lucrecia, mujer que, habiéndose entregado con demasiada facilidad, al saberse engañada, responde con gran violencia y, haciéndose capitana de una partida de bandidos, aprisiona a Guillén (su seductor), y sorprende y ata a Maroto (su prometido) decidiendo ajusticiarles, por lo que han hecho, uno en sentido positivo (Guillén), otro en sentido negativo (Maroto, que no la ha defendido). Éste es el centro de la trama: Guillen, el hombre sin escrúpulos morales, y Maroto, el devoto de María, se encuentran reducidos en manos de una mujer que, siendo a la vez culpable y engañada, pretende realizar el juicio de su ira.

c) *Desenlace: casarse con María, hacerse fraile*. Viene dado por la presencia de otra mujer. Cuando parece que todo está en manos de Lucrecia (mujer despechada, jefe de bandidos) entra en acción María, que va dirigiendo los hilos de la trama y realizando su juicio sobre los protagonistas. Hay un primer plano en que la trama puede resolverse sin María: Gastón y sus vasallos liberan a Guillén de manos de Lucrecia;

ellos realizarán el juicio sobre el caballero sin honor. Pero eso no es suficiente. Hay un plano de juicio que sólo puede realizarse por María, que muestra radiante, sobre el olivo donde Maroto se halla atado, esperando la sentencia. Ella, que actúa como signo y presencia de Dios, libera a Maroto, le acepta como esposo y le convierte en misionero que ha de ir donde Gastón y sus vasallos, para decirles que construyan a su nombre un santuario. A partir de aquí se desencadenan los acontecimientos y se define la actitud de cada uno de los participantes en el drama. Maroto cumple el mandato de María y viene a ser su esposo, sirviéndola en el nuevo santuario, como religioso de la Merced. De esa forma, «casarse con la Virgen» significa hacerse fraile, al servicio de los cautivos. Gastón y el pueblo obedecen el mandato de María y se comprometen a edificarle el santuario. Por su parte, Guillén se arrepiente de sus pecados y promete un casamiento digno. Lucrecia, en fin, oye una voz que le llama y le perdona, la voz de la misma María que le invita a dejar la vida de bandolera, iniciando un camino de arrepentimiento. Ella, la mujer herida y despiadada, que ha intentado vengarse violentamente de aquellos que la han seducido (o no la han defendido), queda amorosamente vencida por María, presencia del amor y protectora de los hombres.

5. *La Peña de Francia*

El drama está construido sobre la tradición del santuario de ese nombre. Según los recuerdos antiguos, Simón Vela, un peregrino francés, encontró en lo alto de la Peña llamada de Francia, a la entrada de las Batuecas y las Hurdes, al sur de Salamanca, una imagen de la Virgen que, más tarde, vino a convertirse en protectora y patrona de los pueblos de la Sierra del entorno.

El drama tiene una estructura semejante al anterior. Sin embargo, destaca más la nota de tragedia. Los traidores mueren en el transcurso del drama. Y, por su parte, el mismo Simón, que busca a la mujer de sus amores, sólo puede encontrar a María, la Madre de Jesús, y desposarse con ella, por medio de la muerte. Esa tragedia está compensada por una nota mayor de misticismo: el encuentro con María implica un camino de peregrinación espiritual austero y fuerte, una especie de «subida a la montaña» en que se esconde el misterio de la esposa que ama de tal forma a su devoto que le lleva, por la muerte, a la ribera más alta de la vida eterna. Teniendo esto en cuenta desarrollaremos también aquí los tres momentos del drama: fondo, enredo, desenlace.

a) *Fondo*. En la obra destacan tres protagonistas. El primero es Simón, heredero de una rica familia francesa, que siente rechazo ante el matrimonio que le ofrecen, por lo que ese estado implica de penalidades y por el riesgo añadido de la fragilidad de la mujer. Pues bien, queriendo dormir para encontrar solución a su problema, escucha una voz celeste que le invita a velar (de ahí su nombre: Simón Vela), diciéndole que vaya a la Peña de Francia, donde encontrará la mujer más perfecta. Únicamente al final de su peregrinación llegará a saber que esa mujer es la Virgen María. En segundo lugar aparecen los cortesanos de Juan II, rey de Castilla, arrastrados por la pasión del mundo: los príncipes hermanos (Enrique y Pedro) se enfrentan por el amor de una mujer, Catalina, hermana del rey; otros palaciegos (Gonzalo y Fernán) intrigan y conspiran por conseguir la privanza y favores de la corte, utilizando para ello todas las astucias y engaños de la política. Finalmente, junto a la Sierra de la Peña de Francia están los carboneros de La Alberca, que encarnan el idilio de la vida campesina en un espacio de paz, de trabajo sencillo y de concordia. En medio de ellos vive escondido el príncipe don Jaime de Aragón, conde de Urgel, que ha escapado con su hija de las luchas mortales de su reino.

b) *Enredo*. Se despliega en tres niveles: 1) Hay un primer nivel de intriga y encarcelamiento: los cortesanos acusan a don Enrique de intento de regicidio y su mismo hermano, Pedro, ansioso por tener a Catalina, le traiciona y le entrega. Simón Vela, que peregrina en busca de la esposa perfecta de la Peña, entra en relación con don Enrique y cae también preso de la misma intriga. 2) Hay un segundo nivel de libertad: la princesa Catalina, utilizando una llave maestra, libera a Enrique (que es su preferido); por otra parte, la voz de Dios libera a Simón Vela y le encamina ya directamente hacia la Pe-

ña propiamente dicha. 3) Los hilos de la trama se entretejen en la falda de la montaña, donde se refugia don Enrique, huyendo de la persecución del rey, hasta encontrar a su princesa Catalina, y donde llega Simón, el peregrino, en busca de la esposa superior, divina, que viene buscando desde Francia, y donde llegan, en fin, el rey y sus cortesanos persiguiendo a don Enrique.

c) *Desenlace: casarse con la Virgen, morir*. Se despliega en dos niveles. Hay un nivel externo que viene marcado por la persecución del rey, que apresa en la montaña a los amantes fugitivos: a su hermana Catalina y don Enrique. Sin embargo, en un nivel más hondo, la trama se resuelve a partir de una presencia superior mariana: animado y llamado por Dios, Simón Vela sube a la montaña y, en el centro de la Peña, encuentra a su esposa: una imagen de María, para entregarse en sus manos. Los desposorios sagrados, en los que culmina la subida al monte de la contemplación de Dios, sólo pueden realizarse a través de la muerte de Simón, que ha visto a su esposa (una imagen de la Virgen María), casándose con ella, en amor eterno, mientras se desploma la roca que cubría a la imagen y le mata. María forma parte del misterio de Dios, a quien sólo podemos encontrar y abrazar plenamente por la muerte. Maroto, protagonista de La Dama del Olivar, se casaba con la Virgen haciéndose su religioso, al servicio de los cautivos. Por el contrario, Simón, protagonista de La Peña de Francia, se casa con la Virgen muriendo en sus brazos, después de contemplarla, para culminar las bodas en el cielo.

En esta segunda línea, el desposorio místico sólo se resuelve con la muerte, pero se trata de una muerte que va resolviendo los diversos problemas de la trama, a la luz de la presencia de María: mueren los traidores principales, el rey reconoce la fidelidad de Enrique, a quien desposa con su hermana; Pedro, el hermano de Enrique, se arrepiente, se resuelve el enigma de los condes de Urgel... De esa forma, mientras muere Simón, desposado con María, la paz de Dios (de la madre de Dios) se extiende por toda la montaña (la Pela de Francia). Todo culmina, finalmente, en la fiesta de María: los carboneros del pueblo de La Alberca recogen la imagen, para venerarla como su patrona, y el rey promete edificarle un santuario, en lo más alto de la Peña de Francia, donde sigue residiendo todavía como patrona de todos los pueblos de la zona.

BIBL. Blanca de los Ríos ha publicado las *Obras dramáticas completas de Tirso de Molina* (Madrid 1946), pero hay otras ediciones parciales o completas de esas obras. La presentación anterior está tomada de X. Pikaza, *María, esposa del Creyente en Tirso,* en L. Vázquez (ed.), *Homenaje a Tirso* (Madrid 1981, 461-486). Para una historia mariana de los santuarios: J. Millán Rubio: *Santa María del Olivar. Monasterio de la Orden de la Merced* (Diputación de Teruel 1970); A. Colunga, *Santuario de la Peña de Francia* (Salamanca 1968). Sobre el pensamiento de fondo y teología de Tirso de Molina, cf. I. Arellano (ed.), *Tirso de Molina. Actas del Coloquio Internacional. Universidad de Navarra, 1994* (Madrid 1995); E. Dassbach, *La comedia hagiográfica del Siglo de Oro español: Lope de Vega, Tirso de Molina y Calderón de la Barca* (Nueva York 1997); R. L. Kennedy, *Estudios sobre Tirso de Molina* (Madrid 1983); S. Maurell, *L'universe dramatique de Tirso de Molina* (Poitiers 1971); P. Palomo, *Estudios tirsistas* (Málaga 1999); L. Vázquez, *Tirso de Molina. Diálogos teológicos y otros versos diseminados* (Kassel 1988).

TOLSTOY, Leon (1828-1910)

Novelista y pensador ruso, que provenía de la nobleza y fue por un tiempo militar. Escribió algunas de las novelas más importantes de la literatura rusa y mundial: *Los Cosacos, Ana Karenina, Guerra y Paz*. Provenía por tradición de la Iglesia ortodoxa y en su madurez se vinculó al movimiento anarquista, de manera que podemos presentarle como un *cristiano libertario* o, quizá mejor, como un anarquista y pacifista de fondo cristiano. En los últimos años de su vida, se volvió profundamente religioso y mantuvo una actitud muy crítica respecto a las instituciones de la Iglesia ortodoxa, porque, a su juicio, tenía excesivo poder y riqueza. En esa línea se sitúa su novela *Resurrección,* uno de los manifiestos cristianos más importantes de finales del siglo XIX y principios del XX. El tema de fondo es sencillo: Hay que superar un orden económico, social y militar injusto, de manera que podamos así resucitar viviendo de un modo evangélico, creando unas comunidades liberadas (mesiánicas) donde los hombres y mujeres compartan la vida, conforme al ideal de los primeros cristianos. Esa no-

vela refleja la propia historia de Tolstoy, que quiso superar la contradicción entre lo que él vivía (como noble ruso) y lo que proponía en su novela (conforme al ideal cristiano). Por eso, dejó a su familia y marchó para vivir de un modo evangélico, con los campesinos de Yasnava Polaina, donde había crecido. Allí permaneció, en sus últimos años, como zapatero-agricultor, creando y dirigiendo para los hijos de los campesinos una escuela libertaria, en la que pudiera aplicar los principios de su renovación cristiana. Quiso legar todas sus propiedades a los campesinos y pobres, pero su familia se lo impedía y él murió cuando quería cumplir su propósito, rompiendo incluso con la propia familia. Había dejado de ser cristiano «ortodoxo», en la línea tradicional, pero se le puede considerar como uno de los mayores testigos del pensamiento y de la vida cristiana a finales del siglo XIX y a comienzos el XX.

BIBL. Casi todas sus obras han sido traducidas al castellano. Hay una edición de *Resurrección* en Barcelona 1995.

TOMÁS DE AQUINO (1225-1274)

Filósofo y teólogo italiano de la Orden de Santo Domingo. Nació en el castillo de Rocaseca, junto a Aquino, en la región de Nápoles y estudió en el monasterio benedictino de Montecasino y en la Universidad de Nápoles, haciéndose dominico, el año 1244. El año 1245 viajó a París, donde estudió con ↗ Alberto Magno, a quien siguió a Colonia. El año 1252 empezó a enseñar en la Universidad de París, escribiendo ya sumarios y explicaciones de sus clases. Su primer libro fue un *Scriptum super quatuor libris Sententiarum Magistri Petri Lombardi* (1254 /1259), es decir, un comentario al libro de las Sentencias de Lombardo. Desde el año 1259 fue profesor de la Curia Papal (en Orvieto y Viterbo), desarrollando una inmensa labor teológica, en un ambiente donde se aceptaban sus propuestas. Pero en 1969 volvió a París, donde sus doctrinas fueron discutidas no sólo por los averroístas (que tendían a separar las verdades de fe y las racionales, defendiendo de algún modo la existencia de dos verdades distintas, una racional y otra de fe), sino también por los más tradicionalistas (para quienes Tomás no valoraba la fe, sino que la diluía en un tipo de pensamiento racional o filosófico). En contra de unos y otros, Tomás de Aquino defendió la diferencia y la vinculación entre el pensamiento filosófico y el religioso (cristiano), desarrollando unas tesis que ya el año 1270 fueron combatidas y en parte condenadas por las autoridades de la universidad más famosa del mundo (París).

El año 1272 tuvo que abandonar París, con el fin de organizar una escuela teológica propia, promocionada por los dominicos en Nápoles. Cuando estaba en esa labor, en su propia tierra, el Papa le pidió que asistiera al Concilio de Lyon II, donde iban a discutirse algunos temas fundamentales de la teología y de la vida de la Iglesia de Roma, en diálogo con las iglesias de Oriente. Era una ocasión única para un gran teólogo. También ↗ Buenaventura estaba convocado. Pero el trabajo que ello suponía, con las dificultades de la marcha, fueron demasiado grandes para Tomás, que murió en el comienzo del camino, el 7 marzo 1274, a los 49 años de edad, en el convento de Fossanova, entre Nápoles y Roma, después de haber comentado a los religiosos de aquel convento el Cantar de los Cantares. Murió dirigiéndose a un concilio que debía ratificar la comunión de las iglesias. En un sentido simbólico se podría afirmar que aquel concilio no se ha culminado todavía, pues Tomás no asistió y no se consiguieron alcanzar sus objetivos. Quizá se podría decir que la hora de Tomás de Aquíno no ha culminado todavía.

1. *La condena del año 1277 y el sentido del tomismo*

Santo Tomás organizó y recreó de una forma genial el pensamiento filosófico y teológico de su tiempo, logrando una síntesis que sigue siendo modélica para los pensadores posteriores. Aceptó el pensamiento racional (representado por Aristóteles y por la filosofía de los musulmanes y judíos de su tiempo), pero lo integró en una visión unitaria de la fe cristiana. Pues bien, a los tres años de su muerte, en 1277, Étienne Tempier, obispo y canciller de la Universidad de París, impulsado por el papa Juan XXI, promulgó una condena de muchas tesis averroístas, que parecían destruir la identidad del cristianismo. Entre esas condenas había algunas que afectaban

al pensamiento de Tomás de Aquino. Fue un momento de gran incertidumbre, no sólo en París, sino en el Papado y en la Universidad de Canterbury, que no veían con claridad el valor de las propuestas de los «aristotélicos» (entre ellos santo Tomás), con su intento de vincular la fe cristiana con un pensamiento «pagano» y racionalista como el de Aristóteles (y el de algunos filósofos musulmanes).

La «condena» del año 1270 (cuando Tomás se hallaba aún en París) ponía de relieve algunos riesgos del pensamiento aristotélico de los averroístas (eternidad del mundo y del movimiento, negación de la inmortalidad del alma inmortal, rechazo de la libertad individual, prioridad de la especie humana sobre los individuos) que Tomás no aceptaba en modo alguno. Avanzando en esa línea, la condena del 1277 (impulsada de algún modo por el mismo Papa) se opone de un modo confuso a diversas ideas mezclando doctrinas y autores (entre ellos santo Tomás). El Papa había pedido a Tempier que hiciera un catálogo de los errores que circulaban por la Universidad de París y él recogió y rechazó 219 tesis, sin distinguir bien escuelas y autores. Unas tesis son de santo Tomás, otras de Averroes, otras de los averroístas, otras de los avicenistas. Entre las proposiciones condenadas se encuentran incluso afirmaciones sobre la existencia de seres intermedios entre Dios y el Mundo (en línea neoplatónica), y sobre todo la afirmación de que el universo es eterno y de que la verdad racional y la revelada deben separarse o son distintas (↗ Siger de Brabante).

Esta sentencia parisina del año 1277 suponía un rechazo del intento de síntesis que santo Tomás había realizado entre el cristianismo y la filosofía de Aristóteles, y podía entenderse como un intento de retorno al agustinismo puro y a la mística platónica. No fueron sólo el Papa y París los implicados. También otras universidades (como la de Canterbury) participaron en la lucha contra la síntesis de santo Tomás (que algunos vinculaban sin más con un tipo de averroísmo, con su filosofía separada de la teología, según el principio de la doble verdad). Lo que estaba en juego era la afirmación de una sola verdad (la verdad de la fe, en contra de la razón), o la afirmación de dos verdades separadas (cada una en su ámbito) o la búsqueda de una síntesis en la que se vincule la filosofía y la revelación cristiana.

Las condenas de 1270 (y especialmente la de 1277) fueron importantes, pues ayudaron a plantear mejor los problemas, poniendo de relieve el riesgo del averroísmo, con su doble verdad, pero también el riesgo de un tipo de agustinismo separado de la búsqueda racional de la filosofía. Quizá se pueda afirmar que ambos riesgos son en el fondo equivalentes, pues conducen a una fe sin razón (es decir, a un fideísmo irracionalista) y a un tipo de esquizofrenia entre el pensamiento racional (con sus «verdades» exclusivas) y la fe religiosa (que se sitúa en un plano distinto, de imposición creyente). No se trataba de un tema marginal, sino de una controversia que volvió a plantearse con la Reforma protestante (↗ Lutero) y que sigue influyendo en la problemática actual de las relaciones entre un cristianismo que estaría abierto al diálogo con la razón y un tipo de irracionalismo fideísta que rechaza a la razón moderna por contraria a la fe. La condena de Tomás de Aquino no fue definitiva, de manera que el Papa le canonizó al cabo de unos decenios (en 1323). Por otra parte, las condenas del obispado de París (y del papado) fueron levantadas el año 1325, de manera que Tomás de Aquino pudo ser aceptado como Doctor Universal de la Iglesia.

Tomás y sus seguidores abrieron así un camino de diálogo entre la fe y la razón, viniendo a convertirse en los grandes impulsores del pensamiento católico del siglo XIV al XVI. Entre los «tomistas» de ese tiempo podemos citar, desde diversas perspectivas, a muchos de los teólogos fundamentales del Renacimiento y Barroco católico (↗ Cayetano, Soto, Cano, Vitoria, Báñez, Bellarmino, Suárez, etc.). A finales del siglo XIX, el papa León XIII (encíclica *Aeterni Patris*, 1879) impulsó y exigió de alguna forma el estudio del pensamiento de santo Tomás en las universidades y escuelas católicas, lo que desembocó en el surgimiento de un neotomismo que ha sido muy significativo (C. ↗ González, Maréchal, Rousselot, Mercier, Gilson, Manser Maritain, Chenu, Prado, Marín Sola, Ramírez, Arintero, Zubizarreta, Xiberta, etc.).

Desde esa base quiero presentar algunos rasgos de la aportación teológi-

ca de Tomás de Aquino, sin fijarme en todos. Por eso me limito a destacar cuatro que me parecen más significativos. a) El conocimiento de Dios, con las cinco vías y la relación entre razón y revelación, en el comienzo de la primera parte de la Suma Teológica. b) La realidad de Dios, como ser conocido por la razón y la revelación y su apertura al diálogo. c) La realidad del hombre, que puede existir porque desea a Dios y porque Dios responde al deseo de su voluntad, como dice al principio de la segunda parte de la Suma. d) La culminación de la teología cristiana, que se expresa en el Dios que es persona y Trinidad. Estos rasgos resumen, a mi juicio, los elementos fundamentales del pensamiento de Tomás de Aquino.

2. *Conocer a Dios. Las cinco vías*

Dentro de una perspectiva en la que se vinculan razón filosófica (griega) y experiencia cristiana, santo Tomás ha concebido el mundo como «libro» (sacramento) en el que Dios se manifiesta. A su juicio, el mundo no existe en sí mismo, como realidad separada, cerrada en sí misma, sino como imagen y presencia de Dios (y como camino que lleva hacia Dios, según iremos viendo). En este contexto recordamos las «cinco vías», que Tomás ha desarrollado en una de las páginas más famosa de la Suma Teológica (*S. Th.* 1, 2 a) 2) para fundar racionalmente la existencia de Dios. a) *La primera y más clara se funda en el movimiento,* es decir, en el proceso continuo de la realidad, que se mantiene en cambio permanente.

> «Es innegable, y consta por el testimonio de los sentidos, que en el mundo hay cosas que se mueven. Pues bien, todo lo que se mueve es movido por otro, ya que nada se mueve más que en cuanto está en potencia respecto de aquello para lo que se mueve... Pero si lo que mueve a otro es, a su vez, movido, es necesario que lo mueva un tercero, y a éste, otro. Mas no se puede seguir indefinidamente... pues los motores intermedios no mueven más que en virtud del movimiento que reciben del primero, lo mismo que un bastón nada mueve si no lo impulsa la mano. Por consiguiente, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por nadie, y éste es el que todos entienden por Dios».

b) *La segunda vía se funda en la causalidad eficiente,* es decir, en el hecho de que el mundo (como sabía Aristóteles y como confirma la ciencia) es una cadena de cambios, donde unas cosas se encuentran vinculadas a otras.

> «Hallamos que en este mundo de lo sensible hay un orden determinado entre las causas eficientes; pero no hallamos que cosa alguna sea su propia causa, pues en tal caso habría de ser anterior a sí misma, y esto es imposible. Ahora bien, tampoco se puede prolongar indefinidamente la serie de causas eficientes, porque... si no existiese una que sea la primera, tampoco existiría la intermedia ni la última. Si, pues, se prolongase indefinidamente la serie de causas eficientes, no habría causa eficiente primera y, por tanto, ni efecto último ni causa eficiente intermedia, cosa falsa a todas luces. Por consiguiente, es necesario que exista una causa eficiente primera, a la que todos llaman Dios».

c) *La tercera vía considera el ser como contingente y necesario.* Hay cosas que pudieran no haber existido; más aún, en este mundo nada es absolutamente necesario. Pues bien, Tomás de Aquino, con la filosofía racional de Grecia, piensa que nada en el mundo puede ser efecto de una pura «casualidad». Tiene que haber una «razón», un fundamento de todo lo que existe, de manera que ha de existir algo que sea necesario.

> «Hallamos en la naturaleza cosas que pueden existir o no existir, pues vemos seres que se producen y seres que se destruyen y, por tanto, hay posibilidad de que existan y de que no existan... Por consiguiente, no todos los seres son posibles, o contingentes, sino que entre ellos, forzosamente, ha de haber alguno que sea necesario. Pero el ser necesario o tiene la razón de su necesidad en sí mismo o no la tiene. Si su necesidad depende de otro, como no es posible, según hemos visto al tratar de las causas eficientes, aceptar una serie indefinida de cosas necesarias, es forzoso que exista algo que sea necesario por sí mismo y que no tenga fuera de sí la causa de su necesidad, sino que sea causa de la necesidad de los demás, a lo cual todos llaman Dios».

d) *La cuarta vía considera los grados de perfección que hay en los seres*. Ésta

es la vía más «platónica», si es que puede emplearse esta palabra (dentro de un contexto más aristotélica, como el de Tomás de Aquino). La realidad implica un «orden», una gradación de perfecciones y dentro de ella ha de existir algo que sea lo más perfecto. Si no existiera un orden y algo que sea lo más ser perfecto, este mundo carecería de sentido.

> «Vemos en los seres que unos son más o menos buenos, verdaderos y nobles que otros, y lo mismo sucede con las diversas cualidades. Pero el más y el menos se atribuye a las cosas según su diversa proximidad a lo máximo, y por esto se dice lo más caliente de lo que más se aproxima al máximo calor. Por tanto, ha de existir algo que sea verísimo, nobilísimo y óptimo, y por ello ente o ser supremo... Existe, por consiguiente, algo que es para todas las cosas causa de su ser, de su bondad y de todas sus perfecciones, y a esto llamamos Dios».

e) *La quinta vía se toma del gobierno del mundo,* es decir, de la armonía que existe en los seres del cosmos. Ciertamente, Tomás sabes que existen realidades imperfectas, que hay tragedias y luchas, que hay muerte. Pero en su conjunto, a su juicio, el cosmos entero constituye una inmensa armonía, que debe estar guiada por Alguien.

> «Vemos, en efecto, que cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran por un fin, como se comprueba observando que siempre, o casi siempre, obran de la misma manera para conseguir lo que más les conviene; por donde se comprende que no van a su fin obrando al acaso, sino intencionadamente. Ahora bien, lo que carece de conocimiento no tiende a un fin si no lo dirige alguien que entienda y conozca, a la manera como el arquero dirige la flecha. Luego existe un ser inteligente que dirige todas las cosas materiales a su fin, y a éste llamamos Dios».

Estas vías (y especialmente las últimas) vinculan varios elementos. Suponen que existe un proceso de concatenación progresiva de movimientos y causas (vías 1 y 2), un orden ontológico de «necesidad», presidido por Alguien que existe de modo necesario, no por casualidad (vía 3), con un *esquema jerárquico* (gradación de los seres, vía 4) y que todo lo que vemos en el mundo forma una unidad *estructural* (una armonía de movimientos y seres del cosmos, vía 5). El mundo es proceso y jerarquía (movimiento y escala de seres donde lo más bajo sólo puede entenderse partiendo de aquello que es más alto: 1ª, 2ª y 4ª vía), es unidad estructural donde cada parte actúa desde el todo (5ª vía), dentro de un esquema «racional» (ontológico) donde la pura contingencia no se puede explicar desde sí misma, sino que implica una «necesidad superior» (vía 3ª).

En este contexto, el Dios de la religión («esto es lo que todos llaman Dios») se identifica, en su base, con el Dios de la ciencia y de la filosofía, que aparece como fuente de todo movimiento (vías 1 y 2), como culmen de la jerarquía de los seres (vía 4) y fuente de unidad de todo lo que existe (vía 5), dentro de un orden donde las cosas no han podido surgir por azar, sino que ha de existir algo necesario (vía 3). Conforme a la visión de Tomás, la «confianza en el mundo» es confianza en Dios. El mundo no ha surgido por azar, la realidad no es un sueño vaporoso, ni una mentira, sino un orden real y en su fondo, como foco de sustentación, se encuentra Dios.

Este Dios «jerárquico» de las dos últimas vías, que todo lo unifica en su realidad superior (un Dios que parece más platónico), se identifica para Tomás de Aquino con el Dios del movimiento real de las cosas, es decir, con el Dios de la ciencia (más vinculado a las dos primeras vías, en línea más aristotélica). Ambos «dioses» se identifican y unifican, en el Dios del centro (la 3ª vía), que es el Dios de la «necesidad», que no se entiende como fatalismo, sino como experiencia de sentido y solidez de todo lo que existe. Éste es el Dios necesario, que existe en sí mismo y que sólo por existir (por ser en sí, sin depender de nada ni de nadie) puede fundarlo todo.

3. *La realidad de Dios, razón y religión*

Dios aparece así como principio de inteligibilidad del sistema cósmico, como razón trascendente e inmanente (está fuera y está dentro) que unifica el conjunto de las cosas, dirigiendo la marcha y sentido de los seres. Por eso, los hombres sólo conocen cada una de las cosas (y el conjunto del sistema) desde Dios, que es verdad originaria de todas ellas. Santo Tomás ofrece así un

conocimiento «filosófico» de Dios, pero no se queda en la pura filosofía, sino que traza un nexo entre el Dios de la razón (al que se llega por las cinco vías) y el Dios de la revelación o, mejor dicho, de las religiones, cuando afirma, al final de cada vía: «y a esto llamamos Dios». Desde esa base podemos hablar de las dos líneas que se vinculan en su teología: a) En una *línea filosófica,* Dios aparece como principio y causa de los procesos cósmicos, como fuente jerárquica de toda realidad y como inteligencia que todo lo unifica. b) Pero en una *línea bíblica* Dios aparece más como trascendente, como principio de creación, como fuente de la Gracia y de la Vida superior en Cristo.

Por eso, lo que en un sentido se muestra como «Dios de los científicos y sabios» viene a revelarse en otro sentido como «Dios de los profetas y de Cristo». Santo Tomás conoce la dicotomía «averroísta» que establecerá más tarde ↗ Pascal, cuando hable por un lado del Dios de los filósofos y sabios del mundo y por otro del Dios de Abraham y de Isaac, del Dios de Jesucristo. Pero no la convierte en oposición. Hay dos caminos y formas de conocer a Dios, pero ellas no se excluyen, ni desembocan en la existencia de dos verdades. La revelación de Dios en Cristo no va en contra del Dios de las vías del mundo, sino que las incluye.

El Dios filosófico y el Dios de la revelación no son «dos dioses» distintos, como dirían algunos averroístas, partidarios de una doble verdad. Pero tampoco se identifican sin más, pues el Dios religioso (cristiano) tiene unos rasgos propios, vinculados a la revelación de la Escritura y al mensaje de Jesús. Estamos, por tanto, ante un esquema de identificación parcial y de complementariedad, que a partir de santo Tomás, y en gran parte por su influjo, ha definido casi todo el pensamiento cristiano.

Ésta es la base del modelo teológico de Tomás de Aquino, donde se vinculan el aspecto racional (filosófico) y el teológico. Éste es el principio de su riquísima propuesta teológica, que se expresa no sólo en su *Suma Teológica* (para cristianos), sino también en «suma» filosófico-religiosa para otros tipos de creyentes *(Suma Contra Gentiles)*, que aceptan en el fondo al mismo Dios, aunque no acepten su mismo tipo de revelación final en Cristo (judíos, musulmanes).

En este contexto, la nota más significativa del pensamiento de Tomás es quizá la búsqueda de «analogías», es decir, de relaciones entre la filosofía racional y la fe religiosa, entre el cristianismo y las otras religiones, entre el hombre y Dios. En esa línea, desde su perspectiva se puede afirmar que Dios no es simplemente «infinitud» (lo que está más allá, lo irracional o supra-racional), sino la *aseidad*, el Ser en Sí, que se abre a todos los seres (como saben las diversas religiones).

Ciertamente, entre el *Ser* que es Dios y los *entes* del mundo (de la historia) hay una ruptura intensa, un desnivel que llamamos *diferencia ontológica.* Pero, al mismo tiempo, hay una relación, una analogía creadora, que se expresa en la capacidad de diálogo entre los hombres, un diálogo que él, Tomás, ha realizado con el judaísmo, que está en la base del mensaje de Jesús, y con el islam, por cuyo medio recibe la filosofía de Aristóteles.

Eso significa que Dios puede ser «pensado», pues «se parece» a los hombres; o, mejor dicho, los hombres se parecen a Dios, aunque no todos hayan recorrido el camino total de la revelación. Ese parecido o analogía nos permite vivir en un mundo que está relacionado con Dios, pero que tiene su propia autonomía y donde hallamos diversas posturas intelectuales y religiosas: un mundo donde es bueno que hayan existido los griegos paganos (Aristóteles), un mundo donde judíos y musulmanes realizan una función positiva (son transmisores de buen pensamiento).

Según eso, en el principio del sistema filosófico-religioso de santo Tomás está la certeza de que podemos «pensar» la realidad (la fe no anula el pensamiento autónomo del hombre), de manera que, en el fondo, podemos conocer incluso a Dios. Eso significa que somos capaces de «actuar» de manera autónoma, en este mundo que viene de Dios, pero que es de los hombres (para que los hombres lo entiendan y organicen). Conforme a esta visión de la analogía, la misma revelación religiosa abre un espacio de realidad para el mundo y para el pensamiento humano, suscitando, al mismo tiempo, un camino de confianza en la capacidad creadora de la mente y de la acción humana.

Este esquema tomista sigue un modelo de encarnación que puede abrirse

a todas las culturas y filosofías, aunque Tomás no lo diga expresamente. Conforme a esta visión, Dios es «aseidad», existe por sí mismo (es *ipsum esse*). Pero junto al Ser-en-sí de Dios se elevan los «entes» del mundo (en especial los hombres), que son «desde Dios», pero tienen autonomía, pues se relacionan activamente con Dios y pueden trazar su propio camino en el mundo, de un modo libre. En ese espacio que se abre a partir del Dios «en sí» tienen sentido los caminos de los hombres, incluidos judíos y gentiles que, en ese sentido, pertenecen a la misma providencia Dios. Ésta ha sido, quizá, la mayor aportación del genio de Santo Tomás, que, evidentemente, no ha resuelto todos los problemas, pero que nos ha situado en un buen lugar para pensarlos, abriendo, de hecho, un espacio donde caben otros tipos de pensamiento. Él ha sido, y en algún sentido sigue siendo, el teólogo católico por excelencia: promotor máximo del diálogo entre la tradición cristiana (Sagrada Escritura, Patrística, Magisterio eclesial) y la filosofía griega, representada de un modo especial por Aristóteles, tal como se está conociendo en ese momento (en el siglo XIII) por las traducciones realizadas a través de los musulmanes.

Tomás aprendió de los musulmanes y, a partir de lo que ellos le ofrecieron, renovó por dentro el pensamiento católico, se abrió a la ciencia, quiso ser moderno (siendo fiel a la Iglesia), siendo perseguido por los tradicionalistas de su tiempo y casi condenado. Pero su tipo de búsqueda racional, respetuosamente vinculada a la revelación de Dios (y a la vida de la Iglesia), ha logrado superar las críticas, llegando a convertirse de algún modo en el pensamiento oficial de la Iglesia, no para seguir siempre igual (convertido en sistema cerrado), sino para abrirse y abrirnos al ancho espacio de la realidad, en gesto racional y, al mismo tiempo, creyente.

4. *La realidad del hombre. Dios como principio de felicidad*

Quizá la aportación mayor del genio de santo Tomás se encuentre en el comienzo de la segunda parte de la Suma Teológica, donde elabora una visión espléndida del deseo del hombre que es, en el fondo, un deseo de Dios. En el argumento anterior de las cinco vías, Tomás había desarrollado el camino del entendimiento que, a su juicio, es el primero, pues el hombre es, ante todo, razón cognoscitiva (lo que ↗ Kant llamará «razón pura»). Pero tras el conocimiento viene la voluntad (lo que Kant llamará «razón práctica»). En este contexto ha desarrollado Tomás la vía teológica del deseo, de una forma que sigue siendo luminosa.

a) *La causa final.* Conforme a la ley de las cinco vías, Dios se hallaba al comienzo, como primer agente y causa (motor primero) de toda realidad. Pero, en otra perspectiva, Dios aparece también como meta o fin de toda realidad, como aquel hacia el que tiende todo lo que existe.

> «Todo agente obra necesariamente por un fin. En efecto, en una serie de causas ordenadas entre sí, no se puede eliminar la primera sin suprimir también las otras; y la primera de todas las causas es la final... pues nada puede pasar por sí mismo de la potencia al acto. Pero la causa agente sólo actúa en vista del fin. Si un agente no estuviera determinado a lograr algo concreto, no haría una cosa en vez de otra, porque, para que produzca un efecto determinado, tiene que estar determinado a algo cierto, lo cual tiene razón de fin. Esta determinación la realiza en los seres racionales el apetito racional, que llamamos voluntad; en los demás seres la lleva a cabo la inclinación natural, que también se llama apetito natural» (I-II, 1. 2).

Hay un gran «apetito» que mueve todas las cosas, de un modo natural (en los seres irracionales) y de un modo racional en los racionales. Porque tendemos hacia un fin actuamos, por eso somos racionales.

b) *Sólo el último fin mueve al hombre. El mundo es bueno.* Santo Tomás supone (con Aristóteles, a quien llama sin más «el filósofo) que la voluntad humana está movida por un fin hacia el que tiende. Según eso, hay un orden en la voluntad y en las acciones de los hombres, que sólo actúan porque buscan «algo» (Alguien) y porque son movidos (atraídos) por algo (Alguien). Sin ese «último fin» carece de sentido el deseo y la acción de los hombres, que santo Tomás supone y afirma que es bueno, porque es buena la vida y la voluntad, buena la historia y la naturaleza, pues se encuentra movida por Dios.

> «Hablando con rigor, es imposible proceder hasta el infinito en los fines, bajo cualquier concepto. Porque en todas las cosas que dependen entre sí por naturaleza, si se quita la primera, desaparecen las demás relacionadas con ella. Por eso demuestra el Filósofo, en el VIII *Physic.*, que no es posible proceder hasta el infinito en las causas motoras, porque no habría un primer motor, y, faltando éste, las otras no podrían mover, pues reciben el movimiento del primer motor... El principio de la intención es el último fin, y el principio de la ejecución es la primera de las cosas que se ordenan al fin... Si no hubiera algo primero entre las cosas que se ordenan al fin, nadie comenzaría a obrar ni se llegaría a resolución alguna, sino que se procedería hasta el infinito...» (I-II, 1. 4).

En el orden de las cosas inferiores puede haber un movimiento que parece carente de finalidad, pues no se dirige hacia nada, sino que actúa como por acaso. El hombre, en cambio, sólo actúa porque tiende a un fin primero que le llama y mueve.

c) *Al desear todas las cosas que desea, el hombre está buscando el Bien supremo.* Eso significa que, en el fondo, su voluntad es un «apetito de Dios», que se expresa y despliega en todas las cosas que desea, y en las que goza, tanto en un plano natural (salud, comida), como en un plano afectivo (apetito sexual, amor) e intelectual (conocimiento, etc.).

> «Es necesario, por tanto, que el fin último colme de tal modo los deseos del hombre, que no excluya nada deseable» (I-II, 1. 5). «Es necesario que el hombre desee por el último fin todo cuanto desea. Y esto por dos razones. En primer lugar, porque cuanto desea el hombre, lo desea bajo la razón de bien; y, si éste no es el bien perfecto, que sería el fin último, es necesario que lo desee como tendiente al bien perfecto, porque siempre el comienzo de algo se ordena a su perfeccionamiento, como se ve en las obras de la naturaleza y en las artificiales. Y, por tanto, el comienzo de una perfección se ordena a la perfección completa, que lo es por el último fin. En segundo lugar, porque el fin último, cuando mueve al apetito, se comporta del mismo modo que el primer motor en los demás movimientos. Pero es claro que las causas segundas mueven sólo en la medida que son movidas por el primer motor. Por consiguiente, los apetecibles segundos mueven el apetito sólo en orden al primer apetecible, que es el fin último» (I-II, 1. 6).

Aquí se funda el inmenso optimismo de santo Tomás, que entiende la vida del hombre, en todos sus planos, como un gran deseo de felicidad, que se identifica en el fondo con el deseo de Dios.

d) *La bienaventuranza final es algo que pertenece al hombre*. Ciertamente, sólo Dios es la bienaventuranza suprema y completa del hombre, pero sólo lo es en cuanto objeto de la operación del hombre. Santo Tomás sigue su desarrollo del tema en I-II, 2. 1-8 analizando y desechando los diversos «bienes» que parecen y son positivos, pero no pueden saciar el apetito superior del hombre: riquezas y honores, fama y poder, salud y placer, tranquilidad del alma o cualquier bien creado. Tampoco logran saciar su apetito las cosas increadas, ni la contemplación posible de seres superiores, ni ningún tipo de mística posible (cf. I-II, 3), porque no son Dios. Pues bien, en ese contexto, santo Tomás añade que el fin del hombre no es «perderse» en Dios, sino ser plenamente humano, gozando a Dios:

> «Es necesario afirmar que la bienaventuranza del hombre es una operación, en la medida que es algo creado existente en él. Porque la bienaventuranza es la perfección última del hombre. Pero algo es perfecto en tanto está en acto, pues la potencia sin acto es imperfecta. Es preciso, por eso, que la bienaventuranza consista en el acto último del hombre» (I-II, 3. 2).

e) *Una bienaventuranza contemplativa*. Santo Tomás es un hombre muy realista y como tal ha podido desarrollar un análisis certero y sorprendente del deseo del hombre que busca a Dios y de algún modo le encuentra en el despliegue de todos sus gozos humanos (corporales y espirituales, afectivos y personales). Pero, al final de su camino, es un intelectual, de manera que, a su juicio, el gozo supremo se encuentra en la contemplación de Dios. Por eso puede concluir su argumento diciendo que «la bienaventuranza última y perfecta, que se espera en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación» (I-II, 3. 5). Se trata, sin duda, de una contemplación que va unida al

afecto de la voluntad, como dice Tomás algo más tarde:

> «La bienaventuranza última consiste en la visión de la esencia divina, que es la esencia misma de la bondad. Y así la voluntad del que ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama en orden a Dios; lo mismo que la voluntad de quien no ve la esencia de Dios necesariamente ama cuanto ama bajo la razón común de bien que conoce».

Éste es un entendimiento con amor, que se une de esa forma con el mismo ser de Dios (I-II, 4. 4).

f) *Una visión que nos hace ser y conocer en Dios, siendo humanos*. Ésta es la verdad última del hombre, la prueba más perfecta de la existencia de Dios. Estamos hechos para conocer y amar, y sólo si conocemos y amamos a Dios (en Dios) logramos ser lo que somos.

> «La bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina... Si, pues, el entendimiento humano, conocedor de la esencia de algún efecto creado, sólo llega a conocer acerca de Dios *si existe,* su perfección aún no llega realmente a la causa primera, sino que le queda todavía un deseo natural de buscar la causa. Por eso todavía no puede ser perfectamente bienaventurado. Así pues, se requiere, para una bienaventuranza perfecta, que el entendimiento alcance la esencia misma de la causa primera. Y así tendrá su perfección mediante una unión con Dios como con su objeto, en lo único en que consiste la bienaventuranza del hombre» (I-II, 3. 8).

Una parte considerable de los lectores de santo Tomás se han quedado en el nivel de las «cinco vías» de tipo más cósmico, vinculadas al orden externo del conocimiento, interpretando así su filosofía y teología en un plano objetivo, que ha sido criticado por el racionalismo posterior. Pues bien, sin negar el valor de ese plano de conocimiento, quiero indicar que la mayor aportación de santo Tomás al pensamiento cristiano se encuentra, a mi juicio, en el análisis del deseo humano como abierto a una felicidad que se encuentra en Dios. En este nivel de la voluntad, él sigue dialogando con los filósofos (y de un modo consecuente) con los musulmanes y judíos, pero se está acercando ya más a lo que puede considerarse como el núcleo cristiano de su pensamiento, que se desarrolla plenamente en su visión de Dios como Trinidad.

5. *El Dios cristiano. Teología de la Trinidad*

Santo Tomás se sitúa aquí en el último nivel de su pensamiento, que es propio de los cristianos, que confiesan a Dios como Padre, en el Hijo, por el Espíritu, es decir, como Trinidad. Recreando la aportación de sus predecesores, él ha podido ofrecer una visión elaborada de las personas en términos de relación subsistente. En este contexto se sitúan varias de sus aportaciones teológicas más significativas.

a) *El sentido de Dios como persona*. Tomás introdujo una novedad clave en la visión de la persona, en la línea de ↗ Ricardo de San Víctor y, sobre todo, en la de san ↗ Anselmo, a quien sigue de un modo especial. La persona trinitaria no es «individua sustancia» (↗ Boecio), sino relación subsistente, de forma que cada una «es» en la otra, por la otra y con la otra. De manera consecuente, cuando afirma que Dios es persona, él introduce en el mismo centro de Dios (de la realidad) el tema de la «oposición» de relaciones, no como lucha de amo-esclavo (como dirá más tarde ↗ Hegel: *Fenomenología del espíritu* IV), sino como engendramiento y comunicación. Esta oposición y comunión personal constituye el ser de Dios.

> «Una cosa es indagar la significación de la palabra persona en general, y otra distinta la de la persona divina: porque persona en general significa sustancia individual de naturaleza racional (*S. Th.* I, 29, 1); y se entiende por individuo lo que es indistinto en sí, pero distinto de los otros. Así pues persona en cualquiera naturaleza significa lo que es distinto dentro de ella, como en la naturaleza humana significa estas carnes, estos huesos y esta alma, que son los principios que individualizan al hombre: y, aunque estos elementos no entren en la significación común de la palabra persona, sí empero en la definición de la persona humana. Ahora bien: en la divinidad no se hace por distinción sino por relaciones de origen, según lo dicho; y la relación en Dios por otra parte no es como un accidente inherente a un sujeto, sino que es la mis-

ma divina esencia: y por lo tanto es subsistente, como subsiste la divina esencia; y, como la Deidad es Dios, del mismo modo la paternidad divina es Dios Padre, que es una persona divina. La persona divina significa pues una relación, como subsistente; y esto es significar la relación por modo de sustancia, que es la hipóstasis subsistente en la naturaleza divina...» (*S. Th.* I, 29, 4).

b) *Tres personas en Dios, tres relaciones opuestas.* En la línea de san Anselmo, santo Tomás desarrolla dentro de la teología, de un modo consecuente, el concepto clave de oposición de relaciones, que definirá todo el pensamiento filosófico y teológico posterior. La realidad no se define como identificación cerrada, en sí misma (un sistema clausurado desde arriba), sino como oposición creadora de elementos. Sólo en ese plano de oposición pueden existir personas, con su identidad relacional, de manera que cada una existe al «darse» a las demás, es decir, al comunicarse con ellas. Esa visión de la persona, que Tomás aplica de una forma consecuente a Dios (que es relación de tres personas), puede y debe abrirse a todas las realidades, que sólo existen en relación mutua, como oposición de relaciones que culmina en el Espíritu Santo.

> «Responderemos que, según lo dicho anteriormente, es necesario reconocer en Dios no más que tres personas. Acabamos de demostrar que muchas personas suponen muchas relaciones subsistentes, realmente distintas entre sí; y esta distinción real entre las relaciones divinas no se funda sino en la razón de su oposición relativa. Luego necesariamente las dos relaciones opuestas corresponden a dos personas; y, si hay relaciones no opuestas, deberán pertenecer a una misma persona. Así, siendo la *paternidad* y la *filiación* dos relaciones opuestas, corresponden necesariamente a dos personas: y en efecto la paternidad subsistente es la persona del Padre, y la filiación subsistente es la persona del Hijo... [Por otra parte] la espiración conviene a las personas del Padre y del Hijo, puesto que no hay en ella oposición relativa ni a la paternidad ni a la filiación. Pero la procesión conviene a otra persona, la del Espíritu Santo, que procede por modo de amor, según lo dicho. Resulta por consecuencia que son tres las divinas personas, a saber: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo» (*S. Th.* I, 30, 2).

c) *Filioque: del Padre y del Hijo.* En esa línea, desde su propia visión de la realidad como proceso de conocimiento-amor y desde toda la tradición latina anterior (a partir de san Agustín), Santo Tomás afirma que el Espíritu Santo proviene del Padre y del Hijo (↗ Régnon, Amor Ruibal...), ratificando de esa forma las diversas teologías de la tradición griega y romana. Su planteamiento del tema es lógico, aunque no pueda absolutizarse.

> «Hay que afirmar que el Espíritu Santo procede del Hijo; porque, si no procediera, de ningún modo se podría distinguir de él personalmente. Esto resulta evidentemente de lo anteriormente dicho. En efecto: no es posible decir que las personas divinas se distinguen entre sí por algo absoluto; porque se seguiría de aquí que no es una misma la esencia de las tres, pues todo lo que se predica absolutamente de Dios, se refiere a la unidad de esencia. Es preciso pues que las personas divinas se distingan entre sí sólo por sus relaciones; y éstas no pueden distinguir las personas, sino en tanto que son opuestas. Esto se hace notorio, observando que *el Padre* tiene dos relaciones, de las cuales la una se refiere al Hijo y la otra al Espíritu Santo: estas relaciones no constituyen sin embargo dos personas; porque no son opuestas, dado que pertenecen a una sola y misma persona, que es el Padre. Y, si, por otra parte, *en el Hijo y el Espíritu Santo* no hubiese más que dos relaciones, por las que uno y otro se refiriesen al Padre; esas relaciones se serían opuestas entre sí, como no lo son las dos, que refieren el Padre a ellos. Por consiguiente, como la persona del Padre es una sola; se seguiría que la persona del Hijo y del Espíritu Santo sería también única, por tener dos relaciones opuestas ambas a las dos del Padre: lo cual es herético, puesto que destruye el dogma de la Trinidad.
>
> Es necesario pues que *el Hijo y el Espíritu Santo* se refieran recíprocamente por relaciones opuestas... Así pues nos vemos obligados a decir, o que el Hijo procede del Espíritu Santo (lo que nadie admite), o que el Espíritu Santo procede del Hijo, como confesamos nosotros... Por tanto, si de la única persona del Padre proceden las dos (del Hijo y del Espíritu

Santo) es forzoso que haya alguna relación u orden entre ellas... No puede por tanto decirse que el Hijo y el Espíritu Santo proceden del Padre, sin que ninguno de los dos proceda del otro; a no suponer entre ambos una distinción material, lo cual es imposible (*S. Th.* I, 36, 2).

6. *Conclusión*

El pensamiento de santo Tomás constituye uno de los grandes tesoros de las iglesias cristianas. No es el único, pero es uno de los más grandes y geniales que hayan existido. Como he dicho al principio de esta entrada, él murió cuando iba a un concilio donde se juntaban obispos y representantes de la Iglesia romana y griega. En algún sentido, la finalidad de aquel concilio continúa, de manera que podemos afirmar que el proyecto de santo Tomás sigue vigente, como intento de diálogo con la filosofía y cultura de su tiempo, en el contexto de la Universidad y de la Iglesia. Eso significa que estamos llamados a seguir su obra. Lógicamente, la fidelidad a santo Tomás no consiste en repetir su pensamiento, sino en recrearlo, en la línea de lo que él quiso hacer en su tiempo, como han intentado algunos de los grandes teólogos católicos del siglo XX, entre los que pueden citarse, a modo de ejemplo, ↗ Chenu y Congar, Maréchal y Rahner.

BIBL. La más conocida y completa de las ediciones de sus obras es la *Leonina* (Roma 1882ss). Texto latino y traducción de parte de sus obras en BAC (Madrid 1949ss). Edición virtual en Universidad de Navarra, http://www.corpusthomisticum.org/. Entre los libros sobre su vida, pensamiento y obra, cf. O. N. Derisi, *La doctrina de la inteligencia de Aristóteles a Santo Tomás* (Buenos Aires 1945); M. D. Chenu, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (París 1954); G. K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino* (Madrid 1985); G. Lafont, *Estructuras y métodos en la Suma Teológica de S. Tomás de Aquino* (Madrid 1966); *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ?* (París 1969); M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin* (París 1974); A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de Saint Thomas d'Aquin* (París 1956); E. Forment, *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio* (Barcelona 2007).

TOMÁS DE JESÚS (1564-1627)

Reformador y misionero católico español, de la Orden de los Carmelitas Descalzos. Se llamaba Tomás Díaz Sánchez Dávila. Estudió Artes y Teología en la Universidad de Baeza (Jaén) y Derecho en Salamanca, donde, leyendo las obras de ↗ Teresa de Jesús, decidió hacerse del Carmen Descalzo. Enseñó Teología en Alcalá de Henares y tuvo varias responsabilidades en la Orden. Siendo Provincial de Castilla, fundó el Desierto de San José de Batuecas (1599), donde vivió siete años (1600-1607), disponiendo la arquitectura del lugar (con casas/celdas dispersas por el monte) y llevando una vida de eremita. El año 1608 llegó a Roma, con el encargo de organizar las misiones carmelitas en Italia y Europa, fundando para ello una Congregación de Carmelitas Misioneros, bajo la advocación de san Pablo, con el compromiso de ir a las misiones por toda la vida y de no buscar beneficios eclesiásticos. Esa congregación no logró mantenerse, por oposición de los superiores, pero de su inspiración nació unos años más tarde (el 1622) la Congregación de Propaganda Fide, que se ha encargado desde entonces de promover y dirigir las misiones católicas, desde la Santa Sede. Tomás de Jesús supo vincular la experiencia contemplativa y la misión cristiana, en una línea que el conjunto de la Iglesia no ha seguido, pues ha organizado las misiones desde una perspectiva de eficacia administrativa más que de expansión de la experiencia contemplativa. Son muchos los que dentro y fuera de la Iglesia católica valoran a Tomás de Jesús como uno de los hombres más representativos de la vida y teología de la Iglesia en los tiempos modernos.

BIBL. Edición de sus escritos en *Opera Omnia* I-II (Colonia 1684).

TOMÁS EVANGELISTA (s. II)

Autor de un evangelio apócrifo (llamado *Evangelio de Tomás*), que tiene el mismo nombre que el Tomás histórico quien aparece en la tradición sinóptica como uno de los Doce elegidos de Jesús (Mc 3,18 par), pero sin más relieve ni dignidad. Tomás ha recibido, sin embargo, una importancia especial en la tradición del cuarto evangelio, donde aparece dispuesto a morir con Jesús (Jn 11,16), siendo además receptor de revelaciones especiales (Jn 14,5). En el último final del evangelio (Jn 21,2) se supone que Tomás forma parte del gru-

po de discípulos privilegiados de Jesús, que asumen su tarea misionera (con ↗ Pedro y el Discípulo Amado). Sin embargo, el final anterior (Jn 20,24-28) le presenta como desligado del grupo eclesial y con dudas sobre el carácter «carnal» de la resurrección de Jesús, en una línea cercana a la gnosis.

En un sentido, el evangelio de Juan sabe que Tomás no es nombre, sino apodo, que significa «el mellizo», lo mismo que el griego Dídimo (cf. Jn 11,16; 20,24; 21,2). Pues bien, en esa línea, el evangelio apócrifo de su nombre (de Tomás) le identifica con Judas, hermanos de Jesús, poniéndole al lado de Santiago y vinculando así a dos de los hermanos de Jesús (cf. Mc 6,3): uno es *Judas-Tomás,* el Mellizo, en cuyo nombre se inscribe el evangelio (cf. *EvTom*, *inscriptio* y n. 13), y otro es *Santiago, el Justo, por quien fueron hecho el cielo y la tierra* (*EvTom* 12).

Todo nos permite suponer que tanto este Judas-Mellizo (¿mellizo de quién?, ¿de Jesús?, ¿de Santiago?) como ↗ Santiago el Justo son creaciones simbólicas de una parte de la Iglesia posterior y no pueden identificarse con los hermanos históricos de Jesús. Sin embargo, es muy posible que al menos una parte de la Iglesia representada por estos hermanos de Jesús ha desembocado después (entrado el siglo II d.C.) en un tipo de gnosis, pasando, en nombre del mismo Jesús, de un legalismo judeocristiano a una experiencia de interioridad mística, donde la ley se interpreta en forma de la iluminación interior (↗ Santiago).

El Tomás que aparece como autor de este evangelio no puede ser el hermano carnal de Jesús (que debía tener otra visión del mesianismo), pero no es todavía un gnóstico consecuente, pues no ha desarrollado de un modo explícito el mito de la caída y del ascenso de las almas, ni es totalmente antimaterialista. Pero se encuentra ya en camino de la gnosis, devaluando (en contra de ↗ Juan Evangelista) la carne de Jesús y silenciando su histórica humana. Por eso él compone (o se compone en su nombre) un evangelio que sólo acepta una serie de dichos espirituales de Jesús, que pueden entenderse casi siempre en un doble sentido (carnal y espiritual, histórico y trascendente), con predominio del aspecto espiritual y trascendente. Este tipo de pensamiento espiritualista, que se sitúa ya en la línea de los ↗ gnósticos, puede desembocar y ha desembocado muchas veces en un cristianismo sin encarnación y sin historia. En esa línea, el *Evangelio de Tomás* ha tenido una larga pervivencia en el cristianismo. En contra de este Judas-Tomás se sitúa el ↗ Judas de la carta de su nombre.

BIBL. Entre las ediciones del *Evangelio de Tomás,* cf. A. Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos. Textos griegos y latinos* (Madrid 1975); A. Piñero (ed.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi* I (Madrid 1997). Entre los estudios: R. Trevijano, *Estudios sobre* el *Evangelio de Tomás* (Madrid 1997).

TORQUEMADA, Juan de (1388-1468)

Hombre de Iglesia español y teólogo, de la Orden de los Dominicos, descendiente de judíos conversos. Asistió al Concilio de Basilea (1432) y al de Florencia (1439), donde defendió la superioridad del Papa sobre el Concilio. Fue elegido obispo de Tusculo y cardenal de la Iglesia (1955). Fue partidario de la lucha contra el islam, en la línea de una Teología de la Cruzada. Escribió la primera gran *Summa de Ecclesia* (1449-1453), que ha determinado gran parte de la eclesiología posterior, desde la perspectiva de la supremacía papal; tuvo numerosas ediciones y ha sido quizá el tratado de eclesiología de más influjo en la Iglesia católica hasta el Vaticano II. Sus restantes libros han influido también en la teología oficial de la Iglesia católica posterior:

BIBL. *Commentarii in Decretum Gratiani* (Lyon 1519); *Flores sententiarum de auctoritate summi pontificis, excerptae ex dictis beati Thomae de Aquino* (contra los conciliarista, Augsburg 1473); *Tractatus de sacramento eucharistiae* (1436); *Tractatus de veritate conceptionis beatissimae Virginis* (1437); *Tractatus super principales errores perfidi Machometti et Turcarum sive Saracenorum* (Roma 1465).

TORQUEMADA, Tomás de (1420-1498)

Hombre de Iglesia español, primer Inquisidor General de Castilla y Aragón, de la Orden de Santo Domingo (sobrino de Juan de ↗ Torquemada). A partir del año 1985 fue el inspirador y organizador de la Santa Inquisición, con grandes poderes sociales y religiosos, sobre todos los reinos de España. A su juicio, la Inquisición debía actuar como una

organización territorial y estatal, al servicio de la «pureza de la fe», entendida de un modo social, para «vigilar» la conversión de los judíos y después la de los musulmanes. Fue uno de los «inspiradores» de la expulsión de los judíos no convertidos, que debían abandonar los reinos de España (año 1492). Estableció y organizó varios tribunales inquisitoriales en las ciudades más destacadas por la presencia de posibles «judaizantes», conforme a los principios de la «pureza de religión» (vinculada a la pureza de sangre, conforme a la cual los descendientes de judíos resultaban sospechosos como cristianos). El año 1485 redactó las primeras *Instrucciones de la Inquisición española*, que son la base del derecho procesal inquisitorial. Tuvo que imponerse sobre los núcleos de judeoconversos de Sevilla, Toledo, Barcelona y Zaragoza, quienes querían modificar sus métodos, sobre todo en cuanto al «secreto de testigos». La eficacia de su tribunal (Santo Oficio) contribuyó a la creación de una fuerte conciencia nacional de unidad católica de España, desde los principios de una «limpieza étnica», muy problemática desde una perspectiva de evangelio. En el plano personal fue un religioso observante, sin ambiciones de poder, celoso de la pureza de la fe, gran organizador y con un estricto sentido de la justicia, pero de una justicia entendida en línea de imposición racial católica.

BIBL. La bibliografía sobre Torquemada y la Inquisición resulta inabarcable. Como ejemplo, desde dos perspectivas, cf. B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* (Nueva York 2001); B. Bennassar, *Inquisición española: poder político y control social* (Barcelona 1984).

TORRES AMAT, Félix (1772-1847)

Filólogo, teólogo y obispo católico español. Nació en la comarca de Bagés, Barcelona, estudió griego y hebreo en Alcalá de Henares y se dedicó a la enseñanza. Fue un hombre de gran prestigio, perteneciendo a las instituciones culturales y religiosas más importantes de su tiempo, hasta ser nombrado obispo de Astorga (1835). Los reyes Carlos IV y Fernando VII le encomendaron una nueva traducción de la Biblia al castellano. Más que creador, era un recopilador y erudito, que sistematizó y publicó bajo su nombre trabajos realizados por otras personas, haciendo así posible que se conservaran (pues de lo contrario hubieran quedado olvidados o se hubieran perdido, dadas las condiciones culturales y sociales de aquel tiempo). Esto es lo que sucedió con su Biblia, aparecida en Madrid en 1823-1825, donde, como él mismo afirma (introducción al Antiguo Testamento), ha utilizado un texto «anónimo» castellano, que parece haber sido escrito por *José Miguel Petisco* (1724-1800), jesuita de Salamanca, expulsado de España, que tradujo la Biblia en Italia, volviendo a España el año 1798, con el texto prácticamente terminado, aunque no logró publicarlo. La traducción de Petisco no se ha conservado, pero la mayor parte de los investigadores piensan que ella está en la base de la de F. Torres Amat, de manera que prefieren hablar de la Biblia de Petisco-Torres Amat. Esta Biblia tiene más valor literario que la del padre ↗ Scío, aunque sus añadidos y glosas hacen que resulte a veces parafrástica. Su lectura resulta fácil y agradable. Ha sido editada y revisada diversas veces, de manera que durante más de un siglo (de 1825 hasta 1944) ha sido la traducción más leída por los católicos de lengua castellana. Ella se sigue publicando de un modo continuo, tanto en América Latina como en España, en diversas colecciones literarias y artísticas, en editoriales de Valencia, Barcelona y Madrid.

TORRES ANTOÑANZAS, Fernando (n. 1963)

Pensador católico español, originario de la La Rioja. Ha estudiado Filosofía y Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde se ha doctorado en Teología con una tesis sobre *Don Quijote y el absoluto* (Universidad Pontificia, Salamanca 1998). Ha sido profesor de Fenomenología e Historia de las Religiones en la Universidad Pontificia de Salamanca y se ha especializado en el estudio de las relaciones entre filosofía, cultura y religión, tema sobre el que ha publicado diversos estudios en diferentes revistas y obras colectivas. Le interesa, de un modo especial, el estudio de la realidad de Dios como «presencia» en el campo de las religiones. Es uno de los grandes especialistas actuales en el estudio de las relaciones entre literatura y pensamiento religio-

so, desde la perspectiva de los clásicos hispanos. Así lo muestran las entradas que ha preparado para este diccionario: ↗ Berceo, Calderón, Cervantes, Góngora, Gracián, Lope de Vega, Quevedo, Rodríquez de Montalvo, Rojas.

TORRES QUEIRUGA, Andrés (n. 1940)

Teólogo y filósofo católico, natural de Galicia (España). Ha sido profesor del Seminario de Santiago de Compostela, pero actualmente enseña en la Facultad de Filosofía de la misma ciudad y busca el diálogo del cristianismo con el pensamiento de la modernidad. Es un profundo conocedor de la filosofía moderna y de sus relaciones con la teología. Sus trabajos más importantes se centran en el análisis de la revelación, entendida desde un punto de vista teológico (como manifestación de Dios en la historia) y filosófico (como apertura del hombre a su dimensión absoluta). Desde esa perspectiva está desarrollando uno de los proyectos filosófico-teológicos más importantes de la actualidad, desde una perspectiva hispana (en castellano y en gallego-portugués). Sus obras son ya un punto de referencia obligado para el estudio de la «racionalidad ampliada», en línea «mayéutica» (socrática), es decir, de despliegue de la propia identidad humana (y del sentido de la historia) en clave de apertura y revelación, vinculando así las mejores intuiciones de Hegel, en una línea que se aproxima a la de K. Rahner, pero destacando más el sentido de la historia y la apertura a la amplitud religiosa de la humanidad.

Desde unos sectores más tradicionales se le ha podido acusar de falta de rigor conceptual y de sistematización dogmática. Pero esa acusación proviene, precisamente, de la falta de comprensión del nuevo paradigma filosófico-teológico de T. Queiruga, que ha pasado de una ontología de las esencias a una metafísica de las correlaciones (de la mano de ↗ Amor Ruibal), de una intemporalidad platónica a la visión del pensamiento y de la vida como historia, y de una concepción absolutista de la verdad a una experiencia de revelación y comunicación, en la que el Dios cristiano no ha de entenderse en contra de otras visiones de Dios, sino en el contexto de un despliegue múltiple de lo divino. En los últimos años ha estudiado de un modo especial el sentido de Dios como Padre, poniendo de relieve la necesidad de un encuentro entre el cristianismo y las religiones, desde una perspectiva de ilustración religiosa y de apertura al conjunto de la historia humana. Su visión es capaz de abrir nuevos caminos, obligándonos a repensar el «dogma» trinitario desde unas perspectivas filosóficas y religiosas diferentes, que hasta ahora no habían sido exploradas.

T. Queiruga no ha terminado de elaborar su proyecto teológico, de manera que su obra continúa abierta y así la queremos presentar, fijándonos de un modo especial en la visión de lo religioso. Pero queremos poner de relieve su comprensión «positiva» de Dios y del hombre. A su juicio, la realidad de Dios ha de entenderse como un «bien» sumo, como buena noticia de vida, en medio de un mundo que, a pesar de sus tragedias, es lugar de afirmación vital. En esa línea ha elaborado una teodicea de la racionalidad y del amor, en un lenguaje que quiere ser profundo y comprensible, abierto a todos, en diálogo con el pensamiento de la modernidad.

1. *Inreligionar*

Torres Queiruga es un hombre de frontera, situado entre la filosofía de la religión y el análisis del cristianismo, desde una perspectiva que, manteniendo una gran simpatía por la teología de la liberación, se centra en problemas que parecen más vinculados a la tradición ilustrada de Europa. Su visión de Dios le ha llevado a elaborar un pensamiento mayéutico (socrático), donde vincula revelación sobrenatural y realización humana, que se sitúa en la línea de la gran herencia ilustrada de Europa. Las religiones, para ser fieles a sí mismas, tienen que estar dispuestas a dialogar con otras religiones, dejándose fecundar por ellos. Eso significa que las religiones son verdaderas en sí mismas en la medida en que pueden expresar su verdad en otros espacios religiosos.

> «La verdad religiosa es siempre el reflejo de *la plenitud de Dios en el espíritu del hombre*, plenitud a la que por nuestra parte sólo puede responder la búsqueda conjunta, fraternal y compartida de todos, recogiendo los fragmentos de una verdad que, difractada en la finitud, está destinada

a todos... Una consecuencia inmediata es la de un nuevo talante en el encuentro real de las religiones... Por eso he procurado hablar de *inreligionación*: igual que, en la "inculturación", una cultura asume riquezas de otras sin renunciar a ser ella misma, algo semejante sucede en el plano religioso... En el caso del cristianismo, dada su confesión del carácter absoluto y definitivo de la revelación acontecida en Cristo, el problema adquiere una dificultad muy peculiar e intensa. Y precisamente porque la situación es nueva, nos faltan las palabras y categorías adecuadas para caracterizarla.

El *exclusivismo* resulta evidentemente insostenible. Pero... tampoco satisface un *universalismo indiferenciado*. Como alternativa intermedia se ha propuesto el *inclusivismo*, que tiene sin duda grandes ventajas, entre ellas la de reconocer algo tan fundamental como que todas las religiones tienen verdad y son caminos reales de salvación. Pero, como la misma palabra lo sugiere, al concebir a las demás en referencia centrípeta hacia la propia religión, considerada como la plena y definitiva, tiende a verlas "incluidas" en sí misma, con la consecuencia casi inevitable de querer asimilarlas. Para las otras religiones, la referencia inmediata a Dios desde la tradición y experiencia propias queda amenazada, para ser sustituida por la relación indirecta a través del cristianismo» (*El diálogo de las religiones*, Santander 1992, 35-36. Edición virtual en http://servicioskoinonia.org/relat/241.htm).

No se trata, por tanto, de afirmar que todas las religiones son iguales, ni de rechazar a las otras (exclusivismo), ni de incluirlas en la propia (inclusivismo), sino de dialogar, de tal manera que cada religión asuma y desarrolle los valores de las otras, sin renunciar a su identidad. Esto significa que las religiones son distintas, pero pueden dialogar y enriquecerse mutuamente.

2. *Un universalismo asimétrico*

Torres Queiruga no intenta decir que todas las religiosas son iguales. En contra de eso, él sabe bien que son distintas. Por eso, al dialogar, no pueden identificarse entre sí, como si no tuvieran diferencias. Ciertamente, el fondo de todas las religiones (la revelación original de Dios) es igual en todas ellas. Pero cada una acoge de un modo distinto el potencial de la revelación de lo divino.

«Por eso no me parece mal proponer la categoría de *universalismo asimétrico*. a) "Universalismo", porque toma como base primordial e irrenunciable una doble convicción: que todas las religiones son *en sí mismas* caminos reales de salvación; y que lo son porque expresan *por parte de Dios* su presencia universal e irrestricta, sin favoritismos ni discriminaciones, puesto que desde la creación del mundo "quiere que todos las personas se salven" (1 Tim 2,4). b) Pero "asimétrico", porque es imposible ignorar el hecho de las diferencias *reales* entre las religiones: no –repetimos– porque Dios discrimine, sino porque *por parte del ser humano* la desigualdad resulta inevitable. Se trata de la desigualdad impuesta por la finitud creatural. *El ofrecimiento divino* es igualitario, pero su *acogida humana* se realiza, por fuerza, de manera y en grados distintos, según el momento histórico, la circunstancia cultural o la decisión de la libertad. Esto acontece en el proceso religioso de la vida individual: ¿no buscamos todos madurar, purificar y profundizar nuestra relación con Dios? Esto sucede en la historia de cada religión: ¿no debe hablarse, según eso, como dijeran los Padres de la Iglesia, de una *religio semper reformanda*?... Aun reconociendo carencias, deformaciones y defectos en todas, no sería realista ignorar que existen religiones que, incluso juzgadas en *su* estructura conjunta y atendiendo a *su* circunstancia, se nos aparecen objetivamente menos logradas; de suerte que no es injusto pensar que existen ya en la historia formas, elementos o aspectos que, de ser acogidos –"inreligionados"– las harían más plenas» *(Ibíd.)*. Todas las religiones, incluida la nuestra, han de mostrarse, según eso, en su esencia más íntima, *como descentradas extáticamente* hacia el *Centro común* que las suscita y promueve. Todas se nos aparecen como un inmenso haz de caminos que, desde distancias distintas, convergen hacia el Misterio que las atrae y supera; como fragmentos distintos en los que se difracta su riqueza inagotable. Cada religión refleja ese camino a su manera y desde una situación particular. Pero, por ser fragmentos de un mismo Misterio, no pueden ignorarse entre sí, si-

no sumar los reflejos, de manera que dando y recibiendo, cada uno crecerá en sí mismo y se sentirá más unido a los otros. Acoger la verdad ofrecida, lo mismo que ofrecer la propia, forma así parte indeclinable de la búsqueda religiosa. Sería monstruoso pensar que la riqueza del otro me empobrece a mí, igual que sería intolerable pretender acaparar como privilegio propio lo que pertenece a todos» *(Ibíd.)*.

3. *Diálogo de las religiones y autocomprensión cristiana*

Éste es el título de una de las últimas obras (Santander 2005), en las que Queiruga pone de relieve la unidad de las religiones en su diversidad; por eso, no es suficiente un esfuerzo a favor de la inculturación (que el evangelio se introduzca en las diversas tradiciones culturales), sino que es necesario, como he dicho, un esfuerzo de «inreligionación»: que el cristianismo se inmerja en las diversas religiones, no para conquistarlas, sino para escuchar lo que ellas dicen y para establecer un diálogo sin imposiciones, abierto al mensaje de Jesús, que (para los cristianos) será la plenitud de la realización del hombre, entendida como revelación de Dios. Queiruga nos sitúa así, en último término, ante un «camino teológico» que sólo puede conocerse en la medida en que se va recorriendo, como un esfuerzo por comprender al Dios que se revela y es Uno, siendo Múltiple en sus revelaciones. En esa línea, se puede afirmar que la «revelación» de Dios se identifica en realidad con el mismo despliegue humano, entendido por Queiruga de una forma básicamente positiva.

A partir de aquí, sin renunciar a la tradición trinitaria de la Iglesia, él ha destacado aquello que podríamos llamar un «binitarismo mesiánico» (Dios y Jesús), pero referido siempre al Espíritu que actúa también en las otras religiones, en un camino histórico donde se integra el conjunto de la humanidad. De esa manera, implícitamente, se abre una puerta para un estudio distinto de las cuestiones que la teología cristiana ha planteado en términos trinitarios. Conforme a la visión de Queiruga, el gran problema no es la solución del tema de la unidad y trinidad de Dios, sino el tema de su revelación positiva y salvadora dentro de una humanidad que parece amenazada por el sufrimiento y por la muerte.

En un plano general, Queiruga es un testigo de la bondad creadora de Dios, que se manifiesta como fuente de amor en las religiones y, de un modo muy hondo, en el cristianismo. En esa línea, él ha querido superar la visión de un Dios violento y vengativo, que sería contrario a la felicidad del hombre. Ciertamente, el mal existe, porque es una consecuencia de la finitud (y, en algún sentido, de la misma maldad de los hombres en la historia). Pero el bien de la vida y del hombre es mayor que todos los males. En esa línea, ha construido una teología optimista y comprometida, al servicio de la existencia humana que, a su juicio, es signo y expresión de Dios, que va manifestándose a sí mismo en la vida de los hombres. Como testimonio de esa revelación y de la esperanza de futuro de la historia se siguen elevando y abriendo camino las diversas religiones, que deben dialogar entre sí, para fecundarse mutuamente. En esa perspectiva de apertura universal y de esperanza de salvación, individual y social Queiruga ha querido ser un testigo de la revelación cristiana.

BIBL. *Constitución y evolución del dogma en A. Amor Ruibal* (Madrid 1977); *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992); *10 palabras clave de religión* (Estella 1992); *Recuperar la salvación* (Santander 1995); *Creo en Dios Padre* (Santander 1996); *Recuperar la creación* (Santander 1997); *Por el Dios del mundo en el mundo de Dios* (Santander 2000); *A Revelación de Deus na realización do home* (Vigo 2001): *Fin del cristianismo moderno* (Santander 2001); *Del Terror de Isaac al Abba de Jesús* (Estella 2001); *Para unha filosofía da Saudades* (Santiago 2003); *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura* (Madrid 2003).

TOSTADO, El (1410-1455)

Obispo y teólogo católico español, famoso por la amplitud de su obra literaria. Se llamaba Alonso Fernández de Madrigal (por haber nacido en Madrigal de las Altas Torres) y se le denominaba el Abulense, por haber sido obispo de Ávila. Estudió Derecho y Teología en la Universidad de Salamanca, donde fue profesor. El año 1442 fue enviado por el rey Juan II de Castilla para que asistiera al Concilio de Basilea y defendiera la doctrina conciliarista (de la superiori-

dad del concilio sobre el Papa), pero no logró su intento, pues sus tesis fueron rechazadas por el papa Eugenio IV, quien encargó su refutación a Juan de ↗ Torquemada (que no logró su intento, de manera que la lucha entre papistas y conciliaristas sigue abierta, en un plano teológico). Quiso retirarse a una cartuja, pero el Rey le nombró su consejero y obispo de Ávila. Es famoso por la magnitud de su obra, escrita en latín y publicada en quince grandes volúmenes (Venecia, del 1507 al 1530) que constan sobre todo de comentarios a los libros del Pentateuco y a otros libros de la Biblia. Compuso, además, un tratado *De optima politica*, donde defiende la democracia como forma de gobierno, y algunos ensayos en castellano, como el *Libro de las paradoxas* (año 1437), dedicado a la reina de Castilla, donde resuelve las aparentes contradicciones de la Biblia acudiendo a los diversos sentidos hermenéuticos.

TOURÓN DEL PIE, Eliseo (1934-1996)

Teólogo católico español, de la Orden de la Merced. Estudió Teología e Historia de la Iglesia en Roma, donde se doctoró con una tesis sobre *El Pensamiento Histórico de A. Loisy* (Universidad Gregoriana, 1972). Ha sido profesor invitado de la Universidad Pontificia de Salamanca, del Instituto Catequético San Pío X de Madrid y primer decano de la Facultad de Teología de San Dámaso (Madrid), un hombre de cultura múltiple, a caballo entre la literatura y la historia, la filosofía y la teología. Sin ser directamente perseguido, sufrió el acoso de la institución clerical, que llenó de pesadumbre los últimos años de su vida, acelerando sin duda su muerte. Para los que fuimos sus amigos, su vida sigue siendo un signo de la bondad creadora de Dios.

BIBL. Su primera obra se titulaba: *El hombre, el mundo y Dios en la fenomenología de Merleau-Ponty* (Madrid 1961). A partir de ella ha realizado una intensa labor teológica. 1. Ha sido especialista en la historia del dogma cristiana y del diálogo ecuménico, como muestran varios de sus trabajos: «La apologética de Loisy, Blondel y Laberthonnière», *Estudios* 112 (1976) 17-44; «Iglesia y Trinidad en la Teología ortodoxa: V. Lossky y N. Afanassieff», *Estudios Trin.* 12 (1979) 305-334; «Karl Barth. Eclesiología de la reconciliación», *Estudios* 142 (1983) 345-378. 2. Le ha interesado de un modo especial la temática eucarística y escatológica, y en esa línea ha publicado también varios trabajos: «Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística I-II», *Revista Española de Teología* 55 (1995) 285-329; 429-486; *Escatología cristiana. Aproximación catequética* (Madrid 1990). 3. Ha elaborado una intensa mariología, de tipo ecuménico y pastoral: «Mariología veinticinco años después del Concilio», *Verdad y Vida* 47 (1990) 331-373; «Colocación y conexión de la mariología en el ámbito de las disciplinas teológicas», en Varios, *La mariologia tra le discipline teologiche* (Roma 1992, 269-399).

TRACY, David (n. 1939)

Teólogo católico norteamericano. Ha estudiado y enseñado en la Universidad Gregoriana de Roma, donde ha sido discípulo de ↗ Lonergan. Su obra teológica se inscribe dentro del diálogo de la teología norteamericana con las tradiciones políticas y sociales de la modernidad, partiendo de la experiencia y vida de Jesús que tiene, a su juicio, un valor determinado. Conforme a su visión, la edad moderna ha estado marcada por el giro hacia el sujeto (desde Descartes). En contra de eso, él piensa que la posmodernidad ha de estar marcada por el giro hacia «el otro». Frente al logos de la razón moderna, que ha querido absolutizar el propio pensamiento, ha de elevarse el logos cristiano derivado del «Dios es Amor», un logos multiforme que sólo puede expresarse en forma de diálogo con los demás.

BIBL. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* (Nueva York 1981); *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church* (Nueva York 1995). En castellano: *Pluralidad y ambigüedad. Hermenéutica, religión, esperanza* (Madrid 1997), que se centra en la exigencia y sentido de la interpretación de los textos, especialmente desde una perspectiva religiosa.

TREBOLLE, Julio (n. 1943)

Historiador y exegeta católico español. Ha estudiado Filosofía, Teología, Lenguas Semíticas y Ciencias Bíblicas en la Universidad de Madrid y en el Instituto Bíblico de Roma. Ha enseñado en el seminario de Orense y ha dirigido el Instituto Español Bíblico y Arqueológico «*Casa Santiago*» *de Jerusalén*. Actualmente es catedrático de Lengua y Literatura Hebrea y director del Instituto de Ciencias de las Religiones de la

Universidad Complutense de Madrid. Es coordinador de la «Enciclopedia Iberoamericana de Religiones» y dirige la «Biblioteca de Ciencias Bíblicas y Orientales» (Trotta, Madrid).

BIBL. Entre sus primeros libros destacan: *Salomón y Jeroboán* (Estella 1980) y *Jehú y Joás. Texto y composición literaria de 2 Rey 9-11* (Estella 1984). Posteriormente ha escrito un libro de conjunto sobre la Escritura, titulado *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid 1998), que ha tenido un gran éxito. Ha escrito, con F. ↗ García Martínez, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid 1997) y, con M. ↗ Pérez, la *Historia de la Biblia* (2006). Es también autor de *El Libro de los Salmos* I-II (Madrid 2001). Estas y otras obras le acreditan como especialista en la historia de la literatura y del pensamiento bíblico.

TREMBELAS, Panagiotis N. (1886-1977)

Teólogo ortodoxo griego, famoso por su tratado de dogmática en tres volúmenes, conocido en Occidente gracias a una traducción francesa, *Dogmatique de l'Église Orthodoxe Catholique* (Chevetogne 1966-1968). Trembelas conserva la estructura, la problemática y las tesis de ↗ Andrutsos, que él asume y amplía, en una línea que algunos consideran ajena al espíritu de la teología ortodoxa, pues se desvincula de algún modo de los comentarios y textos de los Padres de la Iglesia. De esa forma ha querido presentar los temas básicos de la teología ortodoxa desde la perspectiva de la teología occidental (católica y protestante) y lo ha hecho con un gran valor sistemático, pero dejando quizá a un lado algunos elementos básicos de la tradición oriental: la liturgia bizantina, la tradición hesicasta, el culto a los iconos, etc.

TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramón (n. 1932)

Biblista y teólogo español, nacido en San Sebastián, sacerdote de la diócesis de Logroño. Estudió Historia en la Universidad de Zaragoza y Sagrada Escritura en el Instituto Bíblico de Roma, doctorándose en Teología por la Universidad Gregoriana de Roma. Ha sido profesor de Nuevo Testamento y Patrología en el Seminario de Córdoba (Argentina), en las Facultades de Teología de Buenos Aires, del Norte de España (Burgos y Vitoria) y en la Universidad Pontificia de Salamanca (desde 1978 hasta su jubilación). Ha sido miembro de la Comisión Bíblica (2001-2009). Es especialista en orígenes del cristianismo y en literatura del cristianismo primitivo. Es historiador y patrólogo de gran cultura y en este diccionario citamos con frecuencia su Patrología.

BIBL. *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prólogo de San Marcos* (Burgos 1971); *En lucha contra las potestades* (Vitoria 1968); *Estudios paulinos* (Salamanca 2002); *Estudios sobre el evangelio de Tomás* (Madrid 1997); *Orígenes del cristianismo: el transfondo judío del cristianismo primitivo* (Salamanca 1995); *Patrología* (Madrid 1997, ²2004).

TRÍAS, Eugenio (n. 1942)

Filósofo y escritor español, de fondo cristiano. Ha estudiado la obra de los grandes pensadores alemanes (Hegel, Nietzsche y Marx), pero ha recibido también el influjo de autores franceses como M. Foucault y G. Deleuze. En un principio, sus obras se han centrado en el carácter estético de la existencia. Desde esa base ha querido construir una ontología del ser humano, vinculando elementos de la literatura, del arte y de la filosofía, poniendo de relieve el papel de las religiones en el despliegue de la evolución de la humanidad y en sus símbolos básicos. Sin ser un filósofo confesional, se le puede considerar un filósofo de la religión. Es en la actualidad uno de los máximos representantes del pensamiento religioso dentro de la cultura hispana, como puso de relieve A. Revilla, *A vueltas con lo religioso: un diálogo teológico con Javier Sádaba, Fernando Savater, Victoria Camps, Eugenio Trías* (Salamanca 2002).

BIBL. Desde un punto de vista religioso, destacan *El árbol de la vida* (Barcelona 2003); *Derechos humanos: la condición humana en la sociedad tecnológica* (Madrid 1999); *Diccionario del espíritu* (Barcelona 1996); *El lenguaje del perdón* (Barcelona 1981); *Los límites del mundo* (Barcelona 1985): *Meditación sobre el poder* (Barcelona 1993); *Metodología del pensamiento mágico* (Barcelona 1970); *Pensar la religión* (Barcelona 2001); *Por qué necesitamos la religión* (Barcelona 2000); *La razón fronteriza* (Barcelona 1999); *Tratado de la pasión* (Madrid 1984).

TRIBLE, Phyllis (n. 1932)

Historiadora y teóloga norteamericana, de origen protestante, profesora de la Wake Forest University School of

Divinity. Ha enseñado también en el Union Theological Seminary de Nueva York y en otros centros universitarios de Estados Unidos y Cánada. Se ha especializado en el estudio retórico de la Biblia y ha escrito los trabajos más significativos sobre feminismo y terror, desde el punto de vista de la redacción bíblica, destacando el aspecto histórico, simbólico y teológico de la opresión de las mujeres en la Biblia.

BIBL. Su libro más importante, *God and the Rhetoric of Sexuality* (Filadelfia 1978), ha marcado todos los estudios posteriores sobre el tema. En esa línea sigue su obra de conjunto: *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives* (Filadelfia 1984). Desde el punto de vista del análisis retórico, cf. *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis 1994). En un punto de vista más amplio se sitúa su trabajo en colaboración *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood* (Filadelfia 1985). Sin estos y otros trabajos que ella ha escrito nuestro conocimiento de la dinámica antropológica de fondo de la Biblia sería más pobre.

TROELTSCH, Ernst (1865-1923)

Teólogo, filósofo de la religión y sociólogo protestante alemán, interesado en los temas de la historia y cultura del cristianismo. Fue profesor en en Gotinga (1891), Berlín (1892) y Heidelberg (desde 1915). En perspectiva teológica depende de ↗ Schleiermacher. Pero quizá más que teólogo puro ha sido un historiador de la cultura, distinguiendo en ella tres planos. a) El nivel de los ideales y valores sociales (familia, Estado, derecho, economía, ciencia, arte), que son siempre variables. b) El plano de los valores morales, vinculados a la exigencia del deber (en la línea propuesta por ↗ Kant). c) El plano de la religión, que se vincula con la manifestación de lo divino en la historia. A su juicio, el cristianismo es una revelación de lo divino, pero no la única, pues a su lado existen otras. Desde esa base ha estudiado, con gran rigor, el carácter social del cristianismo y su influjo en la cultura de la actualidad. Sus obras han tenido un gran eco, sobre todo en la cultura anglosajona.

BIBL. Edición completa en: *Gesammelte Schriften* I-IV (Tubinga 1912/1925). En castellano: *El carácter absoluto del cristianismo* (Salamanca 1979).

TYRREL, George (1861-1909)

Teólogo británico, de origen irlandés (nació en Dublín) y de confesión anglicana. Se convirtió al catolicismo el año 1879 e ingresó en la Compañía de Jesús (1890), siendo ordenado sacerdote (1891), para dedicarse a la enseñanza de filosofía en el colegio jesuítico de Stonyhurst (en Lancashire, Inglaterra). Se considera un católico liberal, en la línea de H. ↗ Newman, pensando que el catolicismo debía modernizarse, asumiendo los métodos de la ciencia y del pensamiento moderno, entendido en perspectiva histórica. Defendía la aplicación de los métodos históricos en el estudio de la Biblia y de la teología, indicando que la verdad religiosa (siendo un don de Dios) brota de la experiencia histórica de los hombres (vinculándose así a la línea filosófico-teológica de Hügel). De esa forma entró en conflicto con la doctrina de los papas (León XIII y sobre todo Pío X), que condenaron las doctrinas de ese tipo como modernistas. El conflicto se agravó el año 1906, cuando Pío X publicó la encíclica *Pascendi*, donde condenaba el «modernismo» como herejía. En vez de someterse a la autoridad papal, Tyrrel publicó una carta rechazando la encíclica, por lo que fue excomulgado y expulsado de la Compañía de Jesús. Desde ese momento vivió como persona privada, queriendo formar parte de la Iglesia católica. Su salud se agravó poco después, y la jerarquía católica le ofreció la «extrema unión» en el lecho de muerte, pero le negó el entierro en un cementerio católico, llegando al extremo de suspender «a divinis» a un sacerdote que rezó una oración publica ante su tumba. Algunas de sus obras, como *Religion as a Factor of Life* (1902) y *The Church and the Future* (1903), publicadas con seudónimo, atacaban el autoritarismo de la Iglesia. Su obra más significativa es quizá *Through Scylla and Charybdis* (Londres 1907), donde expone su visión de la experiencia entendida como centro y sentido de la revelación, que no puede entenderse como una comunicación de verdades (en plano conceptual), sino como una experiencia mística de encuentro con Dios. Existe, a su juicio, una revelación universal, que se puede expresar y se expresa en las diversas religiones, aunque hay

una experiencia modélica, que es la de Jesús, tal como ha sido recogida y transmitida por sus discípulos. Por eso, lo que importan no son las formulaciones abstractas de la revelación (que cambian en cada contexto cultural), sino la experiencia de fondo de Jesús y de los hombres religiosos. En estas y otras formulaciones, G. Tyrrel se adelantó a su tiempo, de manera que algunas de sus afirmaciones pertenecen hoy a los principios de una teología defendida por muchos católicos.



UBACH, Buenaventura (1879-1960)

Orientalista, exegeta y teólogo católico catalán, de la abadía benedictina de Montserrat. Estudió en la Escuela Bíblica de San Esteban de Jerusalén y ha enseñado lenguas orientales en Montserrat y Roma (Ateneo de San Anselmo). Viajó por todo el Oriente para conocer y analizar los lugares básicos de la geografía bíblica, reuniendo una gran cantidad de materiales y restos arqueológicos con los que inició el museo bíblico de su nombre en la Abadía de Montserrat.

BIBL. Ha dirigido y en gran parte ha realizado la traducción y comentario de la Biblia al catalán, *Biblia de Montserrat*; él ha traducido y comentado Gn, Ex, Lev, Nm, Dt, Sal, 1-2 Sam, Jc, Rut, 1-2 Re, 1-2 Cr, Esd, Neh y ha preparado dos volúmenes de ilustraciones a Gn, Ex y Lev. Ha escrito también otros libros, como *Legisne toram?* I-II (Gramática Hebrea, Montserrat 1918/1919); *El Sinaí: Viatge per l'Aràbia Pètria cercant les petjades d'Israel* (Montserrat 1955); *Arrivée au Sinaï. Variétes* (Burdeos 1914). En su honor se ha publicado una valiosa *Miscellanea Biblica B. Ubach* (Montserrat 1963, con una introducción bio-bibliográfica). Cf. también M. Díaz, *Dom Bonaventura Ubach* (Barcelona 1962).

UNAMUNO Y JUGO, Miguel de
(1864-1936)

Poeta, filólogo, novelista y filósofo español, de origen vasco, intensamente vinculado al cristianismo. Fue en su adolescencia un católico practicante, pero después dejó la práctica oficial y siguió siendo a lo largo de su vida un buscador del sentido de Dios y del valor cristiano de la existencia. Estuvo por un tiempo vinculado a la política de izquierdas, pero la abandonó después, sin perder sus ideales socialistas. No le dejaron aprobar la oposición a la cátedra de Filosofía de la Universidad de Salamanca, pero aprobó la de Griego. Fue rector y vicerrector de esa universidad, siendo destituido ambas veces por su libertad de expresión y de enseñanza. El año 1931 se presentó a las elecciones de las cortes españolas por una coalición de izquierdas, pero pronto queda desilusionado por la forma en que los republicanos gestionaban la política de España. Al principio del alzamiento del año 1936 pareció apoyar a los rebeldes, pero pronto se desilusionó también y fue objeto de amenazas, muriendo al poco tiempo. En la raíz de su vida de buscador y hombre público, Unamuno siguió siendo ante todo un pensador cristiano, no sólo en sus poemas y en numerosos escritos breves, sino en algunas de sus obras fundamentales.

Los elementos básicos de su pensamiento cristiano son: 1) *Búsqueda de un Dios interior*. Unamuno siguió con intensidad el pensamiento de los grandes teólogos protestantes alemanes de finales del siglo XIX (↗ Harnack, Herrmann), en una línea de interioridad moralista, abierta hacia el vitalismo. Ellos le enseñaron a buscar al Cristo interior, más allá de una fe objetiva, que se expresa en dogmas fijos y en rituales obligatorios de una Iglesia jerárquica. Dios era a su juicio la fuente de un sentimiento interior, vinculado al deseo de vivir. 2) *Decisión existencial*. Unamuno estuvo fascinado por la aventura vital de ↗ Kierkegaard, situándose así en el camino que llevaba del idealismo kantiano o neokantiano a un existencialismo que aún no se había desarrollado plenamente en Europa. En ese sentido, fue un adelantado y precedió en su marcha a pensadores como ↗ Heidegger y Jaspers, que desarrollarían un fuerte pensamiento existencial. Sin embargo, en medio de la lucha (agonía) de la fe mantuvo siempre una confianza básica en la vida. 3) *Opción creyente, deseo de creer*. Quizá el rasgo más significativo del pensamiento de Unamuno sea la aceptación de la oscuridad racional de la vida, desarrollando, al mismo tiempo, una fuerte opción por la búsqueda creyente, a pesar de que todo parecía inclinarle a la increencia. Creer al servicio de los demás, ése es el tema que está en el fondo de su novela

más característica (*San Manuel bueno y mártir,* 1933). 4) *El cristianismo tiene, en fin, para Unamuno* un fuerte contenido estético, que se manifiesta, por ejemplo, en su poema al *Cristo de Velázquez* (1920), uno de los análisis más conmovedores de las posibilidades expresivas de una obra de arte de fondo cristiano. Unamuno no ofreció una respuesta sistemática a los temas religiosos y cristianos, pues no era un pensador dogmático; más aún, él no creía en las teorías, pues, a su juicio, la mente humana no funciona por esquemas cerrados, sino a través de líneas paradójicas que van iluminando el camino de la vida. A pesar de ello, el conjunto de su obra ofrece el mayor despliegue del pensamiento cristiano que se ha dado en lengua castellana a comienzos del siglo XX.

En conjunto, el legado de Unamuno constituye la expresión de un profundo pensamiento cristiano, que desborda los límites de la Iglesia establecida y que no logra expresarse de un modo unitario. Él ha sido, quizá, el «cristiano» de cultura hispana más significativo del primer tercio del siglo XX.

BIBL. Entre sus obras de contenido más religioso, además de los poemas y las ya citadas, cf. *Del sentimiento trágico de la vida* (1913); *La agonía del cristianismo* (1925). Cf. Julián Marías, *Miguel de Unamuno* (Madrid 1943); F. F. Turienzo, *Unamuno, ansia de Dios y creación religiosa* (Madrid 1966).

URBINA DE LA QUINTANA, Fernando (1923-1992)

Sacerdote y pensador católico español, de familia noble. Renunció al marquesado de Rozalejo y de Vado, que le pertenecía por herencia, para compartir la vida con los militantes cristianos de la Acción Católica y con todos los que buscaban una palabra de aliento y de solidaridad, entre los años 1950-1990, ofreciendo a todos los que tuvimos el honor de conocerle el testimonio de su inteligencia y de su santa «ingenuidad». Fue profesor de teología del Seminario de Madrid, donde terminó sufriendo por mantener su apertura social y mística, su libertad interior y su solidaridad con todos los que tuvimos la suerte de conocerle. Fue un contemplativo e interpretó con gran fuerza los escritos de ↗ Juan de la Cruz, como muestran su *Comentario a Noche oscura* y *Subida al Monte Carmelo de San Juan Cruz* (Madrid 1982) y su *Teología de la contemplación* (Madrid 2009. Fue un hombre comprometido con un nuevo tipo de misión cristiana, al servicio de la solidaridad y de la paz, como muestran sus libros *Misión: Violencia en el mundo y en la Iglesia* (Madrid 1970); *Vocaciones para una comunidad misionera* (Valencia 1974); *Sacerdotes. Crisis y construcción* (Madrid 1971), *La Guerra Nuclear* (Madrid 1984) y *Escritos escogidos* (Madrid 1984). Dentro de una Iglesia católica oficial que ha seguido en gran parte un camino diferente, en la España de finales del siglo XX y comienzos del XXI, Fernando Urbina sigue ofreciendo el mejor testimonio de hondura mística, cercanía personal y solidaridad humana.

URÍBARRI, Gabino (n. 1959)

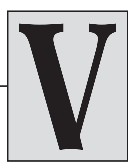
Teólogo católico español de la Compañía de Jesús. Estudió en la Facultad de Teología de Sankt Georgen de Fráncfort y en la Universidad de Comillas/Madrid, donde enseña. Su interés se ha centrado en el tema de la Trinidad, especialmente en las relaciones entre la economía e inmanencia divina en algunos de los primeros Padres de la Iglesia. Ha insistido también en el tema del seguimiento de Jesús y en la necesidad de abrir caminos para formular una nueva teología sistemática, desde la confesión de la radical trascendencia del Dios de Jesús.

BIBL. Sus dos obras principales de investigación histórico-teológica son: *Monarquía y Trinidad: el concepto teológico «Monarchia» en la controversia «Monarquiana»* (Madrid 1996); *La emergencia de la Trinidad inmanente: Hipólito y Tertuliano* (Madrid 1999). En esa línea se sitúan otros libros, como *Fundamentos de teología sistemática* (Madrid 2003); *La singular humanidad de Jesucristo: el tema mayor de la cristología contemporánea* (Madrid 2008). Uríbarri ha escrito también unos trabajos de carácter más pastoral: *Portar las marcas de Jesús: teología y espiritualidad de la vida consagrada* (Bilbao 2001); *Reavivar el don de Dios (2 Tim 1,6): una propuesta de promoción vocacional* (Santander 1997); *Biblia y nueva evangelización* (Bilbao 2005).

USENER, Hermann (1834-1905)

Filólogo e historiador de las religiones, alemán, de confesión protestante. Estudió en Múnich y enseñó en varias universidades, entre ellas en Bonn, especializándose en el tema de los mitos

y la religión, desde una perspectiva histórica, literaria y religiosa. Puso de relieve el trasfondo simbólico (mitológico) de muchas narraciones bíblicas y también de algunas celebraciones litúrgicas, como la de Navidad. Fue uno de los mejores conocedores de la literatura antigua cristiana. Publicó sus trabajos en las mejores revistas de filología y de historia de su tiempo y su libro más conocido es *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* (Bonn 1896). Desde un punto de vista de simbolismo cristiano podemos destacar la obra que dedicó a las representaciones ternarias de Dios: «Dreiheit. Ein Versuch. mythologischer Zahlenlehre», *Rheinische Museum für Philologie* 58 (1903), 1-48.161-208.321-362, que ha sido publicada después como libro autónomo en Hildesheim 1966. Conforme a su visión, en la línea de otros historiadores de la religión, el dogma trinitario de los cristianos no es el resultado de una revelación especial del Nuevo Testamento, sino efecto de un proceso de explicitación en el que intervienen las mismas fuerzas y símbolos que actúan en las formulaciones ternarias de otras religiones. El ritmo ternario constituye el fundamento de la poesía, del cálculo y de la música. El número tres se encuentra en la base de la vida familiar (padre, madre, hijo), del orden cósmico (cielo, tierra, mundo inferior) y del despliegue del tiempo (pasado, presente, futuro). Tres son también las figuras divinas primordiales de las grandes religiones del Antiguo Oriente. Por eso, no es extraño que los cristianos hayan formulado su experiencia de Jesús con fórmulas triádicas, de tipo más especulativo (Padre, Hijo, Espíritu) o más popular (Padre, Madre, Hijo; Jesús, María, José). A juicio de Usener, el Nuevo Testamento sólo ha conocido y confesado la divinidad del Padre y de Jesús, dentro de una visión dual de la realidad religiosa. El Espíritu Santo es un símbolo de la interioridad sagrada de los creyentes. Pero los modelos ternarios de las religiones y de los simbolismos antiguos han hecho que la Iglesia haya formulado su experiencia sagrada de forma trinitaria.



VALADIER, Paul (n. 1933)

Filósofo y teólogo católico francés, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor en la Universidad de Lyon y director de la revista *Études*. Es uno de los conocedores más profundo de F. ↗ Nietzsche y de los mejores analistas de la situación social y cultural de la actualidad. Viene publicando desde hace treinta años algunas de las obras más significativas sobre temas de diálogo de la Iglesia con el mundo, poniendo de relieve la identidad y actualidad del cristianismo, al servicio de los grandes valores humanos: el respeto a los demás, la tolerancia, la bondad. Él sabe que los cristianos deben interesarse por todos los aspectos de la vida humana. Pero, al mismo tiempo, formando parte de este mundo, ellos poseen una identidad distinta, pues han descubierto la libertad de los Hijos de Dios y viven conforme al Espíritu de Cristo, de manera que han de mantener una distancia frente a todas las leyes sociales y religiosas (incluso frente a las leyes de la misma Iglesia). Así se muestra un fiel discípulo de su maestro ↗ Ignacio de Loyola. Valadier ha puesto de relieve los valores de la Iglesia católica, a la que pertenece, desarrollando un diálogo muy fructuoso con el Magisterio en cuestiones de moral social y, sobre todo, personal. Pero, al mismo tiempo, desde la distancia que le concede su apertura al mundo y el descubrimiento de la singularidad cristiana (filiación divina, libertad, experiencia de gracia...), ha insistido la necesidad de elaborar una moral autónoma, centrada en la libertad de conciencia y en la búsqueda del bien de los demás, abriendo unos caminos de evangelio, superando así las críticas de Nietzsche.

BIBL. *Nietzsche et la Critique du christianisme*, París 1974 (versión cast. *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Madrid 1982). *Jésus-Christ ou Dionysos, La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (París 1979); *L'Église en procès* (París 1989); *Inévitable morale* (París 1990); *Eloge de la conscience* (París 1994); *Un christianisme d'avenir. Pour une nouvelle alliance entre raison et foi* (París 1999); *La condition chrétienne. Du monde sans en être* (París 2004; versión cast. *La condición humana. En el mundo sin ser del mundo,* Santander 2005); *Détresse du politique, force du religieux* (París 2007).

VALDÉS, Juan de (1500-1541)

Humanista y reformador español. Estudió en Alcalá de Henares, donde era dominante el influjo de ↗ Erasmo y después entró al servicio del marqués de Villena, publicando una obra titulada *Diálogo de doctrina cristiana* (Alcalá de Henares, 1529), que se convirtió en una piedra de escándalo para los ortodoxos oficiales, que le denunciaron a la Santa Inquisición, por lo que tuvo que huir y trasladarse a Italia, donde estuvo al servicio del cardenal Ercole Gonzaga. Escribió libros de piedad, trabajos exegéticos, traducciones de la Biblia y diálogos en los que exponía los que él mantenía en su casa con reformistas y religiosos de varias tendencias, que algunos consideraban cercanos al protestantismo. Tanto él como su hermano gemelo Alfonso de Valdés (1500-1532) se encuentran en el centro del nuevo humanismo cristiano que estaba surgiendo en España a comienzos del siglo XVI y que fue después suprimido por miedo al protestantismo. Se les ha acusado de iluministas y se les ha llamado heterodoxos, juicio que en España ha pesado de un modo negativo en contra de ellos. La Inquisición de Nápoles volvió a condenar a Juan de Valdés tras su muerte como místico heterodoxo, partidario de un iluminismo intimista, a quien la experiencia interior le interesaba más que el orden y ortodoxia externa de la Iglesia oficial.

BIBL. Entre sus obras destaca el famoso *Diálogo de la lengua*, una de las obras más importantes sobre el uso del castellano. Sobre tema cristiano, entre las publicadas ya en Nápoles, cf. *In che maniera il Christiano ha da studiare nel suo proprio libro* (1545); *Modo che si a de tenere nel'insegnare e predi-*

care il principio della religione Christiana (1545). Algunas de estas obras se han publicado sólo mucho después de su muerte: *El Evangelio según San Mateo, declarado por J. de Valdés, ahora por primera vez publicado* (Madrid 1880); *El salterio traduzido del hebreo en romance castellano* (Barcelona 1983); *Comentario a los Salmos, escrito por J. de Valdés en el siglo XVI, y ahora impreso por primera vez* (Madrid 1885). Cf. J. C. *Nieto, Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia* (Madrid 1979).

VALDO, Pedro († 1217)

Reformador y predicador popular, nacido probablemente en Lyon, donde se hallaba establecido como rico comerciante, de cuya vida sólo conocemos algunos rasgos generales. La muerte de un amigo y la lectura de un pasaje del evangelio (el del joven rico, de Mt 19,21) le llevaron a entregar todos los bienes y a dedicarse a la predicación del evangelio, con otros compañeros y amigos comerciantes que vendían y daban sus bienes a los pobres. El centro de su mensaje era la palabra de Mt 6,24: «no podéis servir a dos señores, a Dios y a la Mamona». En un primer momento, él y sus amigos predicaron y extendieron el evangelio con permiso del arzobispo de Lyon y del Papa, pero luego fueron excomulgados, por su forma de insistir en la pobreza y de acudir directamente a la Biblia, en lengua vulgar. Ellos rechazaron también el culto a las imágenes y se opusieron a gran parte de la liturgia católica, condenando las riquezas de la Iglesia y centrándose el Sermón de la Montaña. Valdo tuvo que huir de la persecución, muriendo en la frontera entre Polonia y Rusia. Pasados los siglos, hacia el año 1533, sus seguidores se unieron a la Reforma protestante, teniendo que vivir en lugares apartados, donde no llegaba el influjo de la Iglesia católica. Actualmente se concentran en varias zonas de los Alpes y tienen una Facultad de Teología en Roma, donde han enseñado teólogos de gran importancia como G. Miegge (1900-1961), V. Vinay (1906-1990) y V. Subilia (1911-1988).

VALENTÍN (s. II)

Teólogo gnóstico, originario de Alejandría, donde, al lado de la Gran Iglesia «ortodoxa» (representada poco después por Clemente de Alejandría y más tarde por Orígenes), existía una fuerte comunidad de tipo gnóstico, donde los elementos cristianos se vinculaban con otros de tipo filosófico, más griego, y con una visión unitaria de la realidad divina, como proceso de ruptura interior, de caída en la materia y de ascenso posterior a lo divino (cf. ↗ gnósticos, Apócrifo de Juan, Basílides). Ha sido quizá el más conocido de los gnósticos y se ha situado todavía cerca del cristianismo ortodoxo. Algunos de sus escritos parecen haberse conservado en la biblioteca de Nag Hammadi, en Egipto, descubierta el año 1945. Entre ellos estaría la *Epístola a Reginos,* que traduce de forma gnóstica la doctrina cristiana de la resurrección de Jesús, entendiéndola como retorno interior a lo divino. También parece ser suyo *El Evangelio de la Verdad,* un texto de gran autoridad, que vincula el mensaje cristiano con elementos filosóficos, tomados del contexto espiritual helenista y de un judaísmo donde se vinculaban elementos sapienciales y apocalípticos.

Hacia el año 140 d.C., Valentín llegó a Roma, donde creó una escuela (quizá una iglesia) que tuvo gran importancia en el cristianismo posterior, pues planteaba y resolvía de un modo sapiencial las preguntas esenciales de la vida: «¿Qué somos, de dónde venimos, hacia donde vamos, de qué forma podemos ser redimidos? ¿Cómo hemos sido generados, cómo hemos caído y cómo seremos regenerados?». Valentín fue el primer gran teólogo cristiano que intentó responder teóricamente a esas preguntas, acudiendo para ello a las formulaciones de la filosofía griega, recreada de forma mitológica y expresada como símbolo de verdades cristianas. Entre los elementos básicos de su teología podemos distinguir los cuatro siguientes. 1. En el principio hay un tipo de dualidad inestable, un pléroma formado por una mezcla de elementos en tensión, de tipo masculino y femenino. 2. Hubo una ruptura en el interior de Dios y de esa ruptura provenimos nosotros, y ahora estamos inmersos en el mundo de los eones, seres inferiores, pasajeros, sujetos a un abismo de pasión y tristeza, de ignorancia y muerte. 3. Desde este espacio/tiempo de sufrimiento e ignorancia, los habitantes de eones han (hemos) pedido ayuda al Dios bueno, que nos ha enviado al Eón perfecto, que es el Cristo, Salvador y Sacerdote, que ha venido

para iluminarnos, de manera que podamos conocer nuestro origen y recuperar nuestro estado originario. 4. Cristo es por tanto el gran reconciliador: el enviado del Dios bueno, que nos permite conocer la verdad (conocernos) y retornar de esa manera al Dios originario, superando las rupturas y divisiones que han nacido con la dualidad y la caída cósmica de Dios.

Parece que Valentín no fue expulsado nunca de la Gran Iglesia, pero sus discípulos, divididos en varias ramas, se fueron separando cada vez más de ella, en un proceso que se desarrolla en el último tercio del siglo II d.C. y que marca el comienzo del cristianismo posterior. Por un lado, la Gran Iglesia se separa de los grupos gnósticos, proclamando un canon bíblico del Nuevo Testamento (y rechazando por tanto los escritos gnósticos) y estructurándose en torno a unos obispos que aparecen como portadores de la ortodoxia. Por otro lado, los gnósticos exploran nuevas formas de conocimiento, cada vez más alejadas de la Gran Iglesia, en una línea espiritualista y dualista, contraria al espíritu bíblico.

BIBL. Para el conocimiento de los gnósticos del siglo II, y en especial de Valentín, además de los textos de Nag Hammadi (editados por A. Piñero, *Textos gnósticos de Nag Hammadi* I-III, Madrid 1997) son fundamentales los escritos de ↗ Ireneo *(Adversus haereses)*, de Hipólito *(Philosophumena)* y de Tertuliano *(Adversus Valentinianum)*. Entre los modernos, el mejor conocedor de Valentín ha sido quizá A. ↗ Orbe, *Estudios Valentinianos* I-V (Roma. 1955-1966); *Introducción a la teología de los siglos II y III* (Madrid 1987).

VALERA, Cipriano de (1531-1602)

Filólogo y reformador español. Fue condiscípulo de ↗ Arias Montano en Sevilla e ingresó, como C. de la ↗ Reina, en un monasterio de monjes jerónimos, del que tuvo que huir el 1557, acusado de protestantismo, refugiándose en Ginebra. De allí pasó a Londres, donde estuvo bajo la protección de la Reina Isabel, enseñando en las universidades de Cambridge y Oxford. Publicó varios libros teológicos, pero su obra más importante fue la revisión y segunda edición de la traducción bíblica que había hecho su compatriota y compañero Reina, con algunas anotaciones y cambios, que la convirtieron en la «vulgata» de los protestantes de lengua castellana. Para ello, a causa de las dificultades que le ofrecieron en Inglaterra, se trasladó a Ámsterdam, Holanda, donde la administración calvinista, que se había separado de España, le ofreció su ayuda. La traducción de Valera conserva en general el texto de Reina, de forma que no se puede hablar de una nueva obra, pero introduce en ella algunos cambios significativos, entre ellos una ordenación distinta de los libros bíblicos: separó los llamados «deuterocanónicos», que a su juicio no pertenecían ni al Antiguo ni al Nuevo Testamento, situándolos entre los dos testamentos, como «libros Apochryphos». Esta alteración y otras de tipo más «protestantes» permitieron que los cristianos evangélicos de lengua castellana asumieran como propia la versión bíblica de Reina-Valera, hasta el día de hoy.

VALERIO, Adriana (n. 1952)

Teóloga católica italiana, originaria de Nápoles, donde se ha licenciado en Filosofía (año 1975) y en Teología (año 1982). Se ha especializado en Teología en la Universidad de Friburgo (Suiza) y enseña en la Universidad Federico II de Nápoles. Ha sido una de las primeras mujeres italianas que se han especializado en teología. Es coordinadora del Centro Pignatelli para estudios históricos sobre mujeres y dirige una colección llamada «La Dracma», sobre las mujeres y el cristianismo. Ha sido presidenta de la Sociedad Europea de Mujeres Investigadoras de Teología (de la European Society of Women in Teological Research, ESWTR), una sociedad creada el año 1986 y que está integrada por más de seiscientas teólogas de todos los países de Europa, aunque predominan las alemanas. Ella aparece así como símbolo del nuevo pensamiento cristiano, representado de un modo importante por mujeres. Preside y dirige también (con I. ↗ Fischer, M. Navarro y J. Økland) el proyecto internacional de *La Biblia y las mujeres*, que constará de veintidós volúmenes y será publicado, al mismo tiempo, en alemán, inglés, castellano e italiano. El primer volumen, titulado *La Torah,* de la que son directoras I. Fischer y M. Navarro, ha sido publicado ya en castellano (Verbo Divino, Estella 2010).

BIBL. *Donne e Bibbia. Storia ed esegesi* (Bolonia 2006).

VALLA, Lorenzo (1406-1456)

Humanista y filósofo italiano. Enseñó elocuencia en la Universidad de Pavía y estuvo después al servicio de Alfonso V de Aragón (rey de Nápoles). Escribió una obra filológico-histórica titulada *Declamazione contro la donazione di Constantino* (1440), donde demostró que la donación de los Estados Pontificios por el emperador Constantino a los papas era falsa (apócrifa), pues su latín no respondía al del siglo IV sino que es varios siglos posterior. También escribió sobre el origen del «Credo de los Apóstoles», demostrando que no podía proceder de los doce apóstoles. Fue ante todo un filólogo crítico, que puso en marcha un movimiento de estudio científico de los textos antiguos (incluido el Nuevo Testamento) que ha sido fundamental para el despliegue posterior del pensamiento cristiano. Fue también un pensador renacentista, que defendió la bondad del placer en cuanto tal, en un libro titulado *De Voluptate* (*Sobre el Gozo*, 1431), con el que supera el dualismo moral de una parte considerable del pensamiento cristiano medieval. En esa misma línea escribió un libro sobre la vida religiosa *(De Professione Religiosorum)*, donde muestra que la vida religiosa se había convertido a veces en refugio de egoísmo y no en lugar de perfección espiritual. Su obra más significativa fue sin embargo *De elegantia linguae latinae (Sobre la elegancia de la lengua latina)* en la que combate las imprecisiones del latín escolástico, eclesiástico y científico de su tiempo, buscando una «refundación del latín», que no llegó a producirse, pues poco tiempo después gran parte de la producción científica y filosófica dejará de hacerse en latín, por la irrupción de las nuevas lenguas cultas de Europa o del mundo.

BIBL. Edición completa de sus obras: *Opera Omnia* (Basilea 1540). Cf. P. R. Santidrián, *Selección de cristianismo. Humanismo y Renacimiento* (Madrid 1986).

VALSECCHI, Ambrogio (1930-1985)

Teólogo y moralista católico italiano. Se ordenó sacerdote el año 1953 y se doctoró en Teología Moral, en la Universidad Gregoriana, el año 1956, con una tesis sobre la ley moral cristiana en santo Tomás de Aquino. Ha enseñado Teología Moral en el Seminario de la Facultad Teológica de Milán (1957-1967) y ha sido en ese tiempo consultor en el Concilio Vaticano II. Después ha enseñado en la Academia Alfonsiana y en el Salesiano de Roma. A partir del año 1971 ha iniciado una experiencia de trabajo en una fábrica de Turín, reiniciando al estado clerical (1974) y casándose por la Iglesia (1975), para trabajar después como psicólogo y consultor familiar. Su obra más significativa ha sido la edición (con L. Rossi) del *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (Turín 1973; versión cast. *Diccionario enciclopédico de teología moral*, Madrid 1986), que ha marcado la orientación moral de gran parte de los estudiosos católicos, en una línea de apertura a la libertad de conciencia y de superación de una visión objetivizante de la ética cristiana. Se ha opuesto a la visión oficial católica de la regulación de los nacimientos y de la ética sexual.

BIBL. *El matrimonio* (Madrid 1972); *Nuevos caminos de la ética sexual* (Madrid 1976); *Regulación de los nacimientos. Diez años de reflexión teológica* (Salamanca 1968). Cf. también *Nuove vie dell'etica sessuale. Discorso ai cristiani* (Brescia 1972); *Giudicare da sé. Problemi e proposte morali* (Turín 1973).

VAN DER LEEUW, Gerhard (1890-1950)

Teólogo e historiador protestante holandés. Se especializó en el estudio de la liturgia cristiana y de la fenomenología de la religión, siguiendo en parte el método de K. ↗ Jaspers. Trabajó como ministro de la Iglesia reformada y como profesor en la Universidad de Groninga. G. van de Leeuw ha sido, oficialmente, un teólogo cristiano, de manera que tiene la tendencia de explicar el hecho religioso desde el cristianismo. Pero, en el fondo, él interpreta la vida humana como expresión de una búsqueda de poder, en una línea que puede vincularse a la de ↗ Nietzsche. A su juicio, el hombre es «voluntad de poder», pero una voluntad que se funda en un Poder más alto, trascendente y misterioso, que le desborda y le domina. En esa línea, él concibe la religión como una experiencia de hallarse «dominado» (fundado y potenciado) en el poder supremo, como de alguna forma ha propuesto también M. ↗ Eliade. Eso significa que el hombre se descu-

bre envuelto y dominado por el Poder Supremo, que se manifiesta como fuente de salvación. Ante ese Poder (que es lo divino) brota la admiración, la adoración y la fe. En ese sentido, todas las religiones son experiencias de salvación.

BIBL. *Historisch Christendom* (1919); *Inleiding tot de Godsdienstgeschiedenis* (1924); *Mystiek* (1925); *Goden en Menschen in Hellas* (1927); *La Structure de la Mentalité primitive* (1928); *Inleiding tot de theologie* (1935); *De primitive mens en de religie* (1937). Pero la más conocida de todas es su *Phänomenologie der Religion* (1933), que se ha traducido a muchos idiomas, entre ellos al castellano (*Fenomenología de la religión,* México 1964), convirtiéndose en obra clásica, que ha influido en todos los estudios posteriores sobre el tema.

VANHOYE, Albert (n. 1923)

Biblista católico francés de la Compañía de Jesús. Estudió Teología en el Escolasticado de Enghien (1951-1955) y Sagrada Escritura en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, donde se doctoró el año 1963. Ha sido profesor de exégesis del Nuevo Testamento en el escolasticado jesuita de Chantilly (1959-1962) y en el Pontificio Instituto Bíblico, Roma, desde 1963. Decano de la Facultad Bíblica del mismo instituto de 1969 a 1990, donde se ha especializado en el análisis literario y redaccional de los textos, en una línea cercana al estructuralismo. Ha sido miembro de la Pontificia Comisión Bíblica de 1984 a 2001; secretario de dicha comisión de 1990 a 2001, siendo nombrado cardenal el año 2006. Sus libros se destacan por la precisión de los análisis literarios.

BIBL. *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux* (Tournai 1963); *Situation du Christ. Hébreux 1–2* (París 1969); *La lettre aux Hébreux: Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance* (París 2002). En castellano: *El mensaje de la Carta a los Hebreos* (Estella 1990); *Sacerdotes antiguos, sacerdote nuevo según el Nuevo Testamento* (Salamanca 1992).

VATTIMO, Gianni (n. 1936)

Filósofo y político católico italiano, uno de los representantes fundamentales del pensamiento posmoderno, llamado con más propiedad pensamiento «débil». Ha estudiado y enseñado en la Universidad de Turín y ha participado en el Partido Radical y en los Demócratas de Izquierda. Es miembro de la dirección nacional de Coordinamento Omosessuale. Su pensamiento está vinculado a Nietzsche, Heidegger y Gadamer, y se suele definir como posmoderno, declarando superado el pensamiento «fuerte», capaz de conocer la esencia de las cosas o la verdad del pensamiento, en forma de ontología abierta a lo divino. Vattimo supone que la era de Aristóteles y santo Tomás, de Descartes e incluso de Kant ha terminado, de manera que no existe ya una ontología general, ni una verdad de conjunto de las cosas. Sólo quedan ya fragmentos de verdad. Pues bien, a su juicio, desde la fragilidad de todos los pensamientos humanos, puede plantearse y se plantea una nueva forma de experiencia religiosa, capaz de vincularse a un cristianismo que es débil (de *kénosis*, de muerte de Cristo), siendo, al mismo tiempo, de esa forma, poderoso: fuente de esperanza. Vattimo se declara católico, crítico con la estructura establecida, pero agradecido a la Iglesia, porque ella ha seguido trasmitiendo el latido fuerte del Cristo débil. De esa forma busca desde el cristianismo la defensa de las minorías (o mayorías) empobrecidas y rechazadas, desde los homosexuales hasta los emigrantes.

BIBL. La mayor parte de sus obras han sido traducidas al castellano. Entre las que tratan de un tema religioso y cristiano, como *Filosofía, política, religión: más allá del «pensamiento débil»* (Oviedo 1996); *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso* (Barcelona 2003); *Creer que se cree* (Barcelona 2004); *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía* (Barcelona 2005). Cf. también *Las aventuras de la diferencia: pensar después de Nietzsche y Heidegger* (Barcelona 1999); *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación* (Barcelona 2003). *En torno a la posmodernidad* (Barcelona 2003). Para situar su vida y obra, cf. *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos* (Barcelona 2008).

VÁZQUEZ, Antonio (n. 1926)

Psicólogo y filósofo católico español, de la Orden de la Merced. Estudió en la Universidad de Salamanca, en la Complutense de Madrid y en la Sorbona de París. Ha sido profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, donde ha enseñado Psicología de la Religión. Ha puesto de relieve la aportación del cristianismo en el pensamiento de Occidente, dialogando de un modo especial con C. G. ↗ Jung y A. Vergote. En el campo del pensamiento cristiano des-

taca su aportación a la *Psicología de Jesús*, en un texto publicado por F. F. Ramos (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos 2001, 1048-1072, donde ha puesto de relieve que el análisis psicológico de la vida de Jesús nos permite descubrir su conciencia de relación filial con el Padre. Su comportamiento y sus palabras, que son las del «siervo» perfecto, implican una autoridad que supera la de los antiguos profetas y que pertenece a Dios solamente. Jesús alcanzaba así una autoridad incomparable, por su singular relación con Dios, a quien llamaba «Padre mío». Jesús tenía conciencia de ser el Hijo único de Dios y, en este sentido, de ser él Dios. A juicio de A. Vázquez, Jesús conocía la finalidad de su misión: anunciar el Reino de Dios y hacerlo presente en su persona, en acciones y palabras suyas, a fin de que el mundo sea reconciliado con Dios y renovado. Aceptó libremente la voluntad de Dios: entregar su vida para la salvación de todos los hombres; sabía que él había sido enviado por el Padre para servir y dar la vida «por muchos» (Mc 14,24). Para realizar esa misión salvífica, Jesús quiso reunir a los hombres en vistas al Reino y convocarlos junto a sí. Con ese fin, realizó una serie de actos concretos, cuya única posible interpretación, tomados en su conjunto, es la preparación de la Iglesia que llegará a constituirse definitivamente en la época de los acontecimientos de la Pascua y de Pentecostés. Vázquez piensa que el mismo análisis de la vida de Jesús muestra que él quiso fundar un tipo de iglesia, es decir, una comunidad de personas que pudieran vivir conforme a su mensaje. Jesús tenía la consciencia de haber sido enviado por el Padre para ofrecer un tipo de salvación, es decir, para que todos los hombres pudieran ser convocados como pueblo de Dios. En el fondo de esa conciencia se expresa la certeza de una relación de amor y de solidaridad abierta desde Israel al conjunto de los pueblos, tanto en plano social como individual. Así lo ha podido formular Pablo cuando dijo que el Hijo de Dios «me amó y se entregó él mismo por mí» (Gal 2,20).

BIBL. *Las grandes líneas de la Psicología religiosa actual, Psicología y Pensamiento Existencial* (Madrid 1963); *Psicología profunda y ética* (Madrid 1970); *Freud y Jung: dos modelos antropomórficos* (Salamanca 1981); *La Psicología de la Personalidad en C. G. Jung* (Salamanca 1981); *Freud y Jung, Exploradores del Inconsciente* (Madrid 1986). El prof. A. Vázquez ha colaborado también en diversos proyectos de investigación, destacando siempre por su visión humanista del desarrollo y del contenido de la vida humana.

VÁZQUEZ, Gabriel (1549-1604)

Teólogo católico español, de la Compañía de Jesús. Enseñó en Madrid, en el Colegio Romano y en la Universidad de Alcalá de Henares, manteniendo posturas en parte opuestas a las de ↗ Suárez, su compañero de Orden. Siguió la doctrina de santo Tomás, pero estuvo muy influido por san Agustín (e incluso por Duns Escoto) y se separó en algunos puntos importantes del pensamiento tomista. Aceptó como válido el argumento de san ↗ Anselmo, para el conocimiento apriórico de Dios (en una línea abierta al idealismo posterior). Puso de relieve el influjo de la gracia, por encima de la libertad humana, distinguiéndose en eso de otros jesuitas como ↗ Molina. En el campo de la moral defendió el probabilismo, lo que ha hecho que algunos le hayan considerado laxista, y destacó la importancia de la razón (de la naturaleza racional), insistiendo en la importancia de la conciencia personal, como punto de partida y centro de toda moralidad. Su pensamiento y sus obras han tenido una gran importancia en la teología posterior, no sólo entre los católicos, sino también entre los protestantes.

BIBL. Su obra más significativa la forman sus libros de comentarios a santo Tomás: *Commentariorum ac disputationum in primam, secundam vel tertiam partem S. Thomae* (en diez tomos, editados en diversos lugares, del año 1598-1610). Cf. también *Paraphrasis et compendiosa explicatio ad nonnullas Pauli Epistolas* (Alcalá 1612).

VÁZQUEZ, Luis (n. 1938)

Poeta, crítico literario y teólogo católico español, de la Orden de la Merced, como su hermano A. ↗ Vázquez. Ha estudiado literatura en la Universidad Complutense de Madrid y Teología en la Pontificia de Salamanca y en el Institut Catholique de París (1974), doctorándose con una tesis titulada *El Humanismo religioso de Dámaso Alonso. Ensayos concéntricos* (Madrid 1999).

Es ante todo un poeta que ha escrito, en gallego y en castellano, más de veinte libros, algunos de fondo religioso. Se ha especializado en la vida y obra de ↗ Tirso de Molina, tanto desde el punto de vista literario como religioso, y ha publicado más de cien artículos de especialidad, en revistas y obras colectivas de Europa y América. Es desde el año 1977 el director de la revista *Estudios* (Orden de la Merced, Madrid), donde ha publicado numerosos trabajos y números monográficos, dedicados al sentido religioso de la literatura. Ha preparado también la edición crítica de diversas obras teatrales de Tirso de Molina (como *La Peña de Francia* y *El Burlador de Sevilla*, conocidas por su temática socio-religiosa). Su creatividad poética y su honda sensibilidad religiosa le han convertido en uno de los máximos especialistas actuales en el campo de las relaciones entre literatura y pensamiento religioso, como muestra también su obra *Evangelizar liberando. Ensayos de historia y literatura mercedaria* (Madrid 1993).

VÁZQUEZ ALLEGUE, Jaime (n. 1968)

Investigador y exegeta católico español, natural de Ferrol, licenciado en Sagrada Escritura por la Universidad Gregoriana (Roma) y doctor en Teología Bíblica por la Pontificia de Salamanca, con una tesis sobre los manuscritos del Mar Muerto. Ha estudiado también en el Instituto Español Bíblico y Arqueológico y L'École Biblique (Jerusalén). Ha sido profesor invitado en la Universidad Católica de Los Ángeles (California), en la de Concepción (Chile) y profesor encargado de cátedra en la Universidad Pontificia de Salamanca, donde fue vicedecano de la Facultad de Teología y enseñó Introducción a la Biblia, Judaísmo, Literatura Intertestamentaria y Apócrifos. En la actualidad en profesor en el máster de Ciencias de las Religiones de la Universidad de Granada, Miembro del Consejo Directivo de la Asociación Bíblica Española y de la Asociación Española de Estudios Hebreos y Judíos. Forma parte del equipo de investigación del grupo Henoc de la Universidad de Michigan (Estados Unidos).

BIBL. *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas* (Estella 2000); *Diccionario Bíblico Hebreo-Español Español-Hebreo* (Estella 2002); *Para comprender los manuscritos del Mar Muerto* (Estella 2004); *La Regla de la Comunidad de Qumrán* (Estella 2006); *Arqueología, Historia y Biblia. De la torre de Babel al Templo de Jerusalén* (Universidad de A Coruña, 2008).

VÁZQUEZ DE MELLA, Juan (1861-1928)

Político y filósofo católico español, de tendencia tradicionalista. Gran orador, enemigo declarado de la masonería y de todos los nuevos movimientos sociales y políticos que, a su juicio, iban en contra de la esencia católica de España. En 1918 fundó el Partido Católico Tradicionalista, donde los valores supremos eran la Tradición, la Monarquía y la Unidad de España, organizada en regiones, conforme a los valores tradicionales (foralismo). Se opuso a la injerencia del Estado, declarando la soberanía de la sociedad a través de sus organizaciones naturales: la familia, el municipio, la región. Fomentó un sentimiento nacional de inspiración religiosa, como el único medio capaz de superar la situación social de su tiempo. Su tradicionalismo no es de tipo puramente reaccionario (de restauración del pasado), sino que busca la recreación de unos tejidos naturales que puedan vertebrar la vida social, en línea cristiana, en contra de un Estado liberal que, a su juicio, deja desamparados a los más débiles. Es defensor de las estructuras naturales de la sociedad, en una línea que él llamó «sociedalismo».

BIBL. Su pensamiento ha sido estudiado por M. Rodríguez Carrajo, *Vázquez de Mella. Sobre su vida y obra* (Madrid 1973). Se han editado sus *Obras completas* en treinta volúmenes (Madrid-Barcelona 1931-1947).

VERGOTE, Antoine (n. 1921)

Psicoanalista, filósofo y teólogo católico belga, Ha sido creador y primer director del Centro de Psicología de la Religión en la Universidad Católica de Lovaina. Muchos le consideran como el «padre» de la psicología científica de la religión (incluso por encima de W. ↗ James), pues en su Centro se han formado la mayoría de los psicólogos de la religión que actualmente están trabajando en el mundo (sobre todo en el ámbito católico). Ha sido un psicólogo interesado por el despliegue de los fenómenos psíquicos, un filósofo empeñado en comprender la dinámica de la vida humana, partiendo sobre todo del

deseo, y un teólogo que quiere precisar el sentido de la fe y de la vida cristiana, desde la perspectiva de la gratuidad. Vergote sabe, por un lado, que la religión pertenece al núcleo del despliegue cultural humano. Ciertamente, el hombre no es un ser religioso por naturaleza, pero es naturalmente capaz de religión (de una religión que debe expresarse y se expresa en formas culturales). En este contexto ha mostrado que la modernidad occidental constituye una mutación profunda e irreversible en la forma de existencia de la vida humana, que empieza a estar marcada por la autonomía radical del hombre que puede conocerse y se conoce a sí mismo, en perspectiva racional, como ser independiente de todos los posibles dioses y/o demonios que antes habitaban en el mundo. Pues bien, esa autonomía resulta muy compatible con el monoteísmo bíblico, pues el monoteísmo no es una experiencia religiosa natural, sino que está vinculado al despliegue de la cultura moral y de la comunicación personal entre todos los hombres.

En otro tiempo, bajo el dominio de una naturaleza sacralizada, se podía pensar que la religión pertenece a la misma dinámica impositiva de la naturaleza. Ahora, en cambio, se sabe que ella se inscribe entre las potencias de la naturaleza, pero debe interpretarse desde la creatividad cultural y la capacidad de trascendencia de los hombres, tal como lo muestra el mensaje de la Biblia y, de un modo especial, el proyecto mesiánico de Jesús. En ese sentido, la modernidad (con la crítica de las religiones naturales y de un tipo de religiosidad vinculada al sometimiento) puede situarse y se sitúa en la línea de la dinámica cristiana. De esta manera, Vergote ha podido aceptar y superar las críticas religiosas de la modernidad, presentando el cristianismo como revelación de un Dios que se sitúa en nivel de trascendencia, abriendo para el hombre un camino de trascendimiento personal y de comunión social, en perspectiva de autonomía. En esa línea, él ha querido mostrar el valor significativo y creador del cristianismo, desde una perspectiva personal y social, no sólo en Occidente, sino en el conjunto de la humanidad.

BIBL. *La eucaristía, símbolo y realidad* (Madrid 1973), un estudio de las implicaciones simbólicas y comunitarias de la liturgia cristiana; *Psicología religiosa* (Madrid 1975), manual ya clásico para el estudio de las relaciones entre fenómenos psicológicos y religión; *Amarás al Señor tu Dios: la identidad cristiana* (Santander 1999), estudio psicológico del amor como principio fundante de la existencia cristiana; *Modernidad y cristianismo* (Madrid 2002), análisis de la situación cultural de Occidente, desde la perspectiva de la religión. Cf. también *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique* (París 1978); *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique* (Liège 1983); *Humanité de l'homme, divinité de Dieu* (París 2006).

VICENT DE BEAUVAIS (ca. 1190-1264)

Escritor y pedagogo francés, de la Orden de los Dominicos. Se dedicó a escribir para reyes y príncipes, y sus libros fueron leídos en todas las cortes, palacios y casas clericales de su tiempo. Escribió obras como: *De eruditione filiorum regalium* (sobre la educación de los príncipes); *Tractatus consolatorius de morte amici* (carta dirigida al rey, tras la muerte de uno de sus hijos, en 1260). Pero la más importante es el *Speculum Maius*, una compilación popular de los conocimientos de la Edad Media, dividida en tres partes. 1. *Speculum Naturale* (Espejo Natural). Ofrece un resumen de lo que se sabía en el plano de la historia natural de su tiempo, con citas de autores latinos, griegos, árabes y hebreos. Trata de un modo especial de la creación, de los animales y del hombre. 2. *Speculum Doctrinale* (Espejo Doctrinal). Expone algunos temas básicos de gramática y lógica, de política y comercio, de navegación y medicina, y también de geometría, astronomía y metafísica. 3. *Speculum Historiale* (Espejo Histórico). Ésta es la parte más conocida de la obra de Vicente de Beauvais y expone la historia del mundo desde el comienzo de los tiempos hasta la época del autor, con historias ejemplares de personas significativas, entre las que se incluyen los santos cristianos; es como un Cronicón o resumen de la historia universal; ha influido en la Leyenda Áurea de Jacobo de la ↗ Vorágine y ha servido como texto de estudio hasta el siglo XVI.

VICENTE FERRER (1350-1419)

Filósofo, teólogo y predicador valenciano, de la Orden de los Dominicos. Estudia Teología, Sagrada Escri-

tura y Hebreo en la Universidad de Barcelona y de Toulouse, y enseña en la Escuela Catedralicia de Valencia. De 1394 a 1399 desempeña el cargo de maestro del Sagrado Colegio, confesor y capellán penitenciario del Papa de Aviñón. A partir del 1399, tras una visión, deja el palacio papal e inicia una campaña de predicación, que le lleva por toda Europa, anunciando el fin del mundo, pidiendo penitencia y exigiendo la conversión de judíos y musulmanes; así se presenta como enviado de Dios, buscando el triunfo final de la Iglesia, con la conversión masiva de pueblos y ciudades, de manera que sus sermones causan conmoción en gran parte de Europa, encontrándose en el origen de diversos movimientos penitenciales, que desembocan a veces en la persecución de los judíos. Al mismo tiempo, es un hombre público, que vive inmerso en los conflictos eclesiales y sociales de su tiempo, en medio del cisma de Aviñón. Interviene de un modo decisivo en los problemas del Reino de Aragón, pronunciándose a favor de Fernando de Antequera, infante de Castilla, en contra de la voluntad de otros catalanes.

BIBL. *Opera omnia* I-III (Valencia 1693-1694). Especial importancia ha tenido para la historia de la lógica su *Tractatus de suppositionibus* (Stuttgart 1977); Cf. *Tratados filosóficos* (Valencia 1987). Siguen siendo famosos sus estudios y sermones sobre el fin del mundo: *Epistola Fr. Vincentii Ferrerii de tempore antichristi et fine mundi ad Benedictum XIII (1412)* (Coloniae 1529); *Sermones de tempore et de sanctos* (Barcelona 1932-1934); *Quadragesimale Valentinum* (1413); *Sermons de Quaresma* I/II (Valencia 1973).

VICTORINO, Mario (s. IV)

Retórico, filósofo y teólogo latino de origen africano. Enseñó en Roma, donde obtuvo gran reputación, comentando a Cicerón y traduciendo al latín las obras de algunos filósofos griegos. Se convirtió de adulto al cristianismo y parece que influyó en la conversión de san Agustín. Escribió algunos poemas trinitarios, donde procuró fijar la terminología teológica, todavía imprecisa. Sus obras han tenido una gran importancia para la formulación posterior del misterio cristiano de Dios.

1. *Canto trinitario*

Con precisión terminológica y notable hondura, Mario Victorino ha cantado a la Trinidad, especificando la función de cada una de las tres personas. Para ello ha vinculado experiencia cristiana y pensamiento neoplatónico, desde un fondo de oración y entrega personal:

> «Dios, Señor, Espíritu Santo. Oh bienaventurada Trinidad. Padre, Hijo, Paráclito, Oh bienaventurada Trinidad... Tú eres la fuente, Tú eres el río, Tú riegas todas las cosas, Oh bienaventurada Trinidad. En los tres, eres un acto triple... Dios es el amor, Cristo es la gracia, el Espíritu Santo es la comunicación. Oh bienaventurada Trinidad. Si hay amor, hay gracia, Si hay amor y gracia, hay comunicación. Todas las personas están por tanto en cada una y cada una en los tres, Oh bienaventurada Trinidad. Por eso Pablo, enviado de Dios, ha dicho: que la gracia del Señor Jesucristo, el amor de Dios y la comunicación del Espíritu Santo sean siempre con vosotros. Generador, Engendrado, Regenerador, Oh bienaventurada Trinidad. Luz verdadera, Luz verdadera de luz, Verdadera iluminación, Oh bienaventurada Trinidad» (*Tratados teológicos sobre la Trinidad, Himno* 3; SCh 68, pp. 635-639).

2. *Gloria a la Trinidad*

Con una terminología que hace pensar en el neoplatonismo, que conocía muy bien, y anticipando algunas formulaciones de ↗ Dionisio Areopagita, Mario Victorino celebra la unidad de la Trinidad, mostrando de esa forma que la Trinidad desborda el nivel neoplatónico. Más allá de la especulación sobre el Uno (cf. Platón, *Parménides*), la unidad y comunicación divina se expresa y despliega en forma de oración y canto.

> «Todo proviene del Uno, Todo existe por el Uno, Todo es en el Uno. ¡Oh bienaventurada Trinidad! Ingénito por toda la eternidad, Engendrado por toda la eternidad, Engendrado para que todas las cosas sean eternas, ¡Oh bienaventurada Trinidad! Tú ordenas crear, Tú creas, Tú recreas lo creado ¡Oh bienaventurada Trinidad! ¡Oh Padre, tú eres para todos la sustancia, Oh Hijo, tú eres para todos la vida, Oh Espíritu, tú eres para todos la conservación! ¡Oh bienaventurada Trinidad! Padre, a todos les das tú el ser. Tú, oh Hijo, les das la forma. Y tú, oh Espíritu, les das la nueva forma. ¡Oh bienaventurada Trinidad!

Tú, Dios, tú eres el *Padre* de lo in-finito y de lo de-finido. ¡Oh bienaventurada Trinidad! Tú, oh *Hijo*, tú eres infinito, porque tú eres la vida y eres de-finido, porque devuelves la vida a los muertos. Así eres también Padre de lo in-finito y de lo de-finido. ¡Oh bienaventurada Trinidad! Tu también eres de-finido, *Espíritu Santo*, porque eres la conservación. Pero al conocer lo in-finito en lo definido, eres también Padre de lo infinito y de lo de-finido. ¡Oh bienaventurada Trinidad! Siendo uno y simple, tú eres también Uno en tres: El Espíritu, el *Logos* y Dios. ¡Oh bienaventurada Trinidad!» (*Tratados teológicos sobre la Trinidad, Himno* 1. SCh 68, pp. 641-645; 649-653).

BIBL. Obras en PL 8 y en SCh 68-69. Cf. M. Simonetti, *Mario Victorino*, DPAC 2122-2125; P. Séjourné, *Victorinus Afer*, DTC XV 2, 1950, 2887-2954; M. T. Clark, «The Neoplatonism of Marius Victorinus», *Studia Patristica* XI (1967) 13-79; *A Neoplatonic commentary on the Christian Trinity. Marius Victorinus: Neoplatonism and Christian thought* (Nueva York 1981); «Victorinus and Augustine. Some differences», *Augustinian Studies* 17 (1986) 147-159. P. Hadot, *Marius Victorinus, Recherches sur sa vie et ses œuvres* (París 1971); «La structure de l'âme, image de la Trinité chez Victorinus et chez Augustin», *Studia Patristica*, VI (1962), pp. 409-442. A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus* (Múnich 1972).

VIDAL, César (n. 1958)

Periodista y divulgador español; ha sido testigo de Jehová y pertenece en la actualidad a una Iglesia protestante. Es un hombre de gran cultura, licenciado en Derecho (Madrid), doctor en Historia (UNED) y doctor en Filosofía y Teología por el Logos Christian College, institución educativa de Estados Unidos. Es un autor de tendencia tradicional, tanto en el campo religioso como político y ha escrito docenas de libros, resumiendo y recreando otras investigaciones, con la ayuda de un equipo a su servicio. Entre las obras más significativas desde un punto de vista de pensamiento cristiano se encuentran las primeras (de 1990 a 2000), en las que recoge a veces datos muy valiosos de la investigación anterior. Destaca, ante todo, como autor de diccionarios descriptivos.

BIBL. *Psicología de las sectas* (Madrid 1990); *Las sectas frente a la Biblia* (Madrid 1991); *Diccionario de patrística* (Estella 1992); *El primer Evangelio: El documento Q* (Barcelona 1992); *Los documentos del Mar Muerto* (Madrid 1993); *Diccionario de Jesús y los Evangelios* (Estella 1995); *El judeocristianismo palestino en el siglo I; De Pentecostés a Jamnia* (Madrid 1995); *Diccionario de las tres religiones monoteístas* (Madrid 1996); *Nuevo diccionario de sectas y ocultismo* (1998); *Diccionario histórico del cristianismo* (1999); *Jesús y los Manuscritos del Mar Muerto* (Barcelona 2006).

VIDAL, Marciano (n. 1937)

Teólogo católico español, de la Orden de los Redentoristas (hermano de S. Vidal). Ha estudiado en el Alfonsianum de Roma y ha sido profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca (1968-1974) y de la de Comillas-Madrid (1971-2006). Es quizá el moralista católico más significativo del siglo XX, en lengua castellana.

1. *Una síntesis moral*

El año 2007, culminando y recopilando de algún modo toda su carrera, M. Vidal publicó una obra enciclopédica, titulada *Orientaciones éticas para tiempos inciertos. Entre la Escila del relativismo y la Caribdis del fundamentalismo*, Bilbao 2007. Ella resume el sentido de la moral cristiana desde la perspectiva de la actualidad.

a) *Situación*. Vidal piensa que en la actualidad existe un «hondo malestar» moral, debido a los cambios que se vienen experimentando en la sociedad y también a la actitud de algunas autoridades eclesiásticas, que tienden a oponerse al espíritu de apertura evangélica del Vaticano II. Parece que el Magisterio ha sido más abierto en cuestiones de moral social que de moral personal. Por eso es necesario un estudio más detenido y una aplicación más profunda de los temas.

b) *Criterios*. Vidal ha ofrecido el desarrollo unitario más completo que yo conozco sobre los principios de la moral cristiana: la experiencia del amor (formulada a partir de los diversos mandatos del Antiguo y del Nuevo Testamento) y la teología de la comunión trinitaria constituyen, a su juicio, el punto de partida de una visión cristiana de la existencia. En esa línea, Vidal ha elaborado una verdadera moral fundamental, que se apoya en el mensaje y en la vida de Jesús, que es prin-

cipio y norma de vida para los creyentes. No quiere ofrecer unas recetas, respondiendo en cada caso a las preguntas concretas de los fieles, sino abrir unos caminos que les permitan pensar y decidir en libertad.

c) *Categorías y cauces.* Vidal ha elaborado cuatro categorías básicas que nos permiten fundar la moral: la razón del hombre, que es capaz de pensar y decidir; el bien de la naturaleza en la que estamos insertos, con la nueva problemática de la ecología; la responsabilidad personal; el bienestar y/o la felicidad de los hombres... Ellas marcan lo que podemos llamar la base antropológica de la moral. Sobre ese fondo ha elaborado una «moral de las virtudes», es decir, de tendencias buenas, en las que se asumen los principios básicos de las virtudes cardinales y la novedad cristiana de las teologales.

d) *Principio y fin de la vida*. Lo moral cristiana (y toda la ética) se ha visto enfrentada en los últimos años con la problemática de los orígenes y de la meta de la vida. En este contexto se sitúa no sólo la ética sexual, de tipo ya clásico, sino también, y de un modo especial, la problemática del origen y desarrollo de la vida (la ética de la vida o bio-ética), a partir de los nuevos avances científicos. En este mismo contexto se sitúan los problemas relacionados con la muerte, en especial los de la eutanasia, vinculada a la dignidad del ser humano, que es el único viviente que sabe que va a morir y que puede disponer el sentido de su muerte.

e) *Ética sexual*. Dentro de la ética sexual se plantea de un modo muy fuerte la temática de la homosexualidad, que Vidal ha desarrollado desde una perspectiva personalista (el bien y desarrollo de cada persona), tomando como punto de referencia los documentos del Vaticano sobre esa temática, pero situándola dentro de una visión más amplia de la revelación y de la tradición cristiana. De esa forma deja abierto el tema, para que pueda ser desarrollado y resuelto desde la reflexión y a la búsqueda de la identidad del amor cristiano y del desarrollo y plenitud de las personas, en línea de amor.

f) *Ética matrimonial*. Vidal supone conocida la teología y moral del matrimonio y centra su atención en la problemática de las «parejas re-casadas», es decir, en los casos de ruptura y recuperación del amor. Por un lado acepta las normas del Vaticano sobre el tema (sobre los divorciados). Pero, al mismo tiempo, abre un camino de reflexión que permite situar todo el camino matrimonial dentro de una perspectiva más amplia de realización humana, en línea de búsqueda personal, con los fracasos que ella puede implicar. Las normas oficiales no logran resolver los problemas de fondo y por eso es necesaria una nueva reflexión que se funde en los principios del evangelio.

g) *Ética social.* Siguiendo en la línea de sus publicaciones anterior, Vidal ha querido elaborar los principios de una «economía alternativa», que puede superar las deficiencias del capitalismo actual y de la misma Doctrina Social de la Iglesia, que, por ahora, no ha sido capaz de impulsar esa ética alternativa que estamos buscando. Este capítulo y el libro culminan con un estudio de la globalización, desde una perspectiva ética y social.

2. *Una advertencia del Vaticano*

La Congregación para la Doctrina de la Fe publicó el año 2001 una «notificación» en la que, sin condenar a M. Vidal, quiso poner de relieve algunos puntos discutidos de su teología moral. El Vaticano no ha rechazado de plano su doctrina, ni le ha impedido enseñar, pero le ha pedido que tenga en cuenta algunas observaciones (cf. http://www.vatican.va/roman_curia/). Éstos son algunos de los puntos discutidos. a) *Valoración general.* «En *Moral de actitudes* se advierte la preocupación pastoral por el diálogo con "el hombre autónomo, secular y concreto"... Sin embargo, esta laudable preocupación frecuentemente no alcanza su objetivo, porque predomina sobre aspectos que son esenciales y constitutivos de toda presentación integral de la doctrina moral de la Iglesia; particularmente: el uso de una metodología teológica correcta, la adecuada definición de la moralidad objetiva de las acciones, la precisión del lenguaje y la presentación de argumentaciones completas» (n. 6). b) *Fe y moral*. Para M. Vidal, la ética cristiana «está influida por la fe... pero se trata de un influjo débil, porque se yuxtapone de hecho a una racionalidad secularizada enteramente proyectada sobre un plano horizontal. En *Moral de Actitudes* no se resalta su-

ficientemente la dimensión vertical ascendente de la vida moral cristiana, y grandes temas cristianos como la redención, la cruz, la gracia, las virtudes teologales, la oración, las bienaventuranzas, la resurrección, el juicio, la vida eterna, además de estar poco presentes, no tienen casi influjo en la presentación de los contenidos morales...» (núm. 21). c) *Cuestiones particulares y conclusión*. La Congregación para la Doctrina de la Fe cuestiona algunas afirmaciones de Vidal sobre la homosexualidad, la masturbación, la fecundación «in vitro» y sobre el aborto, sin condenarlas expresamente, para ofrecer la siguiente conclusión*:* «La Congregación para la Doctrina de la Fe, considerando con satisfacción los pasos dados por el Autor y su disponibilidad para seguir los textos del Magisterio, confía en que, mediante su colaboración con la Comisión Doctrinal de la Conferencia Episcopal Española, se llegue a un manual apto para la formación de los estudiantes de teología moral. La Congregación, con esta Notificación, desea al mismo tiempo animar a los teólogos moralistas a proseguir en el camino de renovación de la Teología moral, en especial de profundización en la moral fundamental y de rigor en el método teológico-moral...» (22 de febrero de 2001. Firmado: Joseph Card. Ratzinger Prefecto).

3. *Valoración*

Éstas son algunas de las advertencias del Vaticano a la moral teológica de Marciano Vidal. Miradas en conjunto, ellas pueden tomarse casi más como una «alabanza» que como una condena expresa, pues la Congregación para la Doctrina de la Fe no rechaza ni reprueba expresamente la búsqueda teológica de M. Vidal, sino que le pide que siga estudiando, como ha hecho, sobre los diversos temas. Se trata, por tanto, de una «notificación» en la que se destaca la importancia de los problemas que M. Vidal ha venido estudiando. Más que una condena de las posturas de M. Vidal, la nota de la Congregación para la Doctrina de la Fe puede entenderse como expresión de los problemas que esa Congregación está encontrando al ocuparse de temas básicos de la moral cristiana. Yo mismo tuve ocasión de dialogar extensamente con el profesor Vidal, reflexionando con él sobre el fondo bíblico de la moral cristiana. Ambos estábamos de acuerdo en la amplitud del testimonio bíblico, que exige una radicalidad creyente en el despliegue de la vida cristiana, que se centra en la libertad, el respeto a la vida y el amor al prójimo, en especial a favor de los más necesitados. Algunas de las formulaciones que redactamos en conjunto, para enviarlas como *dossier* básico a la Congregación para la Doctrina de la Fe, fueron aceptadas por Roma, de manera que M. Vidal ha podido seguir ofreciendo su magisterio ejemplar dentro de la Iglesia católica.

BIBL. *Moral del amor y de la sexualidad* (Salamanca 1971); *Moral de actitudes* I-III (Madrid 1974/1979); *Cómo hablar del pecado hoy. Hacia una moral crítica del pecado* (Madrid 1975); *Bioética teológica* (Madrid 1991); *El discernimiento ético. Hacia una estimativa moral cristiana* (Madrid 1980); *Ética civil y sociedad democrática* (Bilbao 1984); *Bioética. Estudios de bioética racional* (Madrid 1989); *Diccionario de ética teológica* (Estella 1991); *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia* (Estella 1992); *Para comprender la objeción de conciencia y la insumisión* (Estella 1995); *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético* (Estella 1996); *10 Palabras clave sobre moral del futuro* (Estella 1999); *10 Palabras clave sobre moral del futuro* (Estella 1999); *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética* (Bilbao 2000); *Para orientar la familia posmoderna* (Estella 2001); *El matrimonio entre el ideal cristiano y la fragilidad humana. Teología, moral y pastoral* (Bilbao 2003).

VIDAL, Senén (n. 1941)

Exegeta y teólogo católico español, de la Hermandad Sacerdotal P. Ávila (hermano de M. Vidal). Ha estudiado en Roma y Múnich, y se ha especializado en el origen y desarrollo de los textos básicos del Nuevo Testamento. Ha enseñado en la Universidad Pontificia de Salamanca y en el Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid, trabajando en tres campos fundamentales:

1. *Pablo y la literatura paulina*

Su primer libro, titulado *La resurrección de Jesús en las cartas de Pablo. Análisis de las tradiciones* (Salamanca 1982), valoraba y situaba en su contexto las tradiciones y fórmulas previas de tipo pascual que Pablo ha introducido e interpretado en sus cartas, ofreciendo la visión más completa de los principios

de la teología y liturgia prepaulina de las iglesias helenistas. Más tarde ha publicado otro libro, titulado *Las cartas originales de Pablo* (Madrid 1996), donde analiza y recoge las que, a su juicio, son cartas auténticas de Pablo, tal como han sido asumidas, completadas y organizadas por la tradición posterior, hasta desembocar en el orden actual del corpus paulino. Culminando este campo de investigación, ha publicado una tercera obra titulada *El proyecto mesiánico de Pablo* (Salamanca 2005; versión compendiada en *Pablo. De Tarso a Roma,* Santander 2007), donde recoge de un modo sistemático el mensaje y teología de Pablo.

2. *Corpus de Juan*

Senén Vidal ha estudiado también el origen y desarrollo de la tradición juanea, en un libro titulado: *Los escritos originales de la comunidad del discípulo amigo de Jesús. El evangelio y las cartas de Juan* (Salamanca 1997). Las obras de la comunidad del discípulo «amigo» constituyen uno de los enigmas y aportaciones mayores no sólo del Nuevo Testamento, sino de la vida y teología del cristianismo. Por siglos se han situado, comentado y expandido sin tener en cuenta el proceso y momentos de su desarrollo. Vidal ha mostrado que ellas son fruto de una comunidad que ha vivido de algún modo separada de otros grupos antiguos de la Iglesia, cultivando un recuerdo especial de Jesús y elaborando sus escritos. Pasados los años, tras un proceso de crecimiento, ajuste y crisis, algunos miembros de esa comunidad vinieron a integrarse en la Gran Iglesia, llevando el tesoro de sus libros, debidamente adaptados. La historia de esa comunidad se ha expresado en el texto actual del evangelio y de las cartas de Juan, que han surgido a partir de tradiciones sueltas (T), de una colección de milagros (CM) y de un relato de la pasión (RP). A partir de esas tradiciones, un primer redactor ha fijado el texto base del evangelio (E1), que a lo largo de los años ha sido transformado (E2) y glosado (E3). Construido de esa forma, el evangelio actual ha sufrido pocas variaciones (algún cambio de orden, alguna añadidura, como la de 7,53-8,1). Más tarde, en un proceso paralelo de ajuste de tradiciones, han ido surgiendo las tres cartas (1 Jn, 2 Jn y 3 Jn). Muchos especialistas habían señalado, de un modo más o menos semejante, ese proceso. Lo que no se había hecho, que sepamos, es una presentación seguida del texto así dividido y aclarado, en sus diversos momentos, con el original griego y una ajustadísima traducción castellana, en perfecta y distinta grafía para cada caso.

3. *Vida de Jesús*

Finalmente, el profesor Vidal ha recogido en un libro programático el despliegue de la historia de Jesús: *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente* (Salamanca 2003; versión condensada en *Jesús el Galileo,* Santander 2006). Vidal ha distinguido en la vida y mensaje de Jesús tres momentos principales: 1) Fue profeta apocalíptico, como Juan Bautista (siendo discípulo y colaborador suyo). 2) Fue después mensajero del Reino de Dios en su etapa galilea. 3) Finalmente ha venido a mostrarse como Mesías que sube a Jerusalén para instaurar el Reino, estando a punto de ser crucificado (y siendo crucificado de hecho). S. Vidal no ha querido ofrecer una «biografía» de Jesús, sino tres «retratos» en los que se expresan los momentos básicos de su vida y movimiento, dentro del contexto judío de su tiempo. Éste es quizá el libro más significativo escrito sobre el tema en lengua castellana y puede tomarse ahora como principal punto de partida para entender la obra de Vidal y la historia del cristianismo primitivo, dividido, de manera clásica, en tres etapas fundamentales: historia de Jesús, tradición helenista y paulina, escuela de Juan.

VIELHAUER, Philip (1914-1977)

Exegeta y teólogo protestante del área cultural germana. Es hijo de un pastor protestante y nació en Camerún (África). Estudió en Basilea y ha sido discípulo de R. ↗ Bultmann, de la llamada línea «izquierda», por la radicalidad de sus planteamientos en torno al Jesús histórico; a su juicio, Jesús preparó la llegada del Reino de Dios, entendido de un modo existencial, sin mito alguno, de manera que la apelación a la figura del Hijo del Hombre ha de entenderse en un contexto posterior, que retoma la visión mítico-apocalíptica del judaísmo del ambiente. Ha sido profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Bonn.

BIBL. *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus* (1940); *Der Vorläufer – Gestalt und Bedeutung des eschatologischen Wegbereiters im Neuen Testament und seiner Umwelt* (1950); *Aufsätze zum Neuen Testament* (1965). Cada una de esas obras, y en particular alguno de los trabajos reunidos en *Aufsätze zum Neuen Testament* se han convertido en obras de referencia para el conocimiento de los orígenes cristianos. Su trabajo más significativo es *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter* (1975; versión cast. *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Padres Apostólicos,* Salamanca 22003), que sigue siendo quizá la mejor introducción literaria a la Biblia cristiana. Vielhauer no estudia la historia de Jesús, sino que analiza los textos que contienen la memoria de Jesús, los del Nuevo Testamento y otros que se sitúan dentro del contexto cultural y social del cristianismo primitivo (de todo el s. II d.C.), con los apócrifos, papiros, etc.

VIGIL, José María (n. 1946)

Teólogo y misionero católico español, de la Congregación de los Claretianos. Estudió Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca y en la de Santo Tomás en Roma, y se especializó en Psicología Clínica, en las Universidades de Salamanca, Madrid y Managua. Enseñó Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca (en el centro CRETA, de Zaragoza). Se trasladó después a Centroamérica (Nicaragua, Panamá...) y allí ha realizado una intensa labor de pensamiento y difusión teológica. Es autor de varios libros y de muchos artículos de especialidad. Su aportación más importante al pensamiento cristiano es el portal de electrónico *Koinonia* (cf. http://www.servicioskoinonia.org), que recoge y publica las obras de autores importantes de la teología de la liberación, y que ha venido a convertirse en un «banco» de recursos teológico-pastorales. No todo lo que ofrece *Koinonia* es igualmente importante, pero es fundamental para conocer un tipo de pensamiento y de presencia de Iglesia, en América Latina y en el mundo.

1. *Una condena*

Entre las obras de J. M. Vigil destaca su *Teología del pluralismo religioso* (Córdoba/Quito 2005), que ha servido como texto de renovación teológica y diálogo cultural en amplios sectores populares de América Latina. La Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española ha publicado una nota crítica (aclaratoria) en contra de ese libro, el 4 de enero de 2008 (cf. www.conferenciaepiscopal.es/doctrina/documentos/Vigil.html) donde se dice entre otras cosas lo siguiente:

1. Metodológicamente, el P. Vigil recurre a lo que él denomina «metodología latinoamericana», es decir –en palabras del autor–:

> «la que se guía por aquel conocido esquema de "ver, juzgar y actuar" (p. 14). La pretendida unión entre la teoría y la práctica se ve, sin embargo, condicionada por incorrectos presupuestos metodológicos, como son la asunción acrítica de una filosofía racionalista que niega *de facto* la posibilidad real de la intervención de Dios en la historia, la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura al margen de la Tradición eclesial, la hermenéutica del Concilio Vaticano II en clave de ruptura, la negación del Magisterio como intérprete auténtico de la Palabra de Dios escrita y transmitida, una concepción relativista del hecho religioso, una comprensión sociológica de la Iglesia y una presentación ideológica de la Historia de la evangelización.
>
> 2. Estos presupuestos metodológicos llevan a afirmaciones incompatibles con la fe de la Iglesia católica, como son, entre otras: la negación del realismo de la Encarnación, presentada como "teologúmenon, metáfora, mito, símbolo" (p. 173), de la Preexistencia del Logos (p. 189) y de la Mediación salvífica única y universal de Cristo y de la Iglesia; la contraposición entre "el cristianismo del Cristo dogmático" y "el cristianismo del Evangelio del Reino de Dios y del seguimiento de Jesús" (pp. 171-172); la negación de la voluntad fundacional de Cristo respecto a la Iglesia (p. 119); la comprensión inmanentista de la Revelación, entendida como "un caer en la cuenta" de lo que Dios va obrando; la consecuente equiparación de la Revelación sobrenatural a las "revelaciones" de otras tradiciones religiosas (pp. 81-91); la ruptura entre el Reino de Dios y la Iglesia; o la reducción de la religión a la ética, entendida como justicia y respeto al otro (pp. 195-209).
>
> 3. En el fondo de estas afirmaciones se encuentra la negación de la verdad sobre Cristo, el Hijo de Dios en-

carnado, y de la originalidad del cristianismo, que no es una expresión más del esfuerzo del hombre por llegar a la divinidad, sino el testimonio gozoso de que ha sido Dios mismo, en Jesucristo, quien, al encarnarse, ha salido al encuentro del hombre.

4. La gravedad de los errores contenidos en este libro, unida a su carácter divulgativo, hacen de esta obra un instrumento especialmente dañino para la fe de los sencillos. En la Instrucción Pastoral *Teología y secularización en España. A los cuarenta años de la clausura del Concilio Vaticano II* (30.3.2006), la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española ha recordado que "confesar a Jesucristo como el Hijo de Dios vivo es el principio de una honda teología al servicio del Pueblo de Dios. Cuando la verdad sobre la Persona de Cristo y sobre su misión se oscurece se debilita inexorablemente la vida cristiana" (n. 67). El fin de la presente Nota es precisamente fortalecer la vida de los fieles en la confesión gozosa y humilde de Jesucristo».

Esta nota crítica vincula la condena de J. Vigil al hecho de que «apoye muchas de sus afirmaciones en obras de autores que han merecido una intervención doctrinal por parte de la Congregación para la Doctrina de la Fe, como son J. ↗ Dupuis, R. Haight, J. Hick, L. Boff o J. Sobrino» y también Messner. De esa manera, la Comisión establece una lista de «autores peligrosos», que parecen apoyarse entre sí, formando un «coro de voces disonantes» dentro de la armonía teológica y doctrinal de la Iglesia.

2. *Reflexión de fondo*

He ofrecido un juicio valorativo de la obra de J. M. Vigil en http://blogs.periodistadigital.com/xpikaza.php (5 de enero de 2008) y en Atrio (http://cursotpr.adg-n.es/), a lo largo de diecisiete intervenciones, dejando a los lectores que interpreten y juzguen los temas de fondo. Aquí resumo lo allí dicho, no tanto por la figura y obra personal de J. M. Vigil cuando por la importancia del tema de fondo.

a) *Cristianismo en contexto pluralista. No estábamos acostumbrados al pluralismo. Parecía que nosotros teníamos la razón y que no era necesario escuchar la de los otros.* Desde el siglo XV hasta mediados del siglo XX, Europa se ha definido a sí misma como centro del mundo. Nosotros, los europeos, éramos la norma; otros países, continentes y colonias tenían que definirse desde el punto de vista de Occidente. Nos creíamos portadores de la «razón» ilustrada y de la «civilización cristiana», con la pretensión de poseer la verdad absoluta, por encima de la historia, la cultura y la religión de los países colonizados. Nos pensábamos con derecho de dominar sobre los otros pueblos y, en el mejor de los casos, de protegerles, sin necesidad de dialogar, ni de estudiar la cultura de los otros, a no ser con gesto de curiosidad, como antropólogos que analizan desde fuera las religiones y culturas salvajes. Los católicos apoyábamos esa actitud desde nuestra perspectiva: teníamos que civilizar y convertir al resto del mundo. Pues bien, en unos decenios, a partir de mediados del siglo XX, hemos descubierto que no somos el centro del mundo, ni política, ni cultural, ni religiosamente. Hoy sabemos ya, como occidentales y como cristianos, que nuestra «buena cultura», tal como ha desembocado en el capitalismo, no puede ya tomarse como la única verdad. Eso significa que debemos recrear el cristianismo desde un contexto pluralista, volviendo al mismo tiempo a las raíces del evangelio. Eso significa que tenemos que acoger el valor cultural y social de las diversas religiones, para potenciar así los valores humanos y para buscar otro tipo de humanidad, que no esté dominada por un grupo cultural único.

b) *Más allá de inclusivismo y exclusivismo.* El tema del diálogo religioso no se sitúa en un nivel teórico, de manera que no puede resolverse en un plano de discusión intelectual. Ni Buda ni Jesús discutirían a ese plano (por poner dos ejemplos). Éste es un tema práctico: Se trata de aprender a dialogar entre hombres y mujeres de diversas religiones, al servicio de la vida humana (es decir, de los pobres de los que parecen perdidos en el mundo). Por eso, las divisiones teóricas (exclusivismo, inclusivismo, pluralismo) sólo valen en un primer momento, pero no se pueden tomar como decisivas. a) *El exclusivismo* como tal no es cristiano, por más que algunos eclesiásticos lo hayan defendido y lo sigan defendiendo. Conforme al testimonio del Nuevo Testamento, Jesús no quiso ofrecer un

camino de salvación para algunos, sino para todos, empezando por los pobres. Excluir de la salvación a «los otros» va radicalmente en contra de su mensaje universal y concreto. b) *El inclusivismo*, en sentido radical, tampoco es cristiano. Jesús no quiso que los demás se «sometieran» a su religión, ni que todos se hicieran cristianos, sino que abrió un camino (de opción por los pobres, de verdad y amor) a través del cual todos los hombres y mujeres del mundo pudieran vivir en concordia. El texto que se suele citar (Mt 28,16-20: haced discípulos a todos los pueblos...) no implica que todos deban hacerse cristianos (iglesia cerrada) sino que todos pueden vivir como discípulos/hermanos, acogiendo y compartiendo una vida/verdad que puede expresarse de diversas formas (es decir, en fraternidades cristianas, musulmanas, budistas e incluso agnósticas). En esa línea, los discípulos de Jesús pueden ofrecer (no imponer) a todos una «clave de fraternidad», que ellos expresan en forma creyente (bautismo en el Padre, Hijo y Espíritu Santo), pero que no pueden imponer sobre nadie. c) *El pluralismo* ha de brotar del centro de cada religión... Eso significa que el cristiano sólo será plural en la medida en que sea «radicalmente cristiano». Cuanto más radical e «íntegro» sea un cristiano, cuanto más identidad tenga más plural será, pues cumplirá mejor el sermón de la montaña, que consiste en «amar al otro como otro». Para ser plural, el cristiano no tiene que dejar de ser (buen) cristiano, sino que ha de ser mejor cristiano.

3. *El principio de realidad*

Se han puesto diversos puntos de partida como base de diálogo entre las religiones: a) *El ser ontológico:* las cosas han sido, son y tienen que ser siempre así, en línea filosófica, como si existiera una verdad única, separada de la vida. b) *Un dogma previo:* una verdad definida, que se impone de antemano sobre todos; en esta línea solía situarse el cristianismo, que creía tener una verdad superior, que se puede y se debe imponer por doquier (¡para bien de todos!). c) *Una supremacía cultural, expresada de forma política,* decidiendo que ellos eran cultos y los otros bárbaros y añadiendo que los cultos debían imponer su forma de vida a los menos cultos. Pues bien, en contra de las tres posturas anteriores, J. M. Vigil recuerda que I. ↗ Ellacuría había destacado el *principio de realidad.* No podemos partir de presupuestos ontológicos, dogmáticos o político-culturales, sino de la realidad, que nos lleva a *respetar los fenómenos, en su diversidad.* Las posturas anteriores suponían que existe un orden jerárquico, en el plano del ser, del dogma o de la cultura. Por eso se pensaba que las realidades tienen que ajustarse a ese «orden». Pues bien, en contra de eso, lo primero no es el ser-dogma-cultura dominante, sino la experiencia de la realidad, es decir, de las realidades múltiples tal como son, es decir, tal como se muestran. En ese contexto hay que añadir que Jesús no ha venido a imponer unos principios religiosos, sino a respetar a todos, abriendo para ellos un camino de Reino. No se puede trazar la relación entre cristianismo y otras religiones sin haber visto bien sus elementos más profundos (pero no en línea ontológica, dogmática o de supremacía).

4. *Una revelación múltiple*

Las religiones son formas en las que se expresa la revelación de lo divino, de manera que todas (o muchas de ellas) puede ser al mismo tiempo verdaderas, desde perspectivas distintas. En ese sentido se suele hablar de revelaciones/religiones cósmicas, que destacan la presencia de Dios en los fenómenos del mundo o de la vida; de revelaciones/religiones místicas, que cultivan la inmersión del ser humano en lo sagrado; y de revelaciones proféticas, que acentúan un tipo de personalidad histórica y ética de Dios que se revela o manifiesta por unos hombres especiales. En cada caso puede acentuarse un nombre. a) *Hierofanía* es el nombre propio de la manifestación de Dios (lo sagrado, *hieron*) en las religiones cósmicas. En un sentido extenso, todo lo que existe en el mundo es o puede ser hierofanía (sol y luna, cielo y tierra, agua y fuego, nacimiento y muerte...); todo tiene en realidad un fondo religioso. b) *Avatara* es un nombre hindú que sirve para indicar la manifestación de la Realidad más alta en las religiones místicas: lo divino, lo búdico o el tao se expresan en ciertas figuras especiales y de un modo particular en los grandes iniciados o reveladores

del misterio. No es decisivo que ellos (Krisna o Rama, Buda, los Bhodisatvas...) hubieran existido en un tiempo concreto, pues no son importantes por su historia, sino por la verdad que manifiestan. c) Las religiones proféticas hablan más de *teofanía* como manifestación histórica de un Dios personal, como aparece en las religiones monoteístas o proféticas estrictas. Lo que se manifiesta por la teofanía es la palabra y acción concreta del Dios que habla a los hombres. En esta línea se sitúan judaísmo, islam y cristianismo, como formas o momentos de la revelación. Es bueno que los caminos de la revelación sean distintos (muchas veces y de diversas maneras: Hebr 1,1), no para caer en el relativismo, sino para entender y aceptar, desde una determinada perspectiva (que puede ser la cristiana... o la budista), la riqueza del Dios que, siendo múltiple (como sabe el politeísmo), es la hondura de la vida (revelaciones místicas) y actúa en la historia de los hombres (con las revelaciones proféticas).

5. *Religión y pluralismo*

Los judíos se sienten llamados por Dios (cf. Dt 7,6-7; Ex 19,5-6), pero esa llamada les pone al «servicio» de todos los hombres. Los cristianos se sienten linaje escogido, nación sacerdotal (cf. 1 Pe 2,9-10), pero no de forma exclusiva, sino en apertura a todos los pueblos de la tierra, sabiendo que, en sentido estricto, los elegidos de Dios son los pobres. No hay elección desde arriba, para la superioridad religiosa de unos sobre otros, sino desde abajo, es decir, desde los que parecen menos importantes, para hacer así posible la comunión de todos. Desde Jesús y con Jesús se puede hablar de una misión universal, pues los pobres (elegidos) han de abrir un camino para todos. En este contexto, partiendo del libro de Vigil he querido presentar siete proposiciones sobre el pluralismo, desde una perspectiva cristiana.

a) La grandeza de una «gran religión» (por ejemplo, del budismo o cristianismo) radica en la capacidad que ella tenga de superar su exclusivismo, abriendo para todos los hombres un camino de libertad y filiación. En ese sentido, el cristianismo es verdadero en la medida en que puede ofrecer su verdad para todos (desde todos), anunciando así el «reino de Dios»: una filiación y salvación les hace servidores amorosos y efectivos de los otros. Esto es lo que ha hecho en la práctica Jesús. Esto es lo que ha formulado san Pablo, partiendo de la experiencia radical de la vida y muerte de Jesús.

b) El cristianismo es verdadero en la medida en que no quiere imponer su verdad (no es imperialista en sentido religioso), pero no dice que todo da lo mismo (dejando a los hombres y mujeres en manos de la pura lucha o de la indiferencia), sino que ofrece, de hecho, un camino gratuito de encuentro y diálogo para todos los hombres, un camino en el que todos puedan descubrir, como gracia (no por pertenencia a un grupo mejor), «que todos somos hijos de Dios y hermanos».

c) La universalidad del cristianismo es un reto práctico, al servicio de «los otros» (de los que no cristianos). La verdad de la revelación cristiana no está en algo que ella descubre sólo en los cristianos, sino en lo que descubre y comparte don otras religiones, dialogando con ellas... No se trata de afirmar que nosotros tenemos la verdad y de añadir que los demás deben aceptarla..., sino de descubrir la verdad que está en los otros y en especial de los pobres (es decir, de aquellos de quienes se supone que no tienen verdad). Si la revelación cristiana es verdadera, ella me capacita para descubrir la verdad de los otros.

d) El cristianismo es verdadero en la medida en que renuncia a su exclusivismo y pone de relieve la verdad del camino universal de la humanidad. Las religiones que no sean capaces de ofrecer una experiencia de universalidad terminarán agotándose pronto o se enquistarán, como residuos folclóricos de un pasado. Sólo las que sean capaces de hacer el camino de la universalidad (en la que se revela Dios o lo divino) podrán recorrer la travesía que nos va a llevar a la nueva humanidad.

e) El cristianismo sólo es verdadero si deja de presentarse como única verdad «frente» a las otras religiones (como si fuera un edificio ya «construido» donde deben entrar todos) y aparece en forma de camino, a modo de fermento de vida que se ofrece (no se impone) a los demás, dialogando con ellos. Un grupo humano como la Iglesia sólo «vive» de verdad en la medida en que ofre-

ce espacio de verdad a todos, no como táctica para así triunfar, sino como expresión de humanidad, en la línea de Jesús, a quien interesa la vida de los excluidos, de los separados, los negados.

f) Sólo si «confiesa» desde el corazón (sin imponerlo ni exigirlo a los demás) que Jesús es «hijo de Dios», el cristiano puede hacer la travesía de la filiación y universalidad, dialogando con otras religiones y experiencias, no para que unos ganen sobre otros, sino para que exista humanidad en todos... Yo (cristiano) realizo esta travesía desde Jesús, otros pueden realizarla desde otras fuentes... Para mí, Jesús es Hijo de Dios, porque me capacita para dialogar con todos, en camino de salvación. Un Jesús que me exigiera que obligue a los demás a aceptar lo que yo acepto no sería cristiano.

g) Quien así dialoga ha de estar dispuesto a morir. Si un tipo de cristianismo no muere no puede dar fruto. Decimos con el Evangelio que Jesús tuvo que «morir» para dar fruto (y lo celebramos); pero nos resistimos a creer que nuestra iglesia tiene que morir... Eso significa que separamos a la Iglesia de Jesús y corremos el riesgo de hacer que ella no sea ya cristiana. Por eso, en el camino del diálogo religioso, no queremos ir de rebajas (con un mínimo común denominador religioso), ni de supermercado (todo a cien, todo da igual), sino de radicalidad. Cuanto más fiel quiero ser a Jesús más universal seré, menos miedo tendré a dialogar con las otras religiones (por ejemplo con el budismo), no para convertir a sus fieles, sino para hacer juntos un camino.

6. *Una cristología universal*

El cristianismo ha de ser universalista por Jesús, desde una cristología abierta al diálogo a) *La cristología del diálogo tiene que elaborarse partiendo del Jesús histórico.* No se trata de poner a Jesús por encima de los otros, sino de situarle en un camino de vida universal. No se trata de dejarle, sino de profundizar en su camino. b) *Por eso, cuanto más nos apoyamos en la historia de Jesús menos podemos cerrarnos en un Cristo que se eleva por encima de los otros, para excluirles.* El mismo Jesús de la historia nos abre hacia todos los hombres, en línea de misericordia católica y de creatividad liberadora. Cuanto más buscamos un Jesús exclusivista (sólo nuestro) menos creemos en el Jesús histórico, real. De un modo correlativo, cuanto más creemos en la Iglesia Universal (católica) menos podemos cerrarnos en un tipo de Iglesia que quiere ser dominadora. c) *Este camino de «catolicidad» (de unidad en la pluralidad, de diálogo de religiones...) no es nuevo*, sino que la misma Iglesia antigua lo ha buscado y recorrido, especialmente al hablar de Jesús como «logos» en terminología antigua (como saben los alejandrinos: ↗ Atanasio, Cirilo), aunque después no haya sacado todas las consecuencias de su planteamiento.

Esta experiencia puede expresarse en cuatro proposiciones básicas. a) *Dios es comunicación* (donación mutua y relación, amor intradivino y efusión de amor extra-divino). No hay primero un Dios en sí (más allá de toda comunicación, como puro en-sí) y después comunicación de Dios, que se revela porque así lo ha decidido. Los cristianos creen que Dios es Comunicación, de tal manera que sólo donde existe comunión y respeto mutuo se puede hablar en cristiano de Dios. b) *La Iglesia es una comunión de comunicantes.* Si el cristianismo lograra «convertir» a todos los pueblos por la fuerza no sería cristianismo, pues la fuerza se opone a la comunión del evangelio. El cristianismo es verdadero como oferta de comunión; por eso, todo intento de imponer el evangelio destruye el cristianismo. Un cristianismo que eleva su verdad sobre las otras religiones no es cristiano, una Iglesia que condena los restantes cultos no es Iglesia. c) *El contenido de la comunicación cristiana (Dios es Trinidad, Cristo ha resucitado) se identifica con la misma comunicación*. No hay primero verdad y luego diálogo, pues la verdad es el mismo diálogo, es decir, el logos universal. Por eso, el problema no está en comunicar una fe que ya existe (guardada en un tipo de depósito sagrado), sino en descubrir que la verdad se expresa y despliega en la misma comunicación (pues ella misma es comunicación). d) *No hay humanidad y después palabra,* no hay cristianismo y después comunicación, pues la misma humanidad y el cristianismo son esencialmente «comunicación». Eso significa que no existe una verdad cristiana de tipo «ontológico», fuera del camino del amor,

del diálogo de la comunión, pues sólo el amor mutuo (la comunicación de vida) es la verdad. El cristianismo tiene aspectos *informativos* (que se pueden codificar y aprender, en forma impersonal, incluso en un manual de teología). Pero el evangelio no es información, sino *comunicación personal:* no transmite saberes o noticias, sino unas «formas» de vida en encuentro personal, en diálogo afectivo (el amor de Dios sólo se expresa y realiza en el amor al prójimo) y en búsqueda compartida de la vida.

VIGOROUX, Fulcran G. (1837-1915)

Exegeta católico francés, profesor en el Institut Catholique de París. Del año 1902 al 1913 fue secretario de la Comisión Bíblica, creada por el papa León XIII, siendo el redactor de sus primeras formulaciones y respuestas sobre temas bíblicos. Fue uno de los exegetas católicos más significativos en el paso del siglo XIX al XX (aunque no puede compararse en libertad y creatividad a ↗ Lagrange). Sus obras tienen un fondo apologético, pero ponen de relieve el contexto histórico de los textos bíblicos, de un modo crítico. Su Manual Bíblico, su Diccionario y su Biblia Políglota han sido instrumentos básicos de trabajo para generaciones de estudiantes católicos. Algunas de sus *obras* fueron incluso incluidas en el Índice de libros prohibidos, el año 1923.

BIBL. *La Bible et les Découvertes modernes en Égypte et en Assyrie* I-II (París 1877); *Manuel biblique ou cours d'Écriture Sainte a l'usage des séminaires: Ancien testament* I-II (París 1879-1880; trad. castellana *Manual Bíblico o curso de Sagrada Escritura para uso de los Seminarios. Antiguo Testamento*, 1891-1893); *Dictionaire de la Bible* I-V (París 1895-1912); *La sainte Bible polyglotte, contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire* I-VIII (París 1900-1909).

VILANOVA, Arnau de (1238-1311)

Médico y pensador del Reino de Aragón (valenciano o catalán). Estudia y enseña en la Universidad de Montpellier y como médico del rey Jaume II de Aragón. El año 1299, viajando a París en misión diplomática, da a conocer su tratado sobre el próximo fin del mundo y sobre la necesidad de una reforma de la Iglesia, en el *Tractatus de tempore adventu Antichristi (Sobre la venida del Anticristo)*. Los doctores de la Sorbona rechazan su doctrina y, desde entonces, se dedica a defenderla ante reyes y papas, sin conseguir su propósito. Todos buscaban sus servicios médicos, de manera que se ha dicho que ha sido el médico más famoso y eficiente de toda la Edad Media cristiana; pero muchos rechazaron su celo «idealista», vinculado a las especulaciones de los seguidores de ↗ Joaquín de Fiore y a sus exigencias de reforma ascética e institucional de la Iglesia. Se le ha recordado como médico e incluso como alquimista, aunque, desde un punto de vista cristiano, importa sobre todo su descripción de la decadencia de la Iglesia y su llamada a la reforma religiosa. Se oponía a la escolástica, porque a su juicio se apoyaba en la filosofía más que en la Escritura. Pensaba que la Iglesia se hallaba corrompida. Por eso no es extraño que anhelara y anunciada la venida del Anticristo y la llegada del fin del mundo, con el triunfo final de Cristo. Se le recuerda como predicador apocalíptico, al que muchos acusaron de fanático y mago, de hereje e hipócrita. De todas maneras, su vida y obra es fundamental para conocer el pensamiento cristiano de finales del siglo XIII y comienzos del XIV.

BIBL. Edición de sus obras en Arnaldi de Villanova, *Opera Medica Omnia* I-XVII (Universidad de Barcelona 1975ss). Cf. J. A. Paniagua, *Estudios y notas sobre Arnau de Vilanova* (CSIC, Barcelona 1963).

VILANOVA, Evangelista (1927-2005)

Teólogo y pensador católico catalán, monje benedictino de Montserrat, uno de los historiadores más importantes del cristianismo. Estudió en Múnich y en París (Instituto Católico) y fue profesor de la Facultad de Teología de Cataluña (Barcelona). Su obra fundamental (*Historia de la teología cristiana* I-III, Barcelona 1987/1992) es un libro indispensable para conocer el pensamiento cristiano, y de ella dependen muchas semblanzas de este diccionario; por eso, aprovecho la ocasión para agradecer todo lo que nos enseñó, con su persona y sus escritos. Vilanova ha sido un teólogo preocupado por el conocimiento de Dios y por el sentido de la fe cristiana.

BIBL. *Conèixer Déu, parlar de Déu* (Montserrat 1980); *La fe cristiana: entre la sospecha y la inocencia* (Estella 1990); *Para comprender*

la teología (Estella 1992). Es ejemplar su *Meditación sobre la Iglesia del siglo XX* (Madrid 2000), lo mismo que sus *Cartas cruzadas desde la fe y el agnosticismo* (Barcelona 2004).

VÍLCHEZ LÍNDEZ, José (n. 1928)

Teólogo e investigador católico español, de la Compañía de Jesús. Estudió Filosofía en Madrid, Teología en Innsbruck (Austria) y Sagrada Escritura en Roma. Ha sido durante más de treinta años profesor de Antropología Teológica y Sagrada Escritura (Antiguo Testamento) en la Facultad de Teología de Granada. Ha colaborado con ↗ Alonso Schökel y es, en la actualidad, con ↗ Sicre, el mejor comentarista hispano del Antiguo Testamento.

BIBL. Ha comentado los siguientes libros: *Tobit* (Madrid 1969); *Sabiduría* (Madrid 1969); *Proverbios* (Madrid 1984, con L. Alonso Schökel); *Sabiduría* (Estella 1990); *Eclesiastés o Qohélet* (Estella 1994); *Rut y Ester* (Estella 1998); *Tobías y Judit* (Estella 2000). Ha escrito también otros libros de carácter más general, como *Sabiduría y sabios en Israel* (Estella 1995); *Dios, nuestro amigo* (Estella 2003); *Vosotros, cuando oréis, decid: Padre nuestro* (Estella 2005).

VITORIA, Francisco de (1483-1546)

Jurista y teólogo español, de la Orden de Santo Domingo. Estudió en París y enseñó básicamente en Salamanca, siendo uno de los inspiradores de la llamada Escuela de Salamanca (formada por Melchor ↗ Cano, D. Báñez, D. de Soto...). Fue uno de los fundadores de la teoría económica moderna, partidaria de la libre circulación de las mercancías, al servicio del bien común. Defendió el derecho y la libertad de los indios de América, tanto por ley natural como por exigencia cristiana, en una línea que desarrollará Bartolomé de las ↗ Casas. Pero, al mismo tiempo, justificó la presencia de los españoles en América, apelando a las siguientes razones: 1) El derecho a recorrer libremente aquella tierra; 2) el derecho a propagar la religión cristiana; 3) la necesidad de proteger a los indios y de ofrecerles una mayor cultura. Reflexionó sobre las causas y sentido de la guerra, opinando que sólo es justa aquella que se hace para defensa propia o para responder a las injurias recibidas; rechaza por tanto las guerra por causa de religión o para la conquista de otras tierras. Propuso la creación de una comunidad universal de pueblo, fundada en el derecho y no en el uso de la fuerza, en contra de los que defendían el poder absoluto del Estado.

BIBL. *De potestate civili* (1528); *De Indis* (1532); *De Jure belli Hispanorum in barbaros* (1532); *Relectiones Theologicae* (1557). Entre las ediciones de su obra, cf. T. Urdánoz, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, Madrid 1960.

VIVES, Josep (n. 1930)

Teólogo católico catalán, de la Compañía de Jesús. Ha sido profesor de la Facultad de Teología de Catalunya y del Institut de Teologia Fonamental, de San Cugat del Vallés, Barcelona. Ha enseñado también de un modo regular en la UCA (Universidad Centroamericana de El Salvador) y es miembro de *Cristianisme i Justicia*. Ha realizado un servicio de extensión cultural, traduciendo al catalán obras básicas de autores como Basilio de Cesarea *(Sobre l'Espírit Sant)* y Dionisio Areopagita *(La jerarquía celestial, la jerarquía eclesiástica)*. Se ha preocupado de san Juan de la Cruz y de la presencia del Reino de Dios en los pobres. En esa línea, ha desarrollado un pensamiento trinitario que se encuentra cerca de la teología de la liberación (↗ Gutiérrez, Boff, Sobrino), destacando de un modo consecuente las relaciones que existen entre comunión trinitaria, libertad y comunicación humana:

> «La simbólica trinitaria nos muestra que al principio de todo no existe el Uno-excluyente, sino la Comunión; no el Ser, sino el Bien; no la Fatalidad o la Arbitrariedad, sino el Amor; no existe al principio el Poder, sino la Igualdad radical en distinción real. El Dios a cuya imagen hemos sido creados es un Dios que se realiza eternamente en un entramado de relaciones "interpersonales", que se sustentan en la alteridad sin antagonismo, que se fundamentan en la afirmación y acogida del otro sin posesión o dominación. La filosofía occidental a menudo ha considerado a la persona humana como el ser que se afirma frente al otro que le condiciona y limita. Por eso algunos afirman que la categoría de persona no es aplicable a Dios *(Fichte)*. Pero la consideración de la comunión trinitaria nos puede ayudar a descubrir que el otro no es necesariamente como el

muro que me limita o el obstáculo que me estorba, sino la apertura que me posibilita, me acoge y enriquece, o bien como el espejo en el que reconozco mi propia imagen, con la constatación de que su realización es verdaderamente la mía, y la mía es al mismo tiempo la suya... Quizá la Trinidad no sea exactamente un programa social, pero sí que se encuentran en ella las bases más sólidas para defender un nuevo concepto de hombre y de sociedad. La teología trinitaria reciente ha puesto de relieve la relación que existe entre la doctrina trinitaria y el Reino de Dios, "así en la tierra como en el cielo". El Reino es la nueva época en la que se reconoce la paternidad efectiva de Dios sobre todos nosotros en la efectiva y práctica vivencia de la fraternidad, tal como Jesús nos enseñó, y por la fuerza del Espíritu. Creer en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo, no es afirmar un dogma teórico, un incomprensible rompecabezas. Es reconocer que: «el misterio de la Trinidad nos ha abierto una perspectiva completamente nueva: que el fondo del ser es comunión... Si podemos superar todas las crisis que nos llevarían a desesperar de la aventura humana es porque, gracias a la revelación de este misterio, nos sabemos amados» (*Creer el credo,* Santander 1986, 42ss).

BIBL. *Si oyerais su voz... Exploración cristiana del misterio de Dios* (Santander 1995); *Creer el Credo* (Santander 1996); *Examen de amor. Lectura de San Juan de la Cruz* (Bilbao 1998). Hay trabajos suyos en http://www.servicioskoinonia.org/.

VIVES, Luis (1492-1540)

Humanista cristiano español, de origen judío. Estudia en la Universidad de Valencia y en la de París. Vivió especialmente en Brujas, pero enseña también en Lovaina y Oxford, entrando en contacto con ↗ Moro y Erasmo. Gran parte de su obra gira en torno a la necesidad de una renovación del cristianismo, superando así la forma de cultura y sociedad medieval. Conoce los movimientos teológicos de su época, pero no participa en ellos; concede una importancia especial al seguimiento de Jesús. Más que el cristianismo en cuanto religión concreta le importó el compromiso social y la educación, temas a los que ha dedicado gran parte de su obra.

BIBL. *De Institutione Feminae Chritianae; De ratione Studio pueriles.* Sus *Diálogos de la educación* son una obra clásica de la pedagogía humanista y cristiana. Obras en L. Riber (ed.), *Obras completas de J. L. Vives* I-II (Madrid 1947/1948); cf. P. R. Santidrián (ed.), *Diálogos de Luis Vives* (Madrid 1987).

VÖGTLE, Anton (1910-1996)

Exegeta y teólogo católico alemán. Estudió en la Universidad de Friburgo (Alemania), donde fue profesor de exégesis, en la Facultad de Teología Católica. Ha sido de los introductores y defensores del método crítico en el estudio de temas discutidos y centrales de la teología católica, como son los evangelios de la infancia, la conciencia de Jesús y la historicidad de los relatos pascuales. Se ha mantenido siempre dentro de la seriedad y profesionalidad de las investigaciones académicas y de esa forma ha influido, de un modo significativo, en la nueva conciencia crítica y dogmática de la exégesis católica.

BIBL. *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht* (Münster 1936); *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Friburgo de Brisgovia 1958); *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos* (Düsseldorf 1970); *Messias und Gottessohn. Herkunft und Sinn der matthäischen Geburts- und Kindheitsgeschichte* (Düsseldorf 1971); *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung* (Düsseldorf 1971); *Was Ostern bedeutet. Meditation zu Matthäus 28,16-20* (Friburgo de Brisgovia 1976); versión cast. *¿Qué significa Pascua? Meditación sobre Mt 28,16-20,* en G. Lohfink, *La Pascua y el Hombre Nuevo*, Santander 1983, 59-141); *Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament* (Friburgo de Brisgovia 1984).

VOLTAIRE, François Marie Arouet (1694-1778)

Pensador ilustrado de origen francés, partidario de un deísmo moralista, alejado de todas las religiones positivas. Interpreta las prácticas religiosas, incluso las cristianas, como una superstición. Ha combatido contra el «fanatismo» religioso, llegando a interpretar toda religión positiva como engaño, así, por ejemplo, en *Mahoma o el fanatismo* (1742), *La tumba del fanatismo* (1767), *La Biblia por fin explicada* (1776). En esa línea se sitúan sus estudios de tipo filosófico y sus ensayos, incluidos en la *Enciclopedia* de Diderot. Es el represen-

tante más significativo de una Ilustración racionalista que no ha logrado descubrir los valores de las religiones concretas, a las que interpreta no sólo como superstición, sino también como fuente de fanatismo. En esa línea, su mismo racionalismo ilustrado ha podido convertirse y se ha convertido en otro tipo de fanatismo quizá mayor del que había querido combatir. A él se le atribuye el grito de «aplastemos a la infame», que sería la Iglesia, con las religiones positivas, interpretadas como portadoras de un oscurantismo contrario a los valores de la humanidad.

VON RAD, Gerard (1901-1971)

Historiador y exegeta protestante alemán. Estudia Teología en Erlangen y Tubinga. Ha sido profesor de Antiguo Testamento en Jena, Gotinga y Heidelberg. Pertenece a la escuela de ↗ Alt y ha sido con M. ↗ Noth el más significativo de los exegetas e historiadores del Antiguo Testamento a mediados del siglo XX. Ha unido una visión de conjunto del despliegue de la historia bíblica con un análisis muy preciso de los textos y una visión teológica unitaria del mensaje la Biblia, desde una perspectiva protestante.

BIBL. *Das Gottesvolk im Deuteronomium* (Gotinga 1929); *Die Priesterschrift im Hexateuch* (Stuttgart 1934); *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart 1938); *Deuteronomium-Studien* (Gotinga 1947); *Der Heilige Krieg im alten Israel* (Gotinga 1952). Entre las traducidas al castellano: *Teología del Antiguo Testamento* I-II (Salamanca 1986); *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (Salamanca 1976); *El libro del Génesis* (Salamanca 1990); *La Sabiduría de Israel* (Madrid 1985); *La acción de Dios en Israel. Ensayos sobre el Antiguo Testamento* (Madrid 1996).

VORÁGINE, Jacobo de la (1230-1298)

Teólogo y hagiógrafo católico, de la Orden de los Dominicos, y obispo de Génova. Se le considera autor de la *Leyenda Aurea,* una recopilación de historias y narraciones piadosas que han influido poderosamente en la imaginación y en la moral de los cristianos de la Edad Media y Moderna. La obra expone la vida de unos 180 santos y/o mártires cristianos, organizados conforme a los ciclos litúrgicos (Adviento, Navidad, Cuaresma, Pascua y Pentecostés). No es un libro histórico en el sentido crítico de la palabra, sino un texto de edificación popular, escrito para ofrecer modelos de vida cristiana; sus inexactitudes científicas son evidentes, pero el libro cumple su objetivo, ofreciendo lectura espiritual y literaria para cientos de miles de lectores a lo largo de más de cinco siglos. A partir de esas «leyendas», tomadas de la Biblia, los Apócrifos y de otros autores antiguos, se ha creado una parte considerable de la iconografía cristiana medieval y del Barroco, con sus figuras ejemplares de vírgenes, mártires y santos luchadores.

BIBL. *La leyenda dorada* I-II, traducción directa de J. M. Macías (Madrid 2005).

VORGRIMLER, Herbert (n. 1929)

Teólogo católico alemán, que se sitúa en la línea del pensamiento de Rahner, a quien sucedió como catedrático de Dogmática e Historia de los Dogmas en la Universidad de Münster. Ha enseñado también en la Universidad de Múnich. Es un hombre de diálogo, abierto a los diversos campos de la búsqueda teológica, siguiendo en la línea del pensamiento de Rahner, con quien ha colaborado. Ambos publicaron el *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Friburgo de Brisgovia 1961); *Kleines Konzilskompendium* (Friburgo 1998), y a quien ha dedicado varias de sus obras, traducidas al castellano: *Vida y obra de Karl Rahner* (Madrid 1965); *Entender a Karl Rahner* (Barcelona 1988) y, sobre todo, *Karl Rahner: experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento* (Santander 2004), que yo mismo tuve el gusto de traducir. Entre sus obras más personales, sobresale la «historia» del infierno (*Geschichte der Hölle,* Múnich 1993), que es el tratado más significativo que existe en la actualidad sobre el tema, en línea histórica y dogmática; a su juicio, el infierno es una posibilidad de la libertad humana, superada por la misericordia creadora de Dios.

BIBL. Cf. también, en castellano: *El cristiano ante la muerte* (Barcelona 1981); *Doctrina teológica de Dios* (Barcelona 1987); *Teología de los sacramentos* (Barcelona 1989). Ha publicado también, en colaboración con R. Vander Gucht, *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano* I-III (Madrid 1973/1974), una obra que ha sido importante para la preparación de este diccionario.

VOUGA, François (n. 1948)

Músico, exegeta y teólogo protestante, natural de Suiza y profesor en Alemania. Ha retomado las tradiciones valdenses (de P. ↗ Valdo), vinculándolas con un tipo de espiritualidad franciscana. Ha escrito un libro ya clásico sobre *Los primeros pasos del cristianismo. Escritos, protagonistas, debates* (Estella 2001), donde estudia el origen y sentido de los diversos elementos del Nuevo Testamento, tanto en un plano diacrónico como sincrónica. Así analiza, en un primer momento, los grupos eclesiales de la Iglesia primitiva (galileos y jerosolimitanos, hebreos y helenistas), para destacar después la importancia de los grandes líderes (Pedro, Pablo Santiago), antes de la crisis marcada por su muerte (en torno al 64 d.C.) y por la destrucción de Jerusalén. En un momento posterior estudia el despliegue de las diversas tradiciones e iglesias, a partir de los herederos de esos líderes. Ésta es quizá la mejor presentación de conjunto de los diversos elementos que marcan el despliegue de la Iglesia primitiva. Se han traducido también al castellano dos de sus obras de divulgación, una titulada *Evangelio y vida cotidiana* (Madrid 2008), en la que expone su espiritualidad básica, y otra en la que presenta de forma novelada la aventura interior y exterior del apóstol: *Yo, Pablo: las confesiones del Apóstol* (Estella 2008).

En un plano de pensamiento resulta más significativa otra obra, titulada *Une théologie du Nouveau Testament* (Ginebra 2001; versión cast. *Una teología del Nuevo Testamento,* Estella 2003). Dos son los principios que la fundamentan. a) *El Nuevo Testamento como canon.* El autor asume el Nuevo Testamento a modo de canon unitario, como un único texto de fe de la Iglesia, de manera que puede ir de un libro a otro sin miedo ninguno, buscando las convergencias básicas, apoyándose así en la unidad dogmática y teológica del Nuevo Testamento como libro de la Iglesia. b) *La situación actual de la iglesia y de la humanidad.* El autor conoce la problemática social y filosófica del momento y es capaz de citar de manera muy adecuada a algunos autores clave como R. ↗ Girard y A. Badiou, situando así los temas del Nuevo Testamento en el trasfondo de la sociedad actual, desde una perspectiva en la que sigue dominando una búsqueda existencial como la de ↗ Bultmann (la búsqueda del sujeto cristiano), aunque abierta a la experiencia y exigencia de comunicación (es decir, la relación entre los creyentes). La obra se divide en siete partes. 1. *Introducción,* con una referencia a la historia de Jesús, que, en sí mismo, no forma parte de la teología del Nuevo Testamento. 2. *Lo primero es la Palabra.* En el principio del Nuevo Testamento se sitúa el kerigma del reino (evangelio), básicamente leído desde Pablo y Marcos, aunque el autor apela también al testimonio de Juan y del Apocalipsis. 3. *Surgimiento del sujeto.* La misma palabra-evangelio hace posible la emergencia de un «sujeto», es decir, de un hombre nuevo, curado-sanado-recreado. En este contexto se sitúa el tema de los milagros (en la línea de Marcos), el anuncio de la justicia de Dios (tema Pablo) y el despliegue de las tres virtudes principales de la vida cristiana: fe, esperanza y caridad. 4. *Fundamento cristológico, la resurrección.* Éste es el centro de la teología y de la vida de los creyentes. Significativamente, Vouga no apela a la «historia» de Jesús, sino al Jesús pascual, proyectado a la historia (por ejemplo en los sinópticos). 5. *La Iglesia.* Vouga no se ocupa de su trasfondo social, sino de su novedad teológica, de fondo cristológico. 6. *Teologías del Nuevo Testamento.* En este momento, Vouga compara su obra con algunas de las obras clásicas sus predecesores, poniendo de relieve las visiones de F. Ch. ↗ Baur y R. Bultmann. 7. *Las cosas últimas.* Culminando ya su obra, Vouga estudia el sentido, diversidad y unidad básica de las escatologías del Nuevo Testamento. 8. *Diversidad y unidad.* Desde esta perspectiva, ya al final de su trabajo, Vouga retoma un argumento que ha estado presente a lo largo del libro: la unidad del Nuevo Testamento está constituida por la relación entre sus diversas perspectivas teológicas que deben vincularse entre sí y complementarse, igual que las diversas iglesias, que se unen dialogando desde su diversidad.



WALTON, Brian (1600-1661)

Biblista, editor y obispo inglés, de tradición anglicana. Estudió en Cambridge y fue rector de St. Martin's Orgar de Londres donde defendió con gran celo los bienes de la Iglesia, por lo que fue encarcelado y sus bienes confiscados (el año 1641). Más tarde residió en Oxford donde preparó su obra más importante, *Biblia Sacra Polyglotta,* llamada también *Poliglota Londinense* (por el lugar de su edición (en los años 1654/1657) o *Poligota de Walton,* por su editor. Se trata de una obra ejemplar, que asume y completa los méritos de las anteriores, la Complutense (↗ Cisneros) y la de Amberes (↗ Arias Montano), una obra que en conjunto no ha sido todavía superada, pues ofrece el texto de la Biblia en hebreo, latín, griego, siríaco, arameo y árabe, con algunas secciones en etiópico y persa, con un aparato critico excelente del texto siríaco. En ella colaboraron eruditos como Edmund Castell, Samuel Clarke, Thomas Hyde, Alexander Huís y otros, que reflejan la competencia de la investigación bíblica inglesa de aquel tiempo. Esta Biblia tiene el mérito de haber sido costeada por suscripción pública y patrocinada por Cromwell, el «Lord Protector» inglés. El año 1660, acabada su gran obra, tras la muerte de Cromwell (1658) y la restauración monárquica, Brian Walton fue nombrado obispo de Chester.

WARD, Keith (n. 1938)

Sacerdote, filósofo y teólogo anglicano, que se ha interesado de un modo especial por las relaciones entre la ciencia y el pensamiento religioso. Estudió en la Universidad de Gales y ha sido profesor en las universidades de Glasgow, St. Andrews, Londres y Oxford. Es un especialista en el diálogo religioso y pertenece al consejo editorial de varias revistas especializadas en el tema, como *Religions Studies*, *Journal of Contemporary Religion*, *Studies in Inter-Religious Dialogue.* Se ha interesado en el tema de la revelación y de la fe, precisando de un modo especial las relaciones entre la ciencia y las tradiciones religiosas (o la religión, en general. Defiende la existencia de una «evolución teísta» de la realidad (es decir, de una evolución en la que viene a expresarse el poder de lo divino), en contra de algunos ateos combativos, como Richard Dawkins, que critican un tipo de religión que no responde a la verdadera experiencia del cristianismo. En esa línea critica también el exclusivismo y limitaciones de S. Freud y K. Marx, interpretando la Biblia como testimonio de una experiencia de salvación centrada en Cristo.

BIBL. *Fifty Key Words in Philosophy* (Londres 1968); *Ethics and Christianity* (Londres 1970); *Development of Kant's View of Ethics* (Oxford 1972); *The Concept of God* (Oxford 1977); *Christian Way* (Londres 1976); *Divine Image: The Foundations of Christian Morality* (Londres 1976); *The Battle for the Soul: An Affirmation of Human Dignity and Value* (Londres 1985); *Images of Eternity: Concepts of God in Five Religious Traditions* (Londres 1987); *The Rule of Love: Reflections on the Sermon on the Mount* (Londres 1989); *Divine Action* (Londres 1990); *A Vision to Pursue: Beyond the Crisis in Christianity* (Londres 1991); *Is Christianity a Historical Religion?* (Londres 1992).

WEBER, Max (1864-1920)

Economista, politólogo, sociólogo y filósofo alemán, de tradición protestante. Ha sido quizá el mayor especialista en historia económica de la humanidad y ha destacado de un modo especial el influjo de las religiones, que han marcada hasta ahora el pensamiento y la vida de los hombres. Su obra básica, *Economía y sociedad* (publicada póstumamente en 1922) ha marcado todos los estudios posteriores sobre la relación entre cultura y economía. Dedicó al estudio de las religiones una obra incompleta, en tres volúmenes, titulada *Sociología de la religión*

(edición española en Madrid 1998, donde se contiene su estudio decisivo sobre *El protestantismo y el origen del capitalismo*). En ese contexto, Weber interpreta el calvinismo (y de un modo general el judeocristianismo) como testimonio fuerte de racionalización ética (o humana) que ha permitido que judíos y cristianos (los occidentales) superen el nivel de magia en que se hallaban los creyentes de otras religiones de la naturaleza. La misma religión ha introducido así modelos de vida racional que trascienden el mito y magia de tiempos anteriores (como hace, en otro plano, el budismo). De todas formas, la Biblia cristiana (y de algún modo el budismo) siguen conservando un fondo de mito, que aparece, por ejemplo, en la afirmación simbólica de una realidad (Dios o salvación) que va más allá del nivel de la razón. Por eso, no se puede hablar de una *traducción existencial* del mito cristiano, como deseaba Bultmann, sino que debe culminar la racionalización (es decir, la superación del mito). Avanzando más allá de la Biblia y asumiendo en plenitud la Ilustración, debemos alcanzar una meta de pura razón, sin mitos ni símbolos salvadores.

1. *Una historia en tres momentos*

Weber ha interpretado la historia universal como un proceso de desencantamiento que ha culminado en la cultura científica y en el capitalismo, que aparece como autoridad suprema del siglo XX. A su juicio, el hombre occidental ha recorrido y culminado un proceso de racionalización económica y social en el que pueden distinguirse tres momentos (comparar con A. ↗ Comte). a) *Principio. Razón religiosa*. Superando su base mágica, las grandes religiones (hinduismo y budismo, tao y judaísmo, cristianismo e islam) habían desarrollado esquemas racionales (éticos) que fijan la identidad y tarea del humano sobre el mundo. Desde esa perspectiva, ellas resultan semejantes. Su valor no está en que exista Dios o lo sagrado, sino en el orden social que han suscitado. Ellas, las grandes religiones, surgidas en torno al siglo VI a.C. (en el contexto de lo que K. ↗ Jaspers llamaba *tiempo-eje*), han sido educadoras de la humanidad y en ese aspecto han cumplido una tarea insustituible. b) *Centro. Razón sistémica*. Las religiones racionalizadas se habían extendido de manera convergente desde China a Israel y Grecia, creando universos culturales parecidos. Pero Occidente inició desde el siglo XVII un proceso programado de racionalización, que ha desembocado a la *ciencia* moderna, con *capitalismo* y *burocracia*. Posiblemente, ese proceso ha sido potenciado por un protestantismo ascético, pero después la misma racionalización se ha opuesto a ese principio religioso (ésta es la tesis de *La ética del protestantismo y el espíritu del capitalismo*). Ha surgido así *su autoridad científica*, vinculada al capitalismo. Los poderes patrimoniales (antepasados divinos o humanos) pierden su influencia: la economía y burocracia racional han borrado los restos de magia y los reductos religioso-filosóficos del pasado. c) *Crisis. Un lamento*. En contra del optimismo (casi religioso) de Comte, Weber describe ese proceso de un modo resignado, casi fatalista, pues destruye los ideales de libertad humana, que, al menos en parte, provienen de las grandes religiones. La racionalización capitalista y la burocracia administrativa acaban encerrando al ser humano en un *estuche de hierro* o rica cárcel donde todo se encuentra organizado, pero no existe libertad. Avanzando en la línea del idealismo (Kant, Hegel) y del marxismo, Weber interpreta ese proceso en claves económico-sociales, destacando sus contradicciones. La razón económica y social (radicalizada por capitalismo y burocracia) ha construido su sistema y se ha elevado como autoridad suprema, destruyendo así las religiones; pero, al hacerlo, ha encerrado al ser humano en una cárcel donde culminan y se ratifican la caverna de Platón y la esclavitud de los hebreos en Egipto...

2. *En la cárcel de hierro del sistema*

Parece que el sistema racional y social ha triunfado para siempre y nadie puede liberarse ya de un tipo de caverna platónica en la que estamos sumergidos, de un tipo de esclavitud bíblica, aquella de los viejos hebreos en Egipto. *Marx* promovía la revolución social, porque buscaba en el futuro un orden racional igualitario, sin explotación ni lucha de clases. Nietzsche había prometido el surgimiento de una humanidad superior, como voluntad de poder y eterno retorno del destino (Dionisos). *Weber* afirma en contra de eso que la misma racionalidad científica

(económica y política) que ha elevado al ser humano sobre sus angustias anteriores, haciéndole capaz de dominar el mundo, ha terminado encerrándole en su *cárcel* antihumana. Este diagnóstico es lúcido y triste: el tiempo de la religión y filosofía (metafísica) ha pasado y así quedamos atrapados en manos de una racionalidad instrumental que se apodera de la historia para destruirla, poniéndonos en manos del destino de poderes enfrentados, pues «en cuanto se sale de la pura empiría se cae en el politeísmo». Por un lado, nos domina la pura racionalidad económico-política y desde ella no podemos apelar a ningún Dios; por otro estamos dentro de una fiera disputa entre «dioses» de distintos sistemas y valores. «Sobre esos dioses y su eterna contienda decide el destino y no una ciencia. Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno orden u otro» (*El político y el científico,* Madrid 1998, 216-217). En plano de sistema ha triunfado la ciencia (capitalismo, administración racional). Pero en otro plano seguimos buscando o queriendo escuchar a los dioses, más allá del *estuche de hierro* que tiende a encerrarnos, pues de lo contrario seríamos esclavos sin saberlo. «Dioses» son los poderes o principios suprarracionales, capaces de ofrecernos una orientación en la vida. Entre ellos puede citarse la *dignidad religiosa* (¿femenina?) del Sermón de la Montaña (no resistirás al mal y ofrecerás la otra mejilla), pero también la *dignidad viril* que ordena «resistirás al mal, pues en otro caso serás co-responsable de su triunfo».

La solución no puede darla la ciencia (capitalismo, burocracia), pues ella encierra al humano en su *cárcel de hi*erro. ¿Quién tiene razón? «Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico, y es el individuo el que ha de decidir quién es Dios y quién demonio» (cf. *El Político* 217; cf. 163ss). Cayó la religión antigua con su ideal de libertad y sólo queda la *cárcel* capitalista y estos «poderes», que pueden entenderse en claves de lucha o renuncia a la lucha: los dioses antiguos, perdido su halo sacral, salen de sus tumbas y comienzan su batalla para dominar de nuevo a los humanos. Parece que Weber añora el cristianismo: la ética evangélica (de la no violencia) le había emocionado. Pero el evangelio acaba siendo a su juicio engañoso: carece de autoridad para fundar la vida de esta nueva humanidad, dominada por la razón económico-social, presidida por los dioses del destino y convertida en sistema o cárcel de globalidad. Fortuna y cárcel del sistema se reparten el dominio sobre nuestro tiempo.

3. *¿Nuevos profetas cristianos?*

A pesar de lo anterior, Weber supone que pueden llegar nuevos «profetas carismáticos», con autoridad religiosa en línea de evangelio. Ciertamente, los antiguos credos (con la ética del convencimiento, propia de Jesús) parecen apagados: las burocracias racionales de las iglesias establecidas han expulsado a los carismáticos y sólo una experiencia o revelación superior de lo divino podría ofrecer una esperanza. La razón científica «no responde a la cuestión de qué debemos hacer y cómo debemos orientar nuestras vidas», cosa que sólo un profeta o salvador puede decirnos. La *autoridad racional* resulta insuficiente: el ser humano quiere o necesita otros principios, como decía Weber a los universitarios, en torno al 1920, evocando la posibilidad de que surgiera nuevo profeta supra-racional:

> «Si ese profeta no existe o si ya no se cree en su mensaje, es seguro que no conseguirán ustedes hacerlo bajar de nuevo a la tierra intentando que millares de profesores, como pequeños profetas pagados o privilegiados por el Estado, asuman en las aulas su función. Por ese medio sólo conseguirán impedir que se tome plena conciencia de la verdad fundamental de que el profeta por el que una gran parte de nuestra generación suspira *no existe*... Nos ha tocado vivir en un tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios». Sólo hay dos respuestas: «soportar virilmente el destino... o volver a las viejas iglesias», sacrificando el intelecto. Pero la búsqueda ilusoria (charlatana) de salvadores y profetas termina siendo una evasión: sólo nos queda «responder como hombres y profesionales a las exigencias de cada día» (*ibíd.,* 225-226, 231).

Estas palabras parecen negar toda posibilidad religiosa. Pero el mismo Weber vuelve a dejar la puerta semi-

abierta, esperando la llegada de una autoridad más alta que podría expresarse en nuevas formas de comunión, que superan la *charlatanería* de los falsos profetas de cátedra o *el retorno* a las iglesias burocratizadas. La religión ha sido algo muy serio: fuente de comunicación en gratuidad, fuerza que nos capacita para romper el «estuche de hierro». La pretensión de llenar con puras razones el hueco que ella ha dejado resulta «patética». Pues bien, en este contexto pueden escucharse unas voces como aquellas que parecen sonar en ciertos grupos jóvenes, que rompen el esquema burocrático-sacral de las iglesias organizadas:

> «No hay charlatanería, sino algo muy serio y verdadero, aunque a veces quizá equívoco, en el hecho de que algunas de esas *comunidades juveniles* que se han desarrollado silenciosamente durante los últimos años interpreten sus propias relaciones comunitarias y humanas como una relación religiosa, cósmica o mística. Si bien es cierto que todo acto de auténtica fraternidad puede engendrar la conciencia de que con él se añade algo imperecedero a un reino suprapersonal, me parece muy dudoso que esas interpretaciones religiosas aumenten la dignidad de las relaciones comunitarias puramente humanas... El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultra-terreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí. No es casualidad ni el que nuestro arte más elevado sea hoy en día un arte íntimo y nada monumental, ni el que sólo dentro de los más reducidos círculos comunitarios, en la relación de hombre a hombre, en *pianissimo*, aliente esa fuerza que corresponde a lo que en otro tiempo, como *pneuma* profético, en forma de tempestuoso fuego, atravesaba, fundiéndolas, las grandes comunidades» (*ibíd.,* 229).

Ésta parece la palabra definitiva de Weber, que puede compararse a la de Nietzsche. *Por un lado* proclama (con Comte) el fin de la Iglesia antigua: estamos condenados a la racionalidad del capitalismo burocrático, sin más esperanza que la débil aurora de nuevos paganismos (o de un irracionalismo dictatorial, como el fascismo); ésta es una situación que algunos aprovechan para disfrutar, pues son de los triunfadores; pero son mayoría los que sufren, excluidos del consumo del sistema. *Por otro,* con lucidez sorprendente y muy actual, Weber evoca la posibilidad de una nueva revelación, que rompa las estructuras burocráticas de las iglesias establecidas, para descubrir la presencia del misterio en formas nuevas de *comunicación interhumana.* Es muy posible que esa nueva revelación se sitúe en una perspectiva vinculada al cristianismo.

WEIL, Simone (1909-1943)

Escritora y pensadora francesa, de origen judío, comprometida con la vida intelectual, social de su tiempo. Fue pacifista radical y sindicalista revolucionaria, defendiendo al final de su vida un reformismo revolucionario, pues llegó a pensar que los pobres se encuentran tan oprimidos que no tienen capacidad de alzarse contra la opresión. Sin embargo, estaba convencida de que sólo ellos pueden hacer la revolución, de manera que es necesario crear unas condiciones menos opresoras, a fin de que ellos mismos puedan asumir la tarea de un cambio social y espiritual que no sea esencialmente violento.

Era de origen judío, pero nunca conoció ni valoró el judaísmo, pues provenía de una familia liberal y, además, por diversas razones, mantenía una actitud muy ambigua con sus raíces judías, oponiéndose con gran fuerza al riesgo de aislamiento que ella descubría en el judaísmo. Fue una pensadora genial, capaz de recrear toda la experiencia filosófica de Grecia. Quizá no hubo en su tiempo ni después una persona más dotada para el pensamiento. Más que la filosofía le importó la religión. Su primera experiencia religiosa se la ofreció un cristianismo católico, de tipo místico y universal, que le acabó fascinando, de manera que podemos y debemos considerarla cristiana. Pues bien, ella quiso vincular la espiritualidad cristiana con el humanismo griego, para iniciar una nueva revolución humana, sin abandonar su identidad judía familiar (de pueblo) en unos momentos en que los judíos estaban siendo perseguidos desde Alemania.

Fue una cristiana inteligente, radical e independiente, de tal manera que se puede afirmar que su obra contiene las raíces del mejor pensamiento cristiano del siglo XX. Pero, al mismo tiempo, rechazó a la Iglesia oficial, por su complicidad con un tipo de política de derechas. Además, ella buscaba un cristianismo universal, abierto a la experiencia de los antiguos griegos (a quienes siempre admiró) y de los creyentes de las religiones orientales, con los que ella se identificaba (queriendo ser cristiana e hindú, al mismo tiempo). A finales de 1934 abandonó temporalmente la docencia universitaria, para llevar una existencia obrera, trabajando en diversas fábricas, para así conocer por dentro la condición obrera. Participó por un tiempo en la guerra civil española (con los republicanos) y se reincorporó luego a su labor docente, hasta que el agravamiento de una enfermedad crónica la obligó a abandonar definitivamente las clases. Durante la segunda guerra mundial abandonó su pacifismo de fondo, para comprometerse en la lucha en contra del fascismo (que perseguía a sus hermanos judíos y que destruía los principios en los que se funda el evangelio cristiano).

En contra de su deseo (quería integrarse en la Resistencia armada), fue destinada a labores burocráticas por los servicios de la Francia Libre. En esta situación límite (mientras millones de personas morían en campos de concentración y de batalla), se decidió el sentido de su vida. a) Por un lado, conforme a su visión del cristianismo y de la esencia de las religiones, ella buscaba la gratuidad absoluta, el salto que lleva más allá de las acciones humanas a la revelación del Dios que es pura no violencia creadora. b) Pero, al mismo tiempo, ella se sentía vinculada a la gran lucha a favor de la justicia y de la solidaridad humana. Pues bien, precisamente su solidaridad con aquellos que padecían hambre le llevó a limitar su alimentación, quedando así como clavada en una cruz de impotencia (como la de su Cristo). De esa forma murió de tuberculosis, agravada por su anorexia voluntaria, en agosto del año 1943. Su vida y su muerte pueden interpretarse (y se han interpretado) de diversas formas. Pero, en cualquiera de ellas, sin haber sido oficialmente cristiana, Simone Weil puede y debe interpretarse como una de las pensadoras cristianas más geniales del siglo XX. Nadie, que sepamos, ha logrado expresar como ella algunos elementos esenciales del cristianismo: la experiencia de solidaridad, el descubrimiento de la gracia (por encima de todas las normas de un sistema social o religioso), la búsqueda de un humanismo universal, el diálogo con las grandes tradiciones religiosas.

Su pensamiento resulta quizá parcial, poco unitario, a veces incompleto. Resulta además sospechosa su falta de sintonía (externa) con el judaísmo. Su pasión por la muerte (que le lleva a un tipo de suicidio místico) resulta posiblemente enfermiza... Pues bien, a pesar de todo eso, podemos y debemos afirmar que quizá no ha existido en todo el siglo XX una pensadora capaz de volver como ella a las raíces y exigencias, a los dones y tareas del cristianismo originario, desde la raíz judía.

BIBL. *Pensamientos desordenados* (1995), *Echar raíces* (1996), *Carta a un religioso* (1998), *Escritos de Londres y últimas cartas* (2000), *Cuadernos* (2001), *El conocimiento sobrenatural* (2003), *A la espera de Dios* (2004), *Intuiciones precristianas* (2004), *La fuente griega* (2005), *Poemas seguidos de Venecia salvada* (2006) y *La gravedad y la gracia* (2007). Para una visión de conjunto de su vida y obra, cf. S. Pétrement, *Vida de Simone Weil* (1997).

WEISS, Johannes (1863-1914)

Teólogo e historiador protestante alemán, de tendencia idealista. Fue, con A. ↗ Schweitzer, uno de los descubridores de la identidad judía y apocalíptica de Jesús que, en su contexto político y social, no pudo ser el maestro idealista y bondadoso que habían inventado muchos teólogos anteriores (sobre todo en Alemania), sino un profeta apocalíptico, que anunciaba el fin del mundo y la llegada del Reino de Dios. Ésta fue la tesis de su libro básico, *El mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios* (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892), donde demostró de un modo sencillo y convincente que Jesús no se había preocupado de anunciar la bondad de la razón humana, ni el despliegue eterno del reino de las almas buenas, ni la paternidad genérica de Dios, sino que había sido un profeta judío del fin de los tiempos, alguien que anunciaba en nombre de Dios un

mensaje que los cristianos cultos de Europa (sobre todo los protestantes alemanes de su tiempo) no estaban preparados para oír: ¡Jesús anunciaba la llegada del juicio de Dios, el fin del mundo! Esta visión de Weiss ha determinado casi todo el pensamiento cristiano posterior (del siglo XX).

WEIZSÄCKER, Viktor (1886-1957)

Médico y psicólogo cristiano alemán, miembro de una famosa familia de científicos y políticos. Fue discípulo del famoso filósofo e historiador de la cultura W. Windelband (1848-1915) y ha sido uno de los creadores de la medicina psicosomática, fundada en la certeza de que las enfermedades están vinculadas a la personalidad del enfermo, de tal forma que, en último término, no hay enfermedades sino enfermos. Eso le llevó de la Fisiología y de la Medicina interna a la Antropología médica, muy vinculada a una visión integral del ser humana, donde influyen y determinan los diversos aspectos de la vida (el biológico, el psicológico y el religioso). Su obra quizá más significativa es *Der kranke Mensch* (1951; versión castellana: *El hombre enfermo*, Barcelona 1956). En esa línea ha sido uno de los creadores de la teoría de la Gestalt, que se centra en una visión integral del hombre, según la cual toda enfermedad tiene «un sentido», siendo como una especie de lenguaje corporal abierto a la totalidad de la persona.

BIBL. Entre sus libros destaca el que compuso en colaboración con dos teólogos (el judío M. Buber y el cristiano J. ↗ Witting), con el título *Die Kreatur* (Berlín 1927). Otra de sus obras importantes fue *Pathosophie* (Gotinga 1956), donde ofrece una visión médico-filosófica del hombre que se expresa y despliega a través de esfuerzos, conflictos y enfermedades. En castellano, cf. también *Problemas clínicos de Medicina psicosomática* (Barcelona 1946); *El círculo de la forma* (Madrid 1962): *Lecciones de Antropología médica* (Barcelona 1950).

WELLHAUSEN, Julius (1844-1918)

Exegeta e historiador alemán, de tradición protestante. Fijó los elementos básicos de la crítica literaria e histórica del Antiguo Testamento. Su obra más significativa se titula *Prolegomena zur Geschichte Israels* (*Prolegómenos para la historia de Israel,* 1878) y presenta la historia de Israel desde la perspectiva de su desarrollo religioso, pudiendo así fijar los momentos básicos de su despliegue, dentro de la historia de las religiones del entorno. Wellhausen definió de una manera básica la historia, extensión y temática fundamental de los llamados «documentos» que estaría en la base del Pentateuco y de toda la tradición teológica de Israel (J, E, D y P). Habría, a su juicio, dos documentos antiguos (J y E: Yahvista y Elohísta) unidos hacia el 750 a.C. Más tarde, en torno al 620 se habría compuesto el D (Deuteronomio) y finalmente (hacia el 500) el Sacerdotal o P, que viene a presentarse también como responsable de la redacción del conjunto del Pentateuco. En los últimos años de su vida se dedicó de un modo especial al estudio de la literatura apocalíptica y de la figura de Jesús. Él escribió los mejores estudios sobre el libro de Daniel, que habrá sido compuesto hacia el 165 a.C., centrándose en la esperanza de la venida del Hijo de Hombre, un personaje que parece condensar todo el proceso de la humanidad, pues vendrá en las *nubes del cielo* (que son la morada simbólica de Dios), venciendo sobre la maldad de las bestias de la historia, para ofrecer a los hombres (judíos) el verdadero reino de lo humano. Desde esa base quiso fijar las etapas básicas de la redacción de los evangelios, que han de situarse en el trasfondo apocalíptico judío (cf. *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlín 1905).

WELTE, Bernhard (1906-1983)

Sacerdote y teólogo católico alemán, que formó parte del llamado «círculo de Friburgo», en cuya universidad enseñó Filosofía. Quiso superar los límites de la escolástica antigua, dialogando con el conjunto del pensamiento occidental y, en especial, con su amigo M. ↗ Heidegger, con quien mantuvo una intensa correspondencia, sobre temas de cultura y religión. Reflexionó de un modo especial sobre el fundamento infinito de la existencia humana, vinculado a la historicidad y a la cultura, poniendo de relieve el impulso creador del cristianismo, como fuente de pensamiento.

BIBL. *Auf der Spur des Ewigen: philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie* (Friburgo 1965); *Zeit und Geheimnis: philo-*

sophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt (Friburgo 1979); *Zwischen Zeit und Ewigkeit: Abhandlungen und Versuche* (Friburgo 1982); *Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht: eine philosophische Untersuchung und eine theologische These dazu* (Friburgo 1965; versión cast. *Esencia y recto uso del poder*, Madrid 1968); *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit: Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins* (Fráncfort del Meno 1967); *Determination und Freiheit* (Fráncfort del Meno 1969); *Über das Böse: eine thomistische Untersuchung* (Friburgo 1986); *Geschichtlichkeit und Offenbarung* (Fráncfort del Meno 1993). Cf. M. Heidegger, *Cartas a Max Müller y Bernhard Welte* (Universidad Iberoamericana, México 2006). En castellano: *El ateísmo de Nietzsche y el cristianismo* (Madrid 1962); *Espíritu, vida de los cristianos* (Madrid 1963); *Filosofía de la religión* (Barcelona 1981).

WESLEY, John (1703-1791)

Reformador inglés, fundador del metodismo. Estudió en Oxford y fue ordenado sacerdote en la Iglesia anglicana, actuando durante un tiempo como párroco. Vuelto a Oxford, se unió con su hermano Charles, que había fundado un movimiento religioso, llamado *Holy Club*, formado por personas que desarrollaban su experiencia cristiana y realizaban obras de caridad de un modo «metódico» (por eso les llamaron «metodistas»). El año 1738 tuvo una intensa experiencia de perdón y salvación, comenzando a predicar y a reunir grupos de personas que buscaban una piedad personal más intensa, liberada de las estructuras que imponía el anglicanismo. Sin buscar una ruptura con la Iglesia oficial, Wesley empezó a organizar a sus seguidores, en grupos de cinco o seis personas, que se reunían semanalmente para orar y confesar sus faltas, juntándose también en grupos más extensos, en los que cultivaban libremente su experiencia cristiana. No buscaron la ruptura, pero, de hecho, los metodistas se separaron de los anglicanos porque no aceptan su manera de entender y ejercer el episcopado. Ni metodistas ni anglicanos se han excomulgado mutuamente, pero actúan fácticamente como iglesias separadas. El pensamiento básico de Wesley constituye una síntesis entre la experiencia protestante de la gracia y la ética católica de la santidad. Él acepta por un lado la justificación por la fe; pero, al mismo tiempo, pone de relieve el valor de la piedad católica, con su visión de las virtudes y de la santidad personal.

BIBL. Sus sermones y libros fueron recogidos en J. *Wesley: Works* I-XVIII (Londres 1856-1862).

WESTERMANN, Claus (1909-2002)

Exegeta protestante, especializado en teología del Antiguo Testamento. Estudió en las universidades de Tubinga, Marburgo y Berlín. Fue profesor de la Universidad de Heidelberg de 1958 a 1978, realizando una intensa labor de investigación y docencia, en la línea de los grandes maestros de la exégesis veterotestamentaria alemana del siglo XX (en especial de M. ↗ Noth y G. von Rad). Estudió la teología de algunos textos básicos de las tradiciones del Pentateuco y, en especial, de los libros de Génesis, Isaías y Job; también analizó las formas literarias fundamentales de los discursos proféticos, siendo todavía el mayor especialista en el estudio de las formas literarias proféticas y sapienciales. Sus obras son imprescindibles para el estudio de los principios de la teología israelita.

BIBL. *Grundformen prophetischer Rede* (Múnich 1960); *Der Aufbau des Buches Hiob* (Stuttgart 1978); *Einführung in die Bibel* (Stuttgart 1994); *Genesis 1-11* (Darmstadt 1976); *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung* (Neukirchen-Vluyn 1990); *Lob und Klage in den Psalmen* (Gotinga 1983); *Der Psalter* (Stuttgart 1980; *Sprüche, Prediger, Hohes Lied* (Stuttgart 1956); *Gesammelte Studien* (Múnich 1964). Para una visión de conjunto de su vida y obra, cf. Rainer Albertz (ed.), *Forschung am Alten Testament. Zu seinem 65. Geburtstag am 7. Oktober 1974* (Múnich 1974) y *Schöpfung und Befreiung Für Claus Westermann zum 80. Geburtstag* (Stuttgart 1989). En castellano: *El Antiguo Testamento y Jesucristo* (Madrid 1972); *Comentario al profeta Jeremías* (Madrid 1972). Su obra de más influjo ha sido y sigue siendo el *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* I-II (en colaboración con E. Jenni, Madrid 1985).

WHITEHEAD, Alfred North (1861-1947)

Matemático y filósofo inglés, vinculado al cristianismo. Era hijo de un Pastor anglicano y fue profesor en Cambrigde (1985-1910) y Londres (1910-1924), para enseñar finalmente en Harvard (Estados Unidos) desde el año 1924 hasta su muerte. Fue uno de los genios del pensamiento universal

del siglo XX y su pensamiento se divide en dos etapas. Sus primeras obras (del período inglés) tratan de la estructura lógica del pensamiento y quieren fijar el orden matemático de la realidad. Entre ellas destacan *A Treatise on Universal Algebra with Applications* (Cambridge 1898) y *An Introduction to Mathematics* (Oxford 1911). Pero la más significativa fue *Principia Matemática* I-III (Cambridge 1910-1913), escrita en colaboración con B. Russell, una de las obras filosófico-científicas más importantes de todos los tiempos, que ha querido describir la estructura y el despliegue lógico del pensamiento. A partir de 1924, culminada su etapa más científica y trasladándose a Estados Unidos, Whitehead desarrolló un pensamiento filosófico de tipo cósmico idealista que influirá de un modo decisivo en gran parte de la teología norteamericana posterior. Las obras básicas de este período son: *Science and the Modern World* (1925), *Religion in the Making* (1926), *Adventures of Ideas* (1933), *Process and Reality* (1929), *Nature and Life* (1934); *Modes of Thought* (1938). En ellas desarrolla un tipo de pensamiento idealista, abierto a la totalidad de lo real, vinculando elementos que provienen de Platón (mundo de las ideas) y de Leibniz (las realidades concretas son mónadas, como ventanas que se abren a la realidad eterna). A su juicio, la realidad en su conjunto constituye un gran proceso, en el que todo se mantiene en equilibrio, en medio de un cambio incesante.

En ese contexto, a juicio de Whitehead, en el conjunto de la realidad resulta necesaria la acción de Dios, que puede asemejarse al Primer Motor Inmóvil de Aristóteles. Dios no se encuentra totalmente fuera, ni totalmente dentro del proceso, de manera que no se puede hablar de un panteísmo, pero tampoco de un teísmo estrictamente dicho. En sentido general, se puede afirmar que Dios tiene una doble naturaleza. a) *Una naturaleza primordial*, que es infinita, libre, completa, eterna. b) Y una *naturaleza consecuente,* inmersa en el fluir de los acontecimientos, es decir, en la cadena y entramado de sucesos que constituyen el conjunto de la realidad. Eso significa, hablando en un lenguaje teológico, que Dios tiene una naturaleza inmanente (abstracta y eterna) y una naturaleza «económica», vinculada al despliegue concreto de la realidad en la que se encuentra inmerso. Sólo en ese fondo se puede hablar de un «proceso divino», que se identifica con la realidad concreta del cosmos. El Dios de ese proceso no es «omnipotente» en el sentido ontológico del término (como alguien que está fuera del mismo proceso y que puede hacer de un modo arbitrario lo que él quiere), sino que su «potencia» se vincula con el mismo despliegue de la realidad, constituida por tensiones y elecciones. En esa línea, se puede afirmar que Dios está buscando afanosamente el sentido y el despliegue mejor de la realidad, en una línea cercana a la de ↗ Leibniz. Estrictamente hablando, Whitehead no desarrolló una filosofía ni una teología de la religión; pero algunos de sus alumnos y/o seguidores lo hicieron, en la línea de la *process theology,* como Charles Hartshorne, John B. Cobb Jr. y David Ray Griffin.

Wiclef, John (1320-1384)

Eclesiástico y reformador inglés, conocido por su actividad como filósofo y canonista. Fue profesor de la Universidad de Oxford y defendió los derechos de la corona inglesa frente a la Santa Sede. Se apoyaba en la Escritura y criticó el estilo de vida de la Iglesia de su tiempo, rechazando así parte de sus tradiciones escolásticas y, sobre todo, su tipo de administración económica y política. Buscó una Iglesia espiritual, donde todos los creyentes fueran libres e iguales, sin someterse a la jerarquía existente. Llegó a negar la diferencia entre obispos y presbíteros, afirmando que todo presbítero puede ordenar a otros. No fundó un movimiento, ni inició un cisma, pero ciertos misioneros itinerantes, llamados predicadores pobres (Poor Preachers), defendieron y expandieron sus ideas después de su muerte. Las propuestas de Wiclef fueron condenadas por el papa Gregorio XI, en una carta dirigida a la Iglesia de Inglaterra el año 1377 (DH 10121-1139), y después por el Concilio de Constanza (año 1418, DH 1151-1195). Sus propuestas eran complejas, pero él deseaba que la Iglesia (y en especial el Papa) abandonara una política de riqueza y pactos con los poderes políticos, para aparecer como lo que era, un movimiento de fraternidad popular.

WILHELMSEN, Frederick (1923-1966)

Filósofo católico norteamericano, vinculado al Opus Dei, en una línea cercana al carlismo (tradicionalismo) español. Estudió en las universidades de Detroit, San Francisco y Notre Dame, siendo Doctor Honoris Causa por Universidad de Madrid (1958). Enseñó por un tiempo en la Universidad de Navarra, Pamplona, y en otros centros culturales de tipo tradicional (en una línea que ha sido asumida por ↗ Ayuso); su estudio sobre *La Metafísica del amor* sigue ofreciendo intuiciones valiosas. Murió aún joven, de infarto.

BIBL. *Tragedia, éxtasis e historia* (Madrid 1959); *El alma norteamericana de hoy* (Madrid 1960); *El problema de la trascendencia en la metafísica actual* (Pamplona 1963); *La Metafísica del amor* (Madrid 1964); *La Ortodoxia pública y los poderes de la irracionalidad* (Madrid 1965); *La formación del pensamiento político del carlismo* (1810-1875) (Madrid 1995; obra preparada por su hija Alexandra Wilhelmsen).

WILLIAMS, Rowan (n. 1950)

Teólogo y obispo británico, primado de la Iglesia anglicana. Nació en el valle de Swansea, en el País de Gales, de una familia de cultura y lengua galesa. Ha estudiado en Cambridge y Oxford, está casado, tiene dos hijos, y ha sido uno de los profesores más jóvenes y prestigiosos de las mejores universidades inglesas: Cambridge (1980-1986) y Oxford (1986-1992). Ha viajado por diversos países de África y de Asia, de manera que conoce de primera mano los grandes problemas del mundo. Ha escrito, y sigue escribiendo, sobre diversos temas de teología y se le considera como uno de los hombres de Iglesia más cultos de la actualidad.

BIBL. *Dostoievsky: Language, Faith and Fiction* (Baylor 2008); *Tokens of Trust. An introduction to Christian belief* (Canterbury 2007); *Grace and Necessity: Reflections on Art and Love* (Harrisburg PA 2005); *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church* (Grand Rapids 2005); *Faith and Experience in Early Monasticism* (Erlangen 2002), *Arius: Heresy and Tradition* (Londres 2001), versión cast. *Arrio Herejía y tradición* (Salamanca 2010); *Teresa of Avila* (Nueva York 1991); *Peacemaking Theology* (Londres 1984); *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel* (Londres 1982). El año 2002 fue elegido arzobispo de Canterbury y primado de la Iglesia anglicana, lo que le ha convertido, por su cargo y por su personalidad, en uno de los pensadores y eclesiásticos cristianos más influyentes de la actualidad. Es un hombre que quiere interpretar el evangelio de un modo radical, en contra de lo que ha sido la tradición de la Iglesia anglicana. a) Defiende la separación de la Iglesia y del Estado, en una línea que puede llevar a la superación de los principios en los que se asienta la misma Iglesia anglicana. b) Es un pacifista decidido, que ha ido y va en contra de las implicaciones militares del Reino Unido. c) Pone el amor por encima de las formas de vinculación sexual; en esa línea defiende la ordenación sacerdotal de los presbíteros y la posibilidad de que los divorciados forman parte de la Iglesia. Su postura abre nuevas posibilidades y dificultades no sólo entre las diversas iglesias de la confesión anglicana, sino también en las relaciones de la Iglesia anglicana con la católica.

WITTIG, Joseph (1879-1949)

Teólogo católico alemán, que estudió en la Universidad de Breslau y en Roma, especializándose en Arqueología e Historia de la Iglesia, materias que enseñó (junto a la Patrología) en la misma Universidad de Breslau, donde fue decano de la Facultad de Teología. Tuvo ciertos problemas con la jerarquía de la Iglesia a causa de un trabajo titulado *Die Erlösten* (*Los Redimidos*, año 1922), donde insistía en la necesidad de una purificación de la Iglesia. Escribió también un libro donde reconstruía la figura de Jesús, situándola en el contexto actual de la Iglesia y de la sociedad (*Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo,* 1925). Esas obras fueron introducidas en el Índice de libros prohibidos y su autor excomulgado, de manera que tuvo que abandonar la universidad, volviendo a la vida privada, con su esposa. De esa forma se mantuvo muchos años, como un católico solitario (apartado de la comunión oficial), hasta que el año 1946 fue readmitido en la Iglesia. Durante ese tiempo de silencio colaboró con grandes pensadores como el filósofo judío M. Buber y el psicólogo V. von ↗ Weizsäcker.

BIBL. *Papst Damasus I* (1902); *Das Papstum* (1913); *Grudriss der Patrologie* (1926); *Wiedergeburt* (1923); *Roman mit Gott* (1950).

WOLFF, Christian (1679-1754)

Filósofo protestante alemán, de línea racionalista. Estudió Filosofía y Teología y empezó siendo profesor de Matemáticas en la Universidad de Halle, el año 1706, por recomendación de ↗ Leibniz, de quien fue discípulo. Ha

sido el sistematizador filosófico y teológico del pensamiento de ↗ Descartes, Espinosa y Leibniz, y ha construido el gran sistema racionalista ilustrado que ha sido dominante en el mundo cultural germano hasta la llegada de ↗ Kant y del idealismo. A su juicio, existe una correspondencia básica entre realidad y pensamiento, de manera que hay un orden donde se integran todas las realidades, en los tres «espacios» existentes: mundo (cosmología), hombre (psicología), Dios (teología). Wolff supone, según eso, que existe una armonía de conjunto, un tipo de sistema en el que pueden y deben englobarse todas las realidades, incluidas las cristianas. En esa línea, Wolff constituye la culminación de la metafísica y de la teología anterior (griega, escolástica), reformulada desde la perspectiva racionalista de Descartes y de Leibniz. Todas las cosas (en un nivel de mundo, de alma o de ideas) constituyen una armonía objetiva, que se puede conocer y se conoce de un modo orgánico, desde una perspectiva en la que todo lo racional es real y todo lo real es racional.

Ha sido y sigue siendo el filósofo «dogmático» por excelencia, el constructor de un sistema total donde se incluye todo lo que existe, lo filosófico y lo teológico, lo científico y lo moral. Su visión ha sido objeto de las críticas de ↗ Kant, pero ha seguido influyendo de diversas maneras en todas las tendencias sistemáticas posteriores, incluidas aquellas que provienen de pensadores neoescolásticos católicos de finales del siglo XIX y principios del XX, deseosos de construir visiones de conjunto del orden de la realidad, donde se engloba, en planos distintos, pero complementarios, lo científico, lo filosófico y lo teológico.

BIBL. Sus obras han abarcado, de un modo sistemático, todos los temas del conocimiento de aquel tiempo: *Lógica* (1712), *Metafísica* (1719), *Ética* (1720), *Ciencia Social* (1721), *Física* (1723), *Teología* (1723), *Biología* (1725)... Edición de conjunto en J. École (ed.), *Gesammelte Werke* (Hildesheim 1962ss).

WREDE, Wilhelm (1859-1906)

Exegeta y teólogo protestante alemán. En su obra *Über die Aufgabe und Methode des sogenannten NT* (Gotinga 1897) quiso aplicar a la Biblia un método histórico puro, independiente de todos los supuestos teológicos. A su juicio, la Biblia ha de estudiarse desde la perspectiva de la historia de las ideas, sin tener en cuenta el posible valor sobrenatural del cristianismo. En el año 1901 publicó un libro sobre *El Secreto Mesiánico en los Evangelios (Das Messiasgeheimnis in den Evangelien)* donde, avanzando en la línea anterior de M. ↗ Kähler, presenta una tesis que será muy importantes para la teología bíblica del siglo XX: Jesús no se presentó como Mesías Cósmico (revelación ontológica de Dios), sino como un profeta israelita, predicador de conversión, maestro de moral, dentro del judaísmo tradicional, en la línea de los profetas. Eso significa que, en contra de lo que se venía creyendo, el evangelio de Marcos (y el resto de los evangelios) no ha procurado ofrecer un relato fidedigno de la historia de Jesús, sino que son el resultado de una construcción teológica. El *Jesús histórico* no se sintió ni quiso ser Mesías, sino un simple y profundo maestro de moralidad. Por eso, la visión del Cristo salvador y el mesianismo «ontológico» cristiano es una construcción pascual de la Iglesia, que aparece ya en Marcos. Desde aquí se entiende su visión del «secreto mesiánico»: Marcos quiso mostrar que el hecho de que Jesús no se presentara abiertamente como Mesías había sido un tipo de estrategia del mismo Jesús (que se sabía Mesías). En contra de eso, Wrede afirma que Jesús no se tomó a sí mismo como Mesías, sino como un simple profeta moralista y apocalíptico, divinizado después, en un contexto griego.

WRIGHT, Ernest (1909-1974)

Arqueólogo y exegeta norteamericano, pastor de la Iglesia presbiteriana. Estudió con W. F. ↗ Albright y quiso poner de relieve la importancia del Antiguo Testamento para la fe cristiana. Fue profesor de la Universidad de Harvard. Su libro más importante es *Biblical Archaeology* (original de 1957, con varias ediciones ampliadas), que tiene una versión española actualizada por C. Aznar (*Arqueología Bíblica,* Madrid 2002). Publicó diversos libros sobre historia y teología del Antiguo Testamento. Entre ellos, el más importante sigue siendo *God Who Acts, Biblical Theology as Recital* (1952; versión cast. *Dios que actúa,* Madrid 1974), un libro

donde demuestra que el Dios de Israel no es una idea, ni un principio de moralidad, sino un poder de vida. Tanto por su trabajo de campo (en el nivel de la arqueología), como por su reflexión teológica, Wright sigue siendo una figura de referencia obligada en el estudio de la teología e historia bíblica.

Wright, Nicholas Thomas (n. 1948)

Exegeta y teólogo anglicano. Ha enseñado durante más de veinte años en las universidades de Cambridge y de Oxford y desde el año 2003 es obispo de Durham (Inglaterra). Se le suele asociar a la investigación del Jesús histórico (al lado de ↗ Sanders y Crossan), pero su postura tiende a ser más tradicional, en el mejor sentido de la palabra. A su juicio, la historia de Jesús no puede separarse del trasfondo religioso de Israel y de la búsqueda de trascendencia de los diversos movimientos judíos de su tiempo, pero ella debe interpretarse desde la confesión creyente de la Iglesia cristiana, tal como ha hecho todo el Nuevo Testamento. Quizá su libro más significativo sea: *La Resurrección del Hijo de Dios* (Estella 2008), en el que Wright analiza las antiguas creencias sobre la vida después de la muerte, desde las vagas figuras que habitan el Hades de Homero, hasta las almas de los sabios y justos que, según Platón, alcanza una inmortalidad bienaventurada. De un modo especial se ha fijado en las creencias de griegos y romanos que negaban sistemáticamente cualquier posibilidad de resurrección. Teniendo eso en cuenta, Wright ha analizado las creencias judías y en especial las afirmaciones de los primeros cristianos sobre la resurrección en general y sobre la de Jesús en particular, comenzando con Pablo y llegando hasta los albores del siglo III. En contra de otros exegetas e historiadores, Wright afirma que Jesús resucitó corporalmente de entre los muertos, reconociendo que fue esta creencia la que hizo que los primeros cristianos le llamaran «Hijo de Dios».

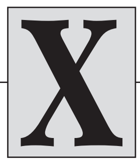
Wright ha escrito también dos obras fundamentales sobre la historia de Jesús y el origen de la Iglesia (*The New Testament and the Victory of the People of God*, Londres 1992; *Jesus and the victory of God*, Londres 1996), que nos sitúan en el centro de la gran controversia actualmente en curso sobre el sentido de la historia de Jesús, en contra de aquellos que, como ↗ Crossan, parecen diluir su figura al presentarle con los rasgos de un sabio de tipo cínico. Wright ha querido recuperar los elementos básicos de la historia teológica de Jesús, poniendo de relieve el sentido religioso de su mensaje y el carácter sagrado de su muerte, cuyo poder salvador ha sido ratificado por la resurrección.

Bibl. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Filadelfia 1991); *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids 1997); *The Challenge of Jesus: Rediscovering Who Jesus Was and Is* (Londres 2000); *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue* (Londres 2006); *Evil and the Justice of God* (Londres 2006); *Justification: God's Plan and Paul's Vision* (Londres 2009); *La resurrección del Hijo de Dios* (Estella 2008).

Wust, Peter (1884-1940)

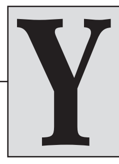
Filósofo católico alemán, vinculado al existencialismo. Estudió Lingüística y Filosofía en Berlín, enseñando desde el año 1914 en la Universidad de Bonn. Defendió al principio un tipo de pensamiento neokantiano, para definirse después por un tipo de existencialismo cristiano, bajo el influjo de los grandes maestros católicos franceses, como Paul ↗ Claudel y Jacques Maritain. A partir del año 1930 fue profesor en la Universidad de Münster y se distinguió por su oposición al nazismo. P. Wust fue un metafísico arraigado en la tradición, pero abierto a la nueva experiencia de una libertad que sólo puede ser plena allí donde se superan los sistemas cerrados de la modernidad (marxismo, nazismo...). Fue un hombre abierto a la sorpresa de la vida, con ingenuidad y con una inmensa capacidad de comunicación. Ha sido con ↗ Ebner y M. Buber uno de los fundadores del personalismo moderno.

Bibl. *Auferstehung der Metaphysik* (1925); *Rückkehr aus dem Exil* (1926); *Der Mensch und die Philosophie* (1934); *Ungewissheit und Wagnis* (1937); *Gestalten und Gedanken* (1940). Edición completa en W. Vernekohl (ed.), *Peter Wust. Gesammelte Werke* I-X (Münster 1963-1969). En castellano: *Incertidumbre y riesgo* (Madrid 1955). Un amplio estudio sobre su vida y pensamiento en A. L. Quintás, *Pensadores cristianos contemporáneos* (Madrid 1967).



XIBERTA, Bartomeu (1897-1967)

Teólogo católico catalán, de la Orden de los Carmelitas. Estudió en Roma, donde transcurrió casi toda su vida, al servicio de la enseñanza (Colegio Internacional de San Alberto) y de la administración de su Orden. Ha sido uno de los teólogos especulativos más importantes de la primera mitad del siglo XX, en una línea tomista renovada. Dos son sus aportaciones fundamentales: a) El año 1949, publicó una famosa *Introductio in Sacram Theologiam* (en el CSIS de Madrid), donde exponía con toda precisión el orden que se debe seguir en cada tema, partiendo de las verdades dogmáticas definidas por la Iglesia para llegar después a las conclusiones teológicas, elaborando así una especie de arquitectura sistemática de la doctrina católica (escolástica) de su tiempo. b) Unos años más tarde publicó dos trabajos de cristología que tuvieron mucho eco en los ambientes académicos: *Tractatus de Verbo Incarnato* (Madrid 1954) y *El yo de Jesucristo; un conflicto entre dos cristologías* (Barcelona 1954); en ellos ofrecía su respuesta matizada y preciosista en torno al tema de la conciencia humana y/o divina de Jesús.



Yoder, John Howard (1927-1997)

Teólogo y biblista norteamericano, de tradición menonita, conocido por su pacifismo cristiano. Estudió con los menonitas en el Goshen College y culminó su formación en la Universidad de Basilea, donde tuvo como profesores a Karl ↗ Barth y Oscar Cullman. Después enseñó en el Goshen Biblical Seminary en la Universidad de Notre Dame. A su juicio, la historia humana debe superar la ley del poder a que se encuentra ahora sometida, dejando que en ella se exprese la fuerza del Dios que actúa en los discípulos de Jesús. En esa línea, él cree que tanto la Iglesia como el Estado deben superar la tentación actual de constantinismo (el uso de la fuerza), para que se realice así el evangelio. Siguiendo en esa línea, él cree que la Iglesia no debe actuar sobre el Estado, sino ser Iglesia, ofreciendo de esa manera una verdadera alternativa evangélica, pero en plano eclesial, no por imposición social. Por eso, él cree que se debe superar un tipo de «ilustración» (representada por ↗ Kant), que se expresaría en la búsqueda de una ética universal, de tipo secular, que debe inclinarse siempre ante los poderes fácticos. En su línea se sitúa la teología de A. ↗ González. En esa línea, él ha presentado a Jesús como un pacifista radical en *The Politics of Jesus*. *Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids 1973).

Bibl. Cf. también *The Christian Pacifism of Karl Barth* (Goshen Biblical Seminary, Elkhart 1964); *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution: A Companion to Bainton* (Goshen Biblical Seminary, Elkhart *1983*). En castellano: *Comunidad, no-violencia y liberación. Perspectivas bíblicas* (México 1991); *Ministerio de Todos. Creciendo hacia la plenitud en Cristo* (Guatemala 1995). Cf. *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution: John Howard Yoder* (New 2009).

Yannaras, Christos (n. 1935)

Teólogo ortodoxo griego, de gran influjo en el diálogo cristiano. Se le considera uno de los guías del «movimiento neoortodoxo», formado por un grupo informal de intelectuales que quieren renovar la cristiana, volviendo en profundidad a las raíces vivas de la ortodoxia. A su juicio, esta palabra (ortodoxia) no debe entenderse en un sentido confesional (de una Iglesia separada de otras), sino como referencia constante a la fe universal, católica, que está en la base del cristianismo. Lo que importa es vivir y encarnar esta fe, en las circunstancias sociales de la actualidad, de manera que ella sea principio de reconciliación entre las iglesias y fuente de una verdadera ortopraxia, es decir, de una renovación de la vida, que debería expresarse en la celebración de los sacramentos, en el arte litúrgico y en el mismo compromiso social.

Bibl. Entre sus obras, traducidas al francés, destaca una introducción a la teología ortodoxa: *La foi vivante de l'Église*. *Introduction a la théologie orthodoxe* (París 1989). También es importante su trabajo sobre el sentido de Dios en nuestro tiempo: *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu* (París 1971).

Z

ZAEHNER, Robert Charles (1913-1974)

Investigador británico cristiano, nacido en Sevenoaks (Kent), de padres suizos y convertido después al catolicismo. Fue un gran especialista en religiones orientales. Conocía el persa antiguo (y así pudo estudiar de primera manos los textos zoroastristas), el sánscrito (para los textos hindúes), el pali (para los budistas) y el árabe (para los textos islámicos). Trabajó en el Servicio de Inteligencia Británico y fue partidario del diálogo de culturas y religiones, pero rechazando un tipo de universalismo «nivelador» que tendía a igualarlas, destruyendo la identidad de cada una. Estaba convencido de que en último término las grandes religiones podían vincularse a partir de una visión mística del cristianismo, entendida de una forma abierta (católica), no para destruir (negar) las otras religiones, sino para vincularlas de forma dialogal, desde sus mismas diferencias. Su forma de entender las religiones puede hallarse superada, pero quizá no ha existido otro investigador que haya sido capaz de penetrar con más hondura en la identidad de cada una, desde una perspectiva cristiana. Su obra de investigador sigue siendo aún fecunda.

BIBL. *Foolishness to the Greeks* (Oxford University 1953); *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma* (Oxford University 1955); *The Teachings of the Magi. A compendium of Zoroastrian beliefs* (Londres 1956); *Mysticism: Sacred and Profane* (Oxford 1957); *At Sundry Times. An essay in the comparison of religions* (Londres 1958); *The Comparison of Religions* (Boston 1962); *Inde, Israël, Islam: religions mystiques et révelations prophétiques* (París 1965); *Hindu and Muslim Mysticism* (Londres 1960); *The Convergent Spirit. Towards a dialectics of Religion* (Londres 1963); *Matter and Spirit. Their convergence in Eastern Religions, Marx, and Teilhard de Chardin* (Nueva York 1963); *The Catholic Church and World Religions* (Londres 1964); *Christianity and other Religions* (Nueva York 1964, versión cast. *El cristianismo y las grandes religions de Asia,* Barcelona 1967); *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths* (Oxford 1970); *Dialectical Christianity and Christian Materialism. The Riddell Memorial Lectures* (Oxford 1971); *Evolution in Religion. A study of Sri Aurobindo and Pierre Teilhard de Chardin* (Oxford 1971). Cf. P. Rodríguez Panizo, *Disonancia acorde: La significación teológica de la historia de las religiones según R. C Zaehner* (Comillas/Madrid 2007).

ZAMBRANO, María (1904-1991)

Escritora y filósofa española, de origen cristiano, que ha elaborado de modo ejemplar su propia experiencia religiosa. Estudió en Madrid con ↗ Ortega y Gasset, García Morente y Zubiri. Desde 1932 fue profesora de Metafísica. Tras la guerra del 1936-1939 vivió exilada en París, Puerto Rico (donde enseñó en la Universidad de Río Piedras), en Roma y en Ginebra. Volvió a España el año 1984, donde poco antes de morir recibió el Premio Cervantes de Literatura (1988). Su obra ha tenido un carácter literario y filosófico, vinculado siempre a la presencia de lo divino, tal como lo indica *El hombre y lo divino* (prólogo a edición de 1973). Toda ella ha sido una búsqueda del latido sagrado del ser humano, que se muestra no sólo en las diversas religiones sino, de un modo especial, en la misma dinámica de la vida (en el ser personal, en la poesía, en la historia). Zambrano ha invertido el orden normal que suele establecerse entre la filosofía y la poesía: la última palabra no la tiene el filósofo, que expresa y despliega el sentido oculto de la poesía, sino, al contrario, es el poeta el que responde a las preguntas planteadas en un nivel racional por la filosofía. En el centro del acontecer poético se encuentran a su juicio «los dioses», tal como aparecieron en el mundo griego; pero los dioses no son autosuficientes, ni resuelven todos los problemas de la vida, pues la vida sigue siendo insondable y mantiene sus preguntas abriendo un camino incluso allí donde los dioses concretos de la filosofía han terminado muriendo, como ha mostrado de manera radical ↗ Nietzsche. Sólo de esa manera, cuan-

do el Dios de la filosofía ha muerto, los hombres pueden volver al comienzo, al lugar de la libertad originaria, donde se asienta la poesía y donde puede emerger una vez más lo divino, es decir, lo sagrado. En ese sentido hay que afirmar que los verdaderos descubridores y creadores de la religión son los poetas, cuyo aliento necesitamos recibir de nuevo.

BIBL. *Pensamiento y poesía en la vida española* (México 1939); *Filosofía y poesía* (México 1939); *Hacia un saber sobre el alma* (Buenos Aires 1950); *El hombre y lo divino* (México 1955); *El sueño creador* (México 1965); *Los sueños y el tiempo* (Madrid 1992).

ZANINO DE SOLCIA (s. XV)

Canónigo de Brescia, en Italia, cuyas proposiciones parecieron contrarias a la fe cristiana y fueron condenadas por el papa Pío II, el año 1549, quien mandó que fuera recluido en un monasterio. Conforme a los «errores» condenados, Zanino interpretaba el cristianismo desde una cosmología de tipo platónico, sosteniendo la existencia de diversos mundos sucesivos. En ese contexto, defiende una especie de necesidad religiosa, dentro de un orden eterno donde todas las cosas cambian (se crean y destruyen) para permanecer en el fondo idénticas. Por eso, a su juicio, se vuelve difícil la afirmación de una salvación específicamente cristiana, que pueda presentarse como experiencia y esperanza de resurrección final. Entre sus proposiciones «condenadas» se encuentran las siguientes:

> «(1) El mundo ha de consumirse y terminar naturalmente, al consumir el calor del sol la humedad de la tierra y del aire, de tal modo que se enciendan los elementos. (2) Y todos los cristianos han de salvarse. (3) Dios creó otro mundo distinto a éste y en su tiempo existieron muchos otros hombres y mujeres y, por consiguiente, Adán no fue el primer hombre. (4) Asimismo, Jesucristo no padeció y murió por amor del género humano, para redimirle, sino por necesidad de las estrellas... (7) La lujuria fuera del matrimonio no es pecado, si no es por prohibición de las leyes positivas, y por ello éstas lo han dispuesto menos bien, y él, sólo por prohibición de la Iglesia, se reprimía de seguir la opinión de Epicuro como verdadera. (9) Finalmente, la ley cristiana ha de tener fin por sucesión de otra ley, como la ley de Moisés terminó con la ley de Cristo» (DH 1361-1369).

ZARAGÜETA, Juan (1883-1974)

Pedagogo, filósofo y sacerdote católico español, de origen vasco. Estudió Filosofía en Lovaina, con el cardenal ↗ Mercier, cuyo pensamiento aplicó y adaptó en España. Fue profesor en el Seminario de Madrid, en la Escuela Superior de Magisterio y en la Universidad de Madrid. Desde 1947 hasta 1963 fue director del *Instituto «Luis Vives» de Filosofía* del CSIC, dirigiendo también la *Revista de Filosofía*. Se mantuvo siempre en la línea filosófico-teológica de la escuela de Lovaina, queriendo así renovar la escolástica católica, desde una perspectiva tradicional, aunque asumiendo también los estímulos de la fenomenología.

BIBL. *Filosofía y Vida* I-III (1950/1954), *Curso de Filosofía* (Madrid 1968) y *Vocabulario filosófico* (Madrid 1955). Él mismo ha ofrecido una visión de conjunto de su obra en *Los veinte temas que he cultivado en los cincuenta años de mi labor filosófica* (Madrid 1958).

ZENÓN DE VERONA (ca. 300-380)

De origen norteafricano, fue obispo de Verona, en Italia. Se conoce muy poco de su vida. Conservamos, sin embargo, varias homilías y escritos en los que trata de la Trinidad, de la Virginidad de María, de los sacramentos y de la resurrección. Acude con frecuencia a los símbolos bíblicos y a los personajes del Antiguo Testamento. Tiene especial importancia su doctrina social, en la que afirma que el mayor de los pecados es la explotación de otros hombres:

> «La avaricia... es la enemiga de la justicia. Por causa de la avaricia están llenos los graneros de algunos, mientras los estómagos de muchos se encuentran vacíos. Por causa de la avaricia el precio de las mercancías aumenta, cuando ellas son más escasas. La avaricia es causa del fraude, del perjurio, de los robos, los conflictos y las guerras. Día a día, unos buscan más riquezas, mientras otros lloran. Habitualmente, a la confiscación de los bienes de otros se le llama «industria» o habilidad; de esa forma se justifica la apetencia de los bienes de los demás, de un modo muy preciso, utilizando para ello los argumentos más agudos, con el pretexto de la

propia defensa o seguridad. De esa manera, aquellos que carecen de los medios para defenderse, aunque sean inocentes, perderán de un modo legal aquello que poseen, y ésta es la peor de todas las violencias. Porque uno podrá recuperar un día aquello que le han quitado por la fuerza, pero no podrá recuperar jamás aquello que le han quitado con la protección de la ley. ¡Quien quiera enorgullecerse con ese tipo de injusticia que lo haga! Pero que sepa que aquel que se vuelve rico atropellando la miseria de los pobres es mucho más miserable que el más miserable de los pobres» (*Sobre la justicia* 3; obras en PL 31).

ZIZIOULAS, Ioannis (n. 1931)

Teólogo ortodoxo y metropolitano, titular de Pérgamo, residente en el Reino Unido. Ha estudiado y ha enseñado en la Universidad de Atenas y pertenece al Research Institute in Systematic Theology del King's College de Londres. Se ha especializado en el estudio de la Iglesia y en el desarrollo del carácter personal del hombre. Ha elaborado una ontología de la persona, a partir de la filosofía griega, de la Biblia, de los Padres de la Iglesia y del pensamiento moderno. Es quizá el más profundo y sistemático de los teólogos ortodoxos de la actualidad y ha puesto de relieve que el carácter personal del hombre sólo culmina en una perspectiva trinitaria, dentro de un contexto de comunión, que debe expresarse en la celebración eucarística de la Iglesia, presidida por el obispo, que actúa como portador de la unidad cristiana.

BIBL. *L'Être ecclésial* (París 1981); *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Nueva York 1997); *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries* (Brookline MA 2001); *Communion & Otherness: Further Studies in Personhood and the Church* (Londres 2007); *Remembering the Future: An Eschatological Ontology* (Londres 2009); *Lectures in Christian Dogmatics* (Londres 2009).

ZUBIRI, Xavier (1898-1983)

Filósofo y pensador católico, de origen vasco. Estudió Teología y Filosofía en Roma, París y Berlín. Al renunciar al sacerdocio, por razones personales, tuvo que abandonar la enseñanza universitaria, por imposición de la jerarquía, Ha sido quizá el más profundo de los pensadores hispanos de lengua castellana del siglo XX y el que más ha influido en algunos teólogos (↗ Ellacuría, Antonio González). Aquí destacamos su visión de Dios (con su forma de entender la religión) y su estudio del misterio trinitario.

1. *Experiencia religiosa, tres momentos básicos*

Desde su obra más antigua (*Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid 1944), hasta algunos de sus últimos trabajos, publicados de manera póstuma, como *El Hombre y Dios* (Madrid 1885), *El problema filosófico de historia las religiones* (Madrid 1993), *El problema teologal del hombre* (Madrid 1997), ha vinculado el tema de Dios con la religión, vinculada a los rasgos fundamentales de la *experiencia* humana. Lo divino no es algo añadido, que se pueda quitar y poner, sino un momento básico de nuestro itinerario de realización personal. Desde esa base se entienden *los tres momentos del despliegue humano,* que son implantación, misión y religación.

a) *Implantación.* El hombre hunde sus raíces en aquello (aquel) que le hace ser. Como árbol que arraiga poderosamente en tierra, desde el *humus* de una tierra que le acoge, sostiene y alimenta desde su raíz, así se despliega la existencia del hombre y la mujer. No es el humano un ser al que han tirado en las corrientes de un mundo que le arrastra y desarbola como viento, o le socava y le desliga como el agua (cf. Job 14,18-79). No está arrojado sobre el mundo, sino que tiene un fondo, un fundamento que le acuna, le alimenta y asegura. Ésta es su primera certeza ontológico-existencial. Frente a las reducciones de una hermenéutica que sospecha de todo (Marx, Freud...), frente a la angustia de una analítica de la nada, que interpreta al humano como ente arrojado sobre el mundo (Heidegger), Zubiri apela a la confianza ontológica primera, en la línea de aquello que C. G. ↗ Jung llamaría confianza originaria. El humano está implantado en la realidad, sobre un cimiento que le afirma, sobre tierra que le nutre, sobre madre que le acuna.

b) *Misión.* Del plano anterior, de tipo cósmico y materno, pasamos al nivel relacional. No estamos simplemente

implantados en un suelo, como niño en brazos de la madre, sino que hemos sido enviados: nos han encargado una tarea y según ella debemos realizarnos. Crece el niño, se hace grande y no queda abandonado, sino que recibe una llamada que le exige responder: camina (deja de ser árbol), sale de su tierra y debe cumplir la tarea encomendada. La exigencia de cumplir una tarea convierte al humano en misión: *se encuentra enviado a la existencia, o, mejor, la existencia le está enviando*. No es que su vida tenga misión, sino que él mismo es misión. Dejamos así el plano cósmico y venimos al nivel personal de la llamada y de la realización personal, en libertad. Superamos la imagen vegetal del árbol bien plantado, para descubrirnos misioneros, portadores de una tarea que se identifica en realidad con nuestra propia vida. Ciertamente, en un sentido dependemos de la ley de evolución del cosmos, del azar o la necesidad de un mundo que incesantemente nos desborda. Pero, en el fondo de ese mundo y superando la ley de evolución de las especies, descubrimos dentro de nosotros mismos una tarea infinitamente superior: nos han llamado a realizarnos en libertad, como personas. El humano es misionero porque Alguien le confía una tarea, es enviado porque Alguien le envía, le funda en libertad y le alienta en el camino de su realización. Éste es el momento clave de la analítica personal de Zubiri, éste el aspecto central de la experiencia religiosa (en las religiones monoteístas o proféticas): quien entienda su vida como misión y sepa que alguien-algo le impulsa y apoya para realizarse, cumpliendo ese envío, tendrá abierto el camino para entender el misterio de Dios. Quien prefiera interpretar su vida como simple destino entenderá difícilmente el sentido de un Dios personal.

c) *Religación estricta*. Del plano cósmico-biológico (implantación) y antropológico-interpersonal (misión) pasamos al nivel de la existencia compartida. En un primer momento puede parecer que bajamos de nivel: habíamos subido de la implantación materna (sentirnos resguardados) a la misión personal, a la tarea de la libertad; ahora volvemos a perdernos en un todo sagrado que nos engloba y nos hace llegar a la plenitud. Así podría interpretarse este tercer momento en algunas religiones orientales. Pero, conforme a la visión de Zubiri, al ser implantado, el hombre no ha perdido los aspectos anteriores de misión y libertad, sino que debe realizarlos en plenitud. Libremente me han encomendado una misión, me han enviado; libremente me sostienen y acompañan. No estoy, por tanto, condenado a la muerte, no he de estar angustiado, como pensaba Heidegger, sino que estoy invitado a compartir la vida, desde la presencia del misterio que me habita y sostiene. Así vivo en religión. Religación (= religión) implica *comunión en libertad*. En la implantación yo me podía interpretar como pasivo (árbol sobre la tierra, niño en brazos de la madre). La misión podía hacerme aparecer como un héroe afanoso, cumplidor de una tarea infinita, sin meta ni sosiego, bajo la obligación de responder al encargo que me habían encomendado. Ahora, sobre la experiencia de implantación y misión (tarea de realización personal), descubro dentro de mí la presencia de Aquel que me implanta y envía.

Tales son los elementos del análisis existencial de Zubiri. Ellos descubren la *fundamentalidad* de la existencia humana. Quiera o no, lo acepte o quiera rechazarlo, el humano está implantado-enviado-religado o, dicho en una palabra englobante, está *fundamentado*, en experiencia de enraizamiento personal. La tradición ha dado un nombre al ser o realidad que fundamenta al humano: le ha llamado la deidad o lo divino. En esa línea, el tema Dios no es algo que se añade desde fuera a lo que somos; la religión no es un simple sentimiento confortante (consuelo psicológico), ni un incentivo práctico (principio de actuación), sino una *dimensión formal* o elemento constitutivo del propio ser humano.

2. *Marcha intelectiva*

Zubiri no ha desarrollado temáticamente los momentos de ese análisis existencial en los escritos que él mismo publicó en su vida. Sin embargo, su obra póstuma ha mostrado que ese camino de despliegue religioso del hombres se concretiza y expresa a través de una *marcha intelectiva* (plano más racional) y de una *experiencia fundamentante* (plano más cercano al despliegue de la vida).

La marcha intelectiva traza una guía o camino y no una demostración de carácter discursivo. Zubiri no quiere probar la existencia de Dios, en una línea apologética, pero ha trazado un riguroso proceso intelectual que va conduciéndonos hacia la realidad que sustenta nuestra vida. De esa forma se sitúa dentro de la *religión fundamental,* es decir, dentro del fenómeno originario de lo religioso, antes de que venga a explicitarse en figuras o dogmas concretos. Lógicamente, los resultados de la marcha dependerán de la ruta que se escoja. Pero todos ellos presuponen una misma base de religación: «lo que anticipadamente aún llamamos ateísmo, teísmo o incluso agnosis son ya un acceso y contacto con el fundamento de la realidad». El humano es un ser en camino; la religión, un modo de entender y recorrer ese camino, es decir, un modo de ser, en humanidad. De una forma u otra, quiera o no, el hombre está obligado a justificar (o expresar) intelectualmente el sentido de su relación con lo fundamentante. Como se viene diciendo desde san ↗ Anselmo *(fides quaerens intellectum),* la fe o religión *hacen pensar*. Pues bien, la ruta intelectiva que Zubiri ha recorrido y que, a su juicio, es la que responde mejor a la riqueza y tarea de la vida humana, le conduce desde su propia realidad, como persona humana (esto es, como persona relativamente absoluta) a una realidad absolutamente absoluta, que es Dios.

Zubiri no ha querido demostrar la existencia de Dios (lo divino) en un nivel racionalista, pues ello sería contrario al ser de Dios y al mismo proceso religioso, sino que ha hecho algo previo: ha trazado el camino intelectivo que lleva, desde la existencia del hombre (realidad personal). Pues bien, mirado desde la perspectiva del hombre, que es ser personal, Dios no puede interpretarse como totalidad cósmica, destino ciego o como fondo inefable de lo finito, sino como absoluto personal y libre, con sus tres notas fundantes: a) *Deidad.* En un primer momento, por análisis rigurosamente discursivo, no demostrativo, podemos afirmar que la realidad *implantadora,* que funda nuestra vida, es *deidad-ultimidad.* Lo divino se entiende aquí en sentido todavía general, sin precisar sus rasgos personales o distinciones. b) *Realidad personal primera*. La deidad nos *envía* a la existencia, con una tarea concreta. Así, en palabra clásica de la filosofía antigua, podemos llamarle causa (= cosa) o realidad *primera.* Segundas son las cosas y causas que pasan, nacen y mueren, como los seres concretos del mundo. Primera es aquella que está siempre. Pasamos así del plano cósmico al nivel de las filosofías y religiones de tipo más personal, al menos vagamente, teísta. De esta forma experimentan lo divino aquellos que ven la religión como experiencia de envío, expresión de una tarea que los humanos deben realizar en su marcha intelectiva. c) *Persona religante.* En un tercer momento, al concebir la realidad o causa original como inteligencia y voluntad, podemos afirmar que ella es persona en el sentido fuerte: Alguien que dialoga por dentro con los humanos. Al llegar a este nivel estamos ya evocando prácticamente las religiones monoteístas, que entienden y presentan la deidad como Alguien capaz de conocer y amar, de crear y dialogar con las cosas (personas) que ha creado. A juicio de Zubiri, el paso de la deidad y causa primera a la persona estricta sólo puede darse allí donde se concibe el ser divino como realidad personal vinculada de forma concreta, amorosa, a los humanos.

3. *Experiencia fundamentante*

En su primer trabajo, *En torno al problema de Dios* (1935), Zubiri soslaya la palabra y tema de la experiencia, quizá por evitar las sospechas que ella suscitaba en un ambiente dominado todavía por la lucha contra el modernismo (que identifica la religión con un tipo de experiencia de profundidad humana). Liberado ya más tarde de posibles presiones del magisterio eclesial, en un trabajo publicado en el homenaje a K. ↗ Rahner (1975), Zubiri defiende abiertamente el carácter experiencial (proto-experiencial) de la apertura del humano a lo divino.

Lo que antes se llamaba *marcha intelectiva,* cercana al razonamiento, aparece ahora como *experiencia fundamental.* Cuando el hombre avanza intelectivamente en busca del principio de la religación, lo hace tanteando. Pues bien, ese tanteo o prueba del sentido de la realidad constituye el fundamento y nota distintiva de la experien-

cia. Por eso, el camino del hombre hacia el principio en que se asienta todo lo real ha de entenderse en esta perspectiva: «La religación es, pues, una marcha experiencial hacia el fundamento del poder de lo real. Es experiencial fundamental». La experiencia es una *probación tanteante* que pone al hombre en contacto con la realidad, y el ateísmo, el teísmo, la agnosis son modos de experiencia de ese fundamento de lo real. No son actitudes meramente intelectuales, sino formas ricas y plenas de experiencia de la realidad, en clave de compromiso e iluminación personal. El *racionalismo* había pretendido demostrarlo todo. Por eso ha diluido el fenómeno religioso, convirtiéndolo en un tipo de teoría sobre la totalidad del ser. Por su parte, la *ciencia* ha presupuesto que sólo es verdadera experiencia la que se edifica sobre datos que pueden ser cuantificados. Pues bien, más allá del racionalismo y del puro saber científico, Dios se despliega precisamente en el ámbito de la experiencia fundamentante del hombre que, quiera o no, se halla vinculado con su origen.

Según eso, el principio y fundamento forman parte de la propia vida humana. Por eso, la problemática de Dios está implicada en la forma de existir del hombre sobre el mundo. En este primer nivel no se puede hablar todavía de teísmo ni de ateísmo (que son ya soluciones concretas), sino de una pregunta abierta. Tanto teísmo como ateísmo y agnosticismo son ya respuestas, formas de entender y explicitar esta experiencia fundamental. Pero el hecho de que existan diferentes interpretaciones de la experiencia fundamental no significa que todas ellas sean equivalentes. A partir de la tradición greco-cristiana, y en consonancia con su pensamiento, Zubiri defiende la interpretación personal y trascendente de esa experiencia divina, que se inscribe dentro del proceso básico de su despliegue experiencial. a) *Hay una experiencia cósmica*. Arrojado entre las cosas, el ser humano ha de cuidarlas, realizándose con ellas, a nivel de emergencia antropológica: por su misma constitución interna, su capacidad de comprensión y su apertura ilimitada, el humano hace estallar los límites del cosmos, de manera que él es más que un elemento de la totalidad mundana, más que un resultado de la evolución de la materia. Por su origen peculiar, se define como sustantividad intelectual frente a la gran substantividad cósmica. Quien no entienda o no comparta este supuesto no podrá seguir tendiendo a lo divino, pues habrá disuelto al ser humano en la materia, negándole su hondura personal y su poder de trascendencia. Por eso, la experiencia fundamental se apoya en el cosmos, pero lo desborda. b) *Hay una experiencia de sí mismo (auto-experiencia)*. Cuidando de las cosas, el hombre se realiza a sí mismo de tal forma que al hacerse se descubre fundado en aquello que le implanta, envía y fundamenta. Por el origen de su ser, el hombre está implantado; por la urgencia y posibilidades de su hacerse, está enviado; por la presencia interior de aquel que le potencia, se encuentra religado. Este descubrimiento de la raíz del ser humano puede y debe razonarse, pero nunca se demuestra, pues forma parte de una experiencia original que le define, de manera que él sólo puede descubrir a Dios si acoge su presencia, dejándose cambiar por lo divino. Descubrimiento de sí y experiencia fundante se vinculan de manera necesaria, sin identificarse. Sólo siendo distintos pueden así relacionarse Dios y el ser humano. c) *Hay una experiencia del fundamento (de lo divino)*. Ella no tiende hacia un objeto nuevo, no nos lleva hasta una cosa más perfecta que las otras, sino al plano más hondo del mundo y de la propia vida. Lo divino es trascendente al interior del mundo, como fuerza de su fuerza, realidad realizadora. Al mismo tiempo, es trascendente al interior del ser humano, como lo implantante, mitente, religante. El ser humano y el mundo se encuentran internamente vinculados, pero, al mismo tiempo, es Dios quien los vincula, pues él implanta (envía y religa) al humano desde (por) el mundo.

La experiencia de religación hace que el hombre se descubra a sí mismo, mostrándole a la vez su más hondo carácter mundano: Dios no fundamenta al ser humano sacándole del mundo, sino introduciéndole de un modo más intenso en ese mismo mundo, concebido ahora como expresión de lo divino. Dios no es sólo «mío» (aquel que me implanta, envía y religa), sino que pertenece también al mundo (es Dios «de todo»), al menos dentro de las religio-

nes cósmicas e históricas. Esta experiencia fundamental no es objeto de una demostración objetiva. Estrictamente hablando, sólo hay demostración a nivel de dominio cósmico, donde la experiencia se puede cuantificar matemáticamente. En el camino de interioridad ya no existe prueba externa, sino experiencia comprometida y enriquecedora de la vida. A este nivel, el *testimonio* de aquellos que han hecho esta experiencia es más importante que todas las demostraciones. Si se permite este lenguaje, la prueba o mostración más alta es la misma vida humana enriquecida, recreada a partir de esta experiencia de lo divino. Ella es como un axioma, un principio primigenio que no puede demostrarse, porque es fondo y prueba en que se asienta toda posible demostración.

4. *Apéndice. Teología Trinitaria*

A Zubiri le ha interesado desde el comienzo de su carrera intelectual el tema de la Trinidad, entendido como lugar donde se cruzan y fecundan las mejores intuiciones filosóficas y teológicas de la tradición griega y latina con el cristianismo. Su trabajo sobre *El ser sobrenatural: Dios y la edificación en la teología paulina,* fruto de un curso impartido en la Universidad de Madrid (1934-1934), reelaborado y escritos en París en los años 1937-1939 y publicado con censura eclesiástica en 1944 (en *Naturaleza, historia y Dios*), constituye una de las mayores aportaciones modernas al tema de fondo de la Trinidad y en especial a la problemática del Espíritu Santo. La reflexión de Zubiri empieza, de algún modo, donde acaba la de ↗ Amor Ruibal, con quien comparte su visión del proceso dinámico de vida, partiendo de una experiencia de la realidad, entendida como despliegue interno, en una línea que atraviesa todo el pensamiento europeo, de ↗ Dionisio Areopagita a Escoto Erígena, de santo Tomás a Hegel. En este contexto quiero citar un pasaje del apartado 4 de ese trabajo, que trata de las *procesiones* en Dios, desde la perspectiva griega y latina.

> «Gracias a la trinidad de personas Dios se constituye a sí mismo en el acto puro de una idéntica naturaleza. Cada persona se distingue de los demás en el modo de tener su naturaleza divina. En el Padre, como principio; en el Hijo, como perfección principiada; en el Espíritu Santo, como autodonación en acto. La naturaleza de Dios es indivisiblemente idéntica en acto puro a la esencia: es la mismidad activa del amor. Dios es acto puro gracias, si se permite la expresión, a la trinidad de personas. Cada una de las dimensiones del acto puro está realizada por una persona, en el sentido explicado. Es lo que se llamó la *perikhoresis* o *circunmincesión* de las personas divinas. Cada persona no puede afirmar, en cierto modo, la plenitud infinita de su naturaleza, sino produciendo la otra...» («El ser sobrenatural, Dios y deificación en la teología paulina», en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid 1959, 363-371).

Zubiri, lo mismo que ↗ Amor Ruibal, parece fundarse en las investigaciones de Th. de ↗ Régnon sobre la Trinidad en griegos y latinos. Pero va más allá de sus aportaciones históricas, posiblemente parciales, para situar el tema en una perspectiva filosófico-teológica de base en cuyo centro está el tema de la culminación de Dios como Espíritu.

BIBL. Entre las obras de Zubiri, publicadas todas ellas en Madrid, destacan las que él mismo preparó para la imprenta: *Naturaleza, Historia, Dios* (1945), *Sobre la esencia* (1963), *Inteligencia sentiente* I-III (1981-1983). Entre las obras póstumas: *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986), *Estructura dinámica de la realidad* (1989), *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *El problema teologal del hombre: Cristianismo* (1997), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), *Primeros escritos (1921-1926)* (2000), *Espacio. Tiempo. Materia* (1996). Bibliografía de conjunto en R. Lazcano, *Panorama bibliográfico de Xavier Zubiri,* Revista Agustiniana, Madrid 1993. Sobre Zubiri, cf. J. L. Cabria, *Relación teología-filosofía en el pensamiento de Xavier Zubiri* (Roma 1997); J. Sáez Cruz, *Mundanidad y trascendencia en Xavier Zubiri* (Salamanca 1991); J. Bañón, *Metafísica y noología en Zubiri* (Salamanca 1999). J. M. Castro Cavero, *Salvar la historia. Historia, religión y religiones en Xavier Zubiri* (Las Palmas de Gran Canaria 2004).

ZUBIZARRETA, Valentín (1862-1948)

Teólogo católico vasco, de la Orden de los Carmelitas Descalzos, fundador de la editorial Monte Carmelo, de Burgos, donde fue profesor de Teología.

Fue nombrado obispo de Santiago de Cuba, donde realizó una inmensa labor, al servicio del desarrollo cultural y social de la población. Su obra más importante es la *Teología Dogmatico-Scholastica* I-IV (Burgos 1906/1919), que ha sido libro de texto para generaciones de estudiantes de seminario, hasta al Concilio Vaticano II. Se trata de una recopilación y síntesis de todo el pensamiento católico, desde una perspectiva neoescolástica, donde se vinculan los aspectos racionales y emocionales de la fe cristiana. Es una obra de síntesis que ha permitido que muchos de aquellos que la estudiamos todavía en nuestra formación teológica recordemos con agradecimiento a su autor, a pesar de que nuestra visión del cristianismo ha cambiado mucho desde entonces.

ZUINGLIO, Ulrico (1484-1531)

Reformador suizo, que asumió con ciertas diferencias el programa de ↗ Lutero. Admitió como punto de partida la justificación por la fe y, fundándose en ella, quiso simplificar el sistema litúrgico y sacramental de la Iglesia, en una línea de tipo popular y democrático. En ese sentido, puso de relieve el valor de otras posibles revelaciones al lado de la Biblia. Eso le condujo a un tipo de deísmo universalista, que identifica de alguna forma a Dios con la misma voz de la naturaleza. A su juicio, la eucaristía ha de entenderse en sentido simbólico, sin que se pueda hablar de una presencia física de Jesús en las especies sacramentales. Por otra parte, la Iglesia debe estructurarse como una sociedad democrática, en la que tienden a compartirse los valores de la vida y los bienes básicos.

ZUMEL, Francisco (1540-1607)

Teólogo católico español, de la Orden de la Merced. Estudió Filosofía y Teología en la Universidad de Salamanca, donde fue profesor de Teología. Fue después Provincial de su orden en Castilla y Portugal y maestro general (1593), promoviendo la reforma de la Orden y la redacción de unas nuevas Constituciones. Defendió el estudio de la metafísica, en una línea vinculada al tomismo, aunque con cierta independencia. Estudió con gran precisión las relaciones entre el entendimiento y la voluntad, afirmando que en el fondo el conocimiento y el amor se identifican. Intervino en la controversia «de auxiliis», entre ↗ Báñez y Molina, criticando las posturas de Molina, pero interpretando la premoción física en una línea de amor, que excluía el determinismo del que se acusaba a Báñez.

BIBL. Escribió *Im Primam Divi Thomae Partem Commentaria* (Salamanca 1990); *Tomás* y unos volúmenes de *Disputationes* en torno a las controversias *de auxiliis*. Sobre su vida y obra, cf. V. Muñoz, *El influjo del entendimiento sobre la voluntad según Francisco Zumel (1540-1607)* (Madrid 1950).

Siglas y bibliografía básica

1. Siglas

Procuro utilizar pocas siglas o sólo las que se emplean normalmente. Entre las más empleadas están las siguientes:

AAS	Acta Apostolicae Sedis.
BBK	*Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, T. Bautz Verlag, 2004 (edición en línea: http://www.bautz.de/bbkl/).
CChrL	*Corpus christianorum Series Latina*, Turnholt 1953s.
CSCO	*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (Lovaina).
Denz	E. Denzinger (ed.), *El Magisterio de la Iglesia* (Barcelona 1963).
DH	E. Denzinger y P. Hünermann (eds.), *Enchiridium Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum* (Barcelona 1999).
DPAC	*Dizionario Patrístico e di Antichità Cristiane* I-II, Marietti, Casale Monferrato 1984 (versión cast. *Diccionario Patrístico* I-II, Sígueme).
DS	E. Denzinger y A. Schönmetzer (eds.), *Enchiridion Symbolorum rebus fidei et morum*, Barcelona 1999.
DTC	*Dictionnaire de Théologie Catholique* I-XV, París 1930ss.
DTDC	X. Pikaza y N. Silanes (eds.), *Diccionario Teológico. El Dios cristiano* (Salamanca 1992).
Mansi	J. D. Mansi (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*.
PG	*Patrologiae cursus completus. Series graeca* (ed. J. Migne) I-CLXI
PL	*Patrologiae cursus completus. Series latina* (ed. J. Migne) I-CCXXI
PO	*Patrologia Orientalis*.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart* I-IV, Tubinga.
SCh	*Sources chrétiennes*.

1. Bibliografía básica

La bibliografía sobre el cristianismo resulta inabarcable. Por eso he renunciado a presentarla. Aquí me limito a ofrecer algunos diccionarios en los que puede encontrarse la figura de algunos pensadores cristianos:

Ancilli, G. (ed.), *Diccionario de espiritualidad* (Barcelona 1993).

Attwater, D., *Dictionary of Saints* (Londres 1995).

Barbaglio, G. y S. Diachich (eds.), *Nuevo diccionario de teología* (Madrid 2000).

Baudot, J. (ed.), *Vies des saints et des bienheureux par les révérends pères bénédictins de París* (13 vols., París 1935-1959).

Baudrillart, A. (ed.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, I-XVII (París 1912ss).

Bibliotheca Sanctorum (13 vols., Istituto Giovanni XXIII, Roma 1961-1969).

Blakely, C., *Great Christian Thinkers: A Beginner's Guide to over 70 Leading Theologians Through the Ages* (Peabody MA 2000).

Bosch, J. y J. M. Tamayo, *Panorama de la Teología Española* (Estella 1999); *Panorama de la Teología Latinoamericana* (Estella 2001).

Bosch, J., *Diccionario de teólogos contemporáneos* (Burgos 2005).

Bowden, J., *Who's Who in Theology* (Londres 1990).

Clifton, Ch., *Encyclopedia of Heresies and Heretics* (Santa Barbara CA 1992).

Cohn-Sherbok, D., *Dictionary of Judaism and Christianity* (Londres 1991).
Delaney, J. J. y J. E. Tobin, *Dictionary of Catholic Biography* (Garden City 1961).
di Nola, A. M. (ed.), *Encyclopaedia delle religioni* I-VI (Florencia 1970/1977).
Dictionary of the Middle Ages (ed. J. Strayer, 13 vols., Nueva York 1982-1989).
Dictionnaire de théologie catholique (eds. A. Vacant, E. Mangenot y E. Amann, 15 vols., París 1909-1950).
Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Age (eds. W. Buchwald, A. Hohlweg y O. Prinz, Turnhoult 1991).
Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques (ed. A. Baudrillart 23 vols., París 1912ss).
Enciclopedia Cattolica (eds. G. Pizzardo y P. Paschini 12 vols., Ciudad del Vaticano 1948-1954).
Encyclopedia of Early Christianity (ed. Everett Ferguson, Nueva York 1990).
España sagrada, ed., E. Flórez (58 vols., Madrid, 1747-1954).
Gutiérrez, J. M., *Pensadores cristianos del siglo XX. Testimonios para el siglo XXI* (Bilbao 2003).
Hastings, A. (ed.), *Oxford Companion to Christian Thought* (Oxford 2000).
Hastings, J. (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* I-XIII (Nueva York 1992).
Histoire des saints et de la sainteté Chrétienne (ed. F. Chiovaro, 11 vols., París 1986-1988).
Kerr, F., *Twentieth-century catholic theologians* (Oxford 2007).
Krause, G. y G. Mueller, *Theologische Realenzyklopädie* (36 vols., Berlín 1977-2004).
Küng, H., *Grandes pensadores cristianos* (Madrid 1993).
Lacoste, J. Y. (ed.), *Diccionario crítico Akal de Teología* (Madrid 2007).
Lexikon des Mittelalters (6 vols., Múnich 1980ss).
Lexikon für Theologie und Kirche (eds. M. Buchberger, J. Höfer y K. Rahner, 10 vols., Friburgo 1957-1968).
Lucas, Juan de S., *Antropologías del siglo XX* (Salamanca 1983); *Nuevas antropologías del siglo XX* (Salamanca 1994).
Maier, J. y P. Schäfer, *Diccionario del judaísmo* (Estella 1995).
Mansi J. D. (ed.), *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* I-LX (París 1899-1927).
Markham, Ian S. (ed.), *The Blackwell Companion to the Theologians* I-I (Oxford 2009).
McEnhill, P. y G. Newlands, *Fifty Key Christian Thinkers* (Nueva York 2004).
Menéndez y Pelayo, M., *Historia de los heterodoxos españoles* I-III (Madrid 1880-1882).
Middle Ages: A Concise Encyclopedia (ed. H. R. Loyn, Londres 1989).
New Catholic Encyclopedia (ed. W. McDonald, 17 vols., Nueva York 1967).
Oxford Dictionary of Byzantium (ed. A. Kazhdan, Oxford 1991).
Oxford Dictionary of Saints (ed. D. Farmer, Oxford 1992).
Oxford Dictionary of the Christian Church (ed. F. Cross, Oxford 1974).
Penguin Dictionary of Saints (ed. D. Attwater, Harmondsworth 1965).
Poupard, C. (ed.), *Diccionario de las religiones* (Barcelona 1987).
Reallexikon für Antike und Christentum (ed. H. Klauser-E. Dassmann 14 vols., Stuttgart 1950ss).
Religion in Geschichte und Gegenwart. Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft (ed. F. M. Schiele, 6 vols., Tubinga 1956-1962).
Reynal, G., *Dictionnaire des Théologiens et de la Théologie Chrétienne* (París 1998).
Russell, L. M., *Dictionary of Feminist Theologies* (Louisville KY 1996).
Santidrián, P. R., *Diccionario breve de pensadores cristianos* (Estella 1991).
Vinzent, M. y U. Volp (eds.), *Metzler-Lexikon christlicher Denker* (Stuttgart 2000).
Wace, H. y W. C. Piercy, *Dictionary of Early Christian Biography and Literature to the End of the Sixth Century A. D.* (Peabody MA 1999).
Walsh, M. (ed.), *Dictionary of Christian Biography* (Nueva York 2005).

Índices particulares

Para conocer y aprovechar mejor la dinámica de este diccionario, antes del índice general donde aparecen todos los pensadores estudiados, he querido introducir, tras la bibliografía, una serie de índices particulares o menores, donde he clasificado y organizado por grupos a una serie de pensadores que me parecen más significativos.

1. Temas principales
Siete diccionarios en uno

Como he puesto de relieve en la introducción, este diccionario está compuesto por siete menores, conforme a los temas que allí he puesto de relieve. Los pensadores estudiados pueden dividirse, según eso, en siete grupos:

1. Pensadores clásicos

He querido destacar con un desarrollo más extenso a una serie de pensadores y teólogos que con la autoridad de su doctrina han marcado la historia del pensamiento cristiano o pueden influir más en su futuro. Ellos forman la espina dorsal de este diccionario:

Agustín de Hipona
Atanasio
Barth, K.
Basilio de Cesarea
Balthasar, H. Urs von
Bernardo
Blondel
Bonhöffer, D.
Boulgakov, S.
Buenaventura, San
Bultmann
Calderón de la Barca, P.
Calvino, J.
Cervantes, M. de
Congar, Y.
Cullmann, O.
Dupuis, J.
Escoto, D.
Florenski, P.
Girard, R.
González Fernández, A.
Gregorio de Nacianzo
Gregorio de Nisa
Hegel, G. W. F.
Joaquín de Fiore
Juan Damasceno
Juan de la Cruz
Kant, I.
Lagrange, M. J.
Lombardo, P.
Lubac, H. de
Lutero, M.
Máximo el Confesor
Möhler, J.
Moltmann, J.
Orígenes
Palamás, G.
Pannenberg, W.
Rahner, K.
Ricardo de S. Víctor
Rousselot, P.
Scheeben, M. J.
Schillebeeckx, E.
Schleiermacher, F.
Schweitzer, A.
Simeón el Nuevo Teólogo
Suárez, F.
Teresa de Jesús
Teresa de Lisieux
Tertuliano
Tillich, P.
Tomás de Aquino
Zubiri, X.

2. Condenados o amonestados

Son muchos los teólogos y pensadores cristianos que por una razón u otra han sido condenados o amonestados por la jerarquía de las iglesias. Este diccionario no entra, por lo general, en la justicia o injusticia de las condenas, pero quiero comprender la postura de los condenados o amonestados.

Abelardo
Alain de Lille
Amalrico de Bene
Apolinar de Laocidea
Arrio
Basílides
Bautain, L.
Bayo, M.
Berengario de Tours
Boff, L.
Bonald, L. de
Bruno, G.
Campanella, T.
Carranza, B. de
Diodoro de Tarso

Drewermann, E.
Dupuis, J.
Eckhart, M.
Eunomio
Félix de Urgel
Fotino
Frohschammer, J.
Gemistos Plethon, G.
Georges de Nantes
Gnósticos
Günther, A.
Guindon, A.
Haight, R.
Häring, B.
Hermes, G.
Hildegarda de Bingen
Hus, J.
Jansenio, C.
Küng, H.
Laberthonière, L.
Lagrange, M. J.
Lamennais, H. F.
Loisy, A.
Mani
Marción de Sínope
Messner, R.
Molinos, M. de
Montano
Müntzer, Th.
Nestorio
Novaciano de Roma
O'Murchu, D.
Pagola, J. A.
Pelagio
Pohier, J.
Porete, M.
Práxeas
Prisciliano
Ricci, S. de
Rosmini, A.
Sabelio
Schillebeeckx, E.
Schoonenberg, P.
Servet, M.
Siger de Brabante
Simón Mago
Sobrino, J.
Teilhard de Chardin, P.
Teodoreto de Ciro
Valdés, J. de
Valentín
Vigil, J. M.
Wiclef, J.

3. Maestros espirituales y místicos

Entre los pensadores cristianos ocupan un lugar especial aquellos que han explorado el sentido místico de la vida cristiana, es decir, su vertiente de experiencia espiritual. Entre ellos:

Adam de Perseigne
Aelredo de Rielvaux
Ágreda, María de
Álvarez Fernández, T.
Arintero, J. González
Beatriz de Nazaret
Benito de Nursia
Bernardo de Claraval
Böhme, J.
Castro, S.
Catalina de Alejandría
Cisneros, G. X. de
Dionisio Areopagita
Dionisio Cartujano
Eckhart, M.
Efrén el Sirio
Emmerich, A. C.
Evagrio Póntico
Fénelon, F.
Francisco de Asís
Francisco de Ávila
Francisco de Sales
Galilea, S.
García Fernández, C.
Gerson, J.
Gertrudis de Helfta
Gregorio de Nisa
Gregorio Sinaíta
Guerrico de Igny
Guido el Cartujano
Guillermo de Saint-Thierry
Guyon du Chesnoy, J. M.
Hadewijch de Amberes
Herráiz, M.
Hildegarda de Bingen
Ignacio de Loyola
Isaac de Nínive
Isaac de Stella
Isabel de Trinidad
Isabel de Schönau
Joaquín de Fiore
Juan Clímaco
Juan de Ávila
Juan de la Cruz
Juan de Forde
Juana Inés de la Cruz
Kempis, T. de
Lasalle, E.
Le Saux, H.
Llull, R.
Luis de Granada
Marie de la Trinité
Matilde de Hackeborn
Matilde de Magdeburgo
Merton, Th.
Molinos, M. de
Nicodemo el Hagiorita
Osuna, F.
Palamás, G.
Palma, B. de
Pieris, A. de
Ricardo de San Víctor
Ruysbroeck, J. van
Silesius, A.
Stein, E.
Steiner, R.
Swedenborg, E.
Taulero, J.
Teodoro Estudita
Teresa de Jesús
Teresa de Lisieux
Weil, S.

4. Compromiso práctico, moral

El pensamiento cristiano es de tipo eminentemente práctico. No quiere conocer sin más, sino conocer para cambiar, en la perspectiva anterior, de la mística, pero también en una línea más abierta al compromiso moral y social. En esa línea:

Alfonso de Ligorio
Alison, J.
Assmann, H.
Boff, L.
Comblin, J.
Comenius, J. A.
Cone, J.
Curran, Ch. E.
D'Arcy, M. C.
Díez-Alegría, J. M.
Domingo Moratalla, A.
Donato
Dussel, E.
Ebeling, G.
Elizari Basterra, F. J.

Elizondo, F.
Ellacuría, I.
Eslin, J.-C.
Espeja, J.
Floristán, C.
Forcano, B.
Fox, M.
Gafo, J.
García Roca, J.
Gebara, I.
Gera, L.
Girard, R.
González, A.
González Faus, J. I.
González Ruiz, J. M.
González-Carvajal, L.
Gracián, B.
Grocio, H.
Gutiérrez Merino, G.
Häring, B.
Hinkelammert, F.
Hobbes, Th.
Huarte de San Juan, J.
Jordan, M. D.
Justiniano
Kempis, T. de
King, M. L.
Knitter, P. F.
Lacroix, J.
Lahoz, B.
Lanza de Vasto, G.
Lois, J.
López Azpitarte, E.
Lortz, J.
Mariana, J. de
Marsilio de Padua
Martínez de Osma, P.
Martínez Díez, F.
Masiá Clavel, J.
Maurras, Ch.
Metz, J. B.
Moltmann, J.
Mouroux, J.
Newman, J. H.
O'Murchu, D.
Pelagio
Pohier, J.
Raimundo de Peñafort
Ramírez, S.
Romero, O.
Saint-Simon, Cl.-H.
Savonarola, G.
Scannone, J. C.
Schüssler Fiorenza, E.
Segundo, J. L.
Sepúlveda, G. de
Sicre, J. L.
Sobrino, J.
Sölle, D.
Tamez, E.
Tanquerey, A.
Tolstoy, L.
Torquemada, J. de
Torquemada, T. de
Torres Queiruga, A.
Valsecchi, A.
Vázquez, A.
Vicente Ferrer
Vidal, M.
Vigil, J. M.
Vitoria, F. de

5. Hombres de Iglesia

Hay un pensamiento práctico, vinculado a la acción y, más en concreto, a la organización de la Iglesia. En esta división pueden citarse aquellos hombres y mujeres que han querido contribuir a la organización de la vida de la Iglesia y de sus comunidades, no sólo en un plano jurídico, sino, ante todo, desde un fondo espiritual, sacramental, comunitario.

Ambrosio, San
Argüello, F. J. Gómez
Atanasio
Basilio de Cesarea
Beda el Venerable
Benito de Nursia
Bernardo de Claraval
Besarion
Blázquez, R.
Bonifacio VIII
Borobio, D.
Bossuet, J. B.
Cipriano de Cartago
Cirilo y Metodio
Cirilo de Alejandría
Cisneros, G. X. de
Clemente de Roma
Cranmer, Th.
Dionisio de Alejandría
Dionisio de Roma
Egidio Romano
Escrivá de Balaguer, J.
Filareto de Moscú
Focio
Forte, B.
Gelasio, Papa
Giussani, L.
González de Cardedal, O.
Graciano
Gregorio Magno
Gregorio VII
Guerra Gómez, M.
Hipólito
Ignacio de Antioquía
Ignacio de Loyola
Ildefonso de Toledo
Inocencio III
Ireneo de Lyon
Isidoro de Sevilla
Jerónimo, San
Journet, Ch.
Juan Crisóstomo
Juan de Ragusa
Juan de Segovia
Juan Pablo II
Juan XXIII
Justino
Kasper, W.
Knox, J.
León Magno
Lubich, Ch.
Lutero, M.
Marmion, C.
Martín de Braga
Martínez Camino, J. A.
Martini, C. M.
Melanchton, Ph.
Menéndez y Pelayo, M.
Messori, V.
Nobili, R. de
Orosio, P.
Osio
Pablo Apóstol
Pablo VI
Pedro apóstol
Pedro Canisio
Pedro Hispano
Pesch, O. H.
Pío X
Pío XI
Pío XII
Rábano Mauro
Ratzinger, J.
Ricci, M.
Roberto Berlarmino
Romero Pose, E.
Rouco Varela, A. M.
Sebastián Aguilar, F.
Símaco
Thurian, M.
Victorino, M.
Yannaras, Ch.
Zizioulas, I.

6. Filósofos

El pensamiento cristiano no es, ante todo, una filosofía, pero ha dado mucho que pensar y así ha suscitado durante siglos un tipo de filosofía en la que se vincula el despliegue de la racionalidad humana con el impulso del evangelio. Entre los «filósofos cristianos» o vinculados críticamente con el cristianismo véanse:

7. Literatos

El pensamiento cristiano se encuentra estrechamente vinculado al arte, en sus diversas formas (música, pintura, poesía...). Son muchos los que piensan que el «logos propio» de la religión (y del cristianismo) está más relacionado con la poesía que con la filosofía. En esa línea he citado algunos autores y obras de arte que sirven para entender el cristianismo. En este contexto se incluyen de un modo especial las aportaciones de F. Torres:

- Moeller, Ch. A.
- Moro, T.
- Narsai
- Nouwen, H. J. M.
- Péguy, Ch.
- Quevedo, F. de
- Prudencio, A.
- Rodríguez de Montalvo, G.
- Rojas, F. de
- Salamanca, Retablo de
- Shakespeare, W.
- Teresa de Jesús
- Tirso de Molina
- Unamuno, M. de
- Vázquez, L.

2. El primer milenio

De la división temática paso a la histórica, que presentaré en tres momentos. El primero abarca desde el comienzo del cristianismo hasta el siglo X, es decir, el primer milenio, caracterizado por la expansión y crisis de las grandes iglesias. Se puede dividir también en siete apartados:

1. Pensadores bíblicos o del siglo I

Incluyo brevemente los autores de los libros de la Biblia (Nuevo Testamento), aunque de ellos he tratado con más extensión en el *Diccionario de la Biblia* y en el *Diccionario de las tres religiones*. Entre ellos están:

- Juan Evangelista
- Juan Profeta (Autor del Apocalipsis)
- Judas, Carta de
- Lucas Evangelista
- Marcos Evangelista
- María Magdalena
- Mateo Evangelista
- Pablo Apóstol
- Pedro apóstol
- Santiago

2. Gnósticos y apologetas (s. II)

En este contexto pueden situarse los autores de los primeros textos cristianos, entre los que se cuentan los autores de los libros apócrifos y gnósticos y los primeros representantes de la Gran Iglesia. Entre más significativos están:

- Atenágoras de Atenas
- Basílides
- Bernabé, San
- Clemente Romano
- Diogneto
- Felipe Evangelista
- Gnósticos
- Hipólito
- Ignacio de Antioquía
- Ireneo de Lyon
- Juan, Apócrifo de
- Judas, Apócrifo de
- Justino
- Marción de Sínope
- Montano
- Santiago
- Simón Mago
- Taciano
- Teófilo de Antioquía
- Tomás Evangelista
- Valentín

3. Padres prenicenos (s. III)

Éste es el siglo del gran desarrollo teológico en el que se plantean los temas fundamentales del cristianismo, todavía en medio de una persecución bajo el Imperio romano. Los autores más significativos son:

- Apolinar de Laodicea
- Arrio
- Cipriano de Cartago
- Clemente de Alejandría
- Clemente de Roma
- Dionisio de Alejandría
- Dionisio de Roma
- Hipólito
- Ireneo de Lyon
- Novaciano de Roma
- Orígenes
- Práxeas
- Sabelio
- Tertuliano

4. La crisis arriana

El siglo IV, definido por la paz de Constantino, viene marcado por la gran crisis arriana, que ha sido resuelta, desde una perspectiva, por los grandes concilios de Nicea y Contantinopla (223 y 381). A veces es difícil distinguir entre ortodoxia y heterodoxia. Entre los grandes pensadores de este tiempo están:

- Apolinar de Laodicea
- Arrio
- Atanasio
- Basilio de Cesarea
- Cirilo de Alejandría
- Diodoro de Tarso
- Efrén el Sirio
- Eudoxio de Constantinopla
- Eunomio
- Eusebio de Cesarea
- Gregorio de Nacianzo
- Marcelo de Ancira
- Nestorio
- Osio
- Prisciliano
- Rufino de Aquileya
- Teodoro de Mompsuestia
- Victorino, M.

5. Padres de la Iglesia

Siguiendo en esa línea he tenido que centrarme en aquellos obispos y pensadores a quienes la tradición ha definido como Padres de la Iglesia. Entre ellos pueden citarse:

6. Pensadores de las iglesias orientales, del siglo vi al x

Ellos son un momento esencial de la tradición y del pensamiento cristiano, que a menudo ha recibido menos atención en Occidente. Entre ellos he incluido algunos autores que han marcado el pensamiento cristiano, como:

7. Pensadores de la Iglesia occidental (ss. vi-x)

Un tiempo de bastante incertidumbre social y religiosa, en cuyo centro se encuentra la «reforma carolingia», producida en torno al año 8000. Entre ellos, destacando también la aportación hispana, se pueden contar:

3. De la Reforma gregoriana a la modernidad. Siglos xi-xviii

Con el nuevo milenio, siglo xi, se inicia una nueva etapa en la historia cristiana y las iglesias de Occidente se separan de las orientales, empezando a recorrer un camino propio que está caracterizado por un tipo de impulso que define y determina la historia posterior de Europa.

1. Las cristiandades de Oriente

La separación de las iglesias de Oriente y Occidente no supuso para las orientales ninguna crisis, pues ellas siguieron pensando como pensaban en los siglos anteriores, aunque en unas condiciones que eran social y políticamente cada vez más precarias, bajo un dominio musulmán creciente. El momento más significativo en la vida de estas cristiandades fue la caída de Bizancio (año 1452), que marca el fin del Imperio bizantino. Pero entre el año 1000 y el 1452 hay más de cuatro siglos de vida y pensamiento, con pensadores de la talla de:

2. La nueva cristiandad occidental. Siglo xi-xii

Tras la Reforma gregoriana, mientras se inician y desarrollan las cruzadas, especialmente en el siglo xii, surge en Occidente un impulso de pensamiento y de vida que está determinado por el pensamiento de monjes benedictinos y del Císter y obispos, aunque ya surgen teólogos independientes. En este contexto se sientan las bases de lo que será el pensamiento posterior de Europa:

Abelardo
Adam de Perseigne
Adam de San Víctor
Aelredo de Rielvaux
Alain de Lille
Amalrico de Bene
Anselmo de Canterbury
Anselmo de Havelberg
Beatriz de Nazaret
Berengario de Tours
Bernardo de Claraval
Bonifacio VIII
Gertrudis de Helfta
Gilberto de Poitiers
Graciano
Gregorio VII
Guerrico de Igny
Guido el Cartujano
Guillermo de Saint-Thierry
Hadewijch de Amberes
Hildegarda de Bingen
Hugo de San Víctor
Inocencio III
Isaac de Stella
Isabel de Schönau
Joaquín de Fiore
Juan de Forde
Juliana de Norwich
Lombardo, P.
Llull, R.
Matilde de Hackeborn
Matilde de Magdeburgo
Porete, M.
Ricardo de San Víctor
Ruperto de Deutz
Salisbury, J. de

3. Escolástica latina. Siglo xiii-xiv

Con el siglo xiii se inicia en Europa occidental un tipo de pensamiento nuevo, que supone un corte en la tradición cristiana. Es el momento en que surgen las universidades y con ellas un tipo de pensamiento discursivo, de carácter profesional, con hombres dedicados exclusivamente al estudio del pensamiento cristiano. Al mismo tiempo, la teología se vincula de manera más estricta con la filosofía profesional (tomada de los musulmanes) y comienza a desarrollarse el pensamiento europeo occidental estrictamente dicho. Entre los autores de esta línea destacan Alberto Magno y Tomás de Aquino, Buenaventura, Alejandro de Halés y Duns Escoto, hasta llegar a Ockam. Ésta es una lista más completa, en la que incluyo algunos maestros espirituales:

Alberto Magno
Alejandro de Hales
Autrecourt, N. de
Bacon, R.
Biel, G.
Buenaventura
Domingo de Guzmán
Durando de Saint-Pouréain
Eckhart, M.
Egidio Romano
Enrique de Gante
Escoto, D.
Foullechat, D.
Francisco de Asís
Llull, R.
Nicolás de Lira
Ockam, G. de
Olivi, P.
Pedro Hispano
Pedro Pascual
Raimundo Peñafort
Salisbury, J. de
Siger de Brabante
Taulero, J.
Tomás de Aquino
Vilanova, A. de
Vorágine, J. de la

4. Renacimiento y humanismo. Siglos xv y xvi

En parte como protesta contra de la Escolástica y, en parte, como principio de una nueva etapa cultural, vinculada a una forma distinta de entender y actualizar los temas clásicos del mundo clásico griego y los nuevos conocimientos bíblicos, surge un nuevo tipo de pensamiento que se expresa, sobre todo, en el arte (poesía y arquitectura, pintura y música, literatura, etc.) y, sobre todo, en el descubrimiento de la libertad del hombre, que se siente responsable de sí mismo (humanismo). En este contexto destacan pensadores como:

Agripa de Nettesheim
Arias Montano, B.
Catalina de Siena
Cisneros, G. X. de
Cusa, N. de
Dante Alighieri
Erasmo de Rotterdam
Ficino, M.
Gerson, J.
Gilabert Jofré, J.
Gundisalvo, D.
Hita, Arcipreste de
Hus, J.
Juan de Ragusa
Juan de Segovia
Lefévre d'Etaples, J.
Marsilio de Padua
Martínez de Osma, P.
Montaigne, M. E. de
Moro, T.
Paracelso, T.

Pico della Mirandola
Sabunde, R.
Sánchez, F.
Savonarola, G.
Valdés, J. de
Valla, L.
Vicente Ferrer
Vives, L.
Wiclef, J.

5. Reforma protestante: siglos xvi-xvii

Está vinculada con el Renacimiento y humanismo, pero tiene rasgos nuevos, vinculados a una experiencia distinta del mensaje de Jesús y de la respuesta del creyente. La Reforma constituye un movimiento gigantesco, no sólo de protesta contra lo anterior (de ahí su nombre: protestantismo), sino también de renovación del pensamiento y de la vida cristiana. En este momento surgen una serie de pensadores que ponen las bases de lo que será hasta hoy el cristianismo protestante. Entre ellos destacan:

Beza, T.
Böhme, J.
Bucero, M.
Calvino, J.
Castellio, S.
Comenius, J. A.
Cranmer, Th.
Flacius, M.
Grocio, H.
Hobbes, Th.
Knox, J.
Lutero, M.
Melanchton, Ph.
Milton, J.
Müntzer, Th.
Reina, C. de
Servet, M.
Shakespeare, W.
Valdés, J. de
Valera, C. de
Zuinglio, U.

6. Contrarreforma católica, el Barroco: siglos xvi-xvii

Estrictamente hablando no se puede hablar de una «contra-reforma», como si se tratara sólo de una respuesta ante el reto protestante, sino que se ha dado un movimiento de renovación, que define la existencia de la Iglesia católica hasta la actualidad. Entre los portadores de esa «contra-reforma»:

Alacio, L.
Azpilicueta, M.
Báñez, D.
Bayo, M.
Berulle, P.
Boland, J.
Bossuet, J. B.
Bruno, G.
Bunyan, J.
Calderón de la Barca, P.
Campanella, T.
Cano, M.
Carranza, B. de
Cayetano, T. de Vio
Cervantes, M. de
Cisneros, OSB
Copérnico, N.
Cornelio a Lapide
Descartes, R.
Fénelon, F.
Francisco de Ávila
Francisco de Sales
Galileo Galilei
Guaman Poma de Ayala, F.
Huarte de San Juan, J.
Ignacio de Loyola
Jansenio, C.
Juan de Ávila
Juan de la Cruz
Juan de Santo Tomás
Kircher, A.
Lesio, L.
Luis de Granada
Luis de León
Lope de Vega, F.
Lugo, J. de
Maldonado, J.
Mariana, J. de
Medina, B.
Molina, L.
Molinos, M. de
Pascal, B.
Pedro Canisio
Petavio, D.
Ripalda, J.
Roberto Berlarmino
Rodríguez de Montalvo, G.
Rojas, F. de
Sahagún, B. de
Saint-Cyran, J. D. de
Salmanticenses
Sepúlveda, G. de
Silesius, A.
Soto, D. de
Teresa de Jesús
Tirso de Molina
Tomás de Jesús
Torquemada, J. de
Torquemada, T. de
Vázquez, G.
Vitoria, F. de
Zumel, F.

7. Ilustración. Siglo xviii

La Ilustración es más que el siglo xviii, pero ella se centra sobre todo en ese siglo, tras el agotamiento de las guerras de religión que culminan y se cierran en la paz de Westfalia. En este contexto se preparará, desde una perspectiva social y cultural, la gran Revolución francesa, con sus elementos cristianos y anticristianos. Éstos son algunos de sus representantes principales:

Bacon, F.	Isla, J. F. de	Ricci, S. de
Berkeley, G.	Kant, I.	Rousseau, J.-J.
Bousset, W.	Locke, J.	Scío y Riaza, F.
Descartes, R.	Leibniz, G. W.	Swedenborg, E.
Feijoo, B.	Malebranche, N.	Tamburini, P.
Fénelon, F.	Newton, I.	Voltaire, F. M. A.
Hobbes, Th.	Pascal, B.	Wesley, J.
Hume, D.	Penn, W.	Wolff, Ch.
Interián de Ayala	Ricci, M.	

4. Siglo xix-xx: las grandes rupturas

Este apartado se puede dividir también en siete secciones más pequeñas, de las que sólo quiero desarrollar las tres finales, en las que cito algunos de los pensadores más significativos de las tres grandes confesiones cristinas (protestantes, católicos y ortodoxos). De las cuatro secciones anteriores sólo quiero tratar aquí de un modo general.

1. Ruptura y creatividad racional

Quizá el rasgo más significativo del pensamiento cristiano del siglo xix y de comienzos del xx se refleja en la ruptura racional que se establece, sobre todo, en línea protestante, con el triunfo total de una visión ilustrada del pensamiento y de la vida. En este contexto se puede hablar de una gran revolución antropológica, que se expresa sobre todo a través del protestantismo, representado por los grandes filósofos que van de Kant a Hegel, de Schelling a Schopenhauer y de Schleiermacher a Harnack, por poner unos ejemplos. El pensamiento cristiano se vuelve así filosofía pura, es decir, libertad para razonar sin ningún tipo de trabas, sobre todo lo que existe «en el cielo y en la tierra», en la historia de los hombres y en el mundo. Sólo en un fondo cristiano ha venido a desarrollarse este titánico despliegue racional, abierto a todos los espacios de la vida humana. En este contexto pueden situarse otros muchos autores, no sólo protestantes, sino también de tradición católica como:

Amor Ruibal, A.	Herder, J. G. von	Renan, E.
Brentano, F.	Hermann, J. W.	Rousselot, P.
Feuerbach, L.	Hermes, G.	Scheler, M.
Fichte, J. G.	Kant, I.	Schelling, F. W.
Günther, A.	Kierkegaard, S.	Whitehead, A. N.
Hegel, G. W. F.	Natorp, P.	Zubiri, X.

2. Ruptura social

Junto a la anterior y, quizá, a consecuencia de ella se han dado en los siglos xix y xx numerosas rupturas sociales de tipo «social», desde la Revolución francesa, hasta los socialismos utópicos del siglo xix (↗ Comte, Saint Simon, Tostoy) y el comunismo del siglo xx. En ese contexto se sitúa no sólo el movimiento vinculado a ↗ Marx, a quien situamos en un ámbito cristiano, a pesar de su origen judío, sino los diferentes movimientos sociales, que culminarán en la teología de la liberación del siglo xx y en pensadores como:

Assmann, H.	Gera, L.	Muñoz, R.
Boff, Cl.	González Faus, J. I.	Richard, P.
Boff, L.	González Fernández, A.	Romero, O.
Bosch, J.	Gutiérrez Merino, G.	Segundo, J. L.
Casaldáliga, P.	Hinkelammert, F.	Sobrino, J.
Comblin, J.	King, M. L.	Tamayo-Acosta, J. J.
Cone, J.	Libanio, J. B.	Tamez, E.
Dussel, E.	Lois, J.	Torres Queiruga, A.
Elizondo, V.	Mesters, C.	Vigil, J.
Ellacuría, I.	Míguez-Bonino, J.	Vives, L.
Galilea, S.	Miranda, J. P.	

3. Ruptura antropológica

En los últimos años del siglo XIX y a principios del XX se ha producido la gran revolución vital, vinculada no sólo a la caída de los idealismos, sino al descubrimiento de los poderes de la vida, tal como aparecen desarrollados por ↗ Nietzsche y también por Freud (que no aparece en este diccionario, por su origen judío), a quienes podemos tomar como los mayores críticos del pensamiento cristiano. En esa línea pueden situarse, de un modo o de otros, muchos autores, más o menos confesionalmente cristianos, que han asumido una ruptura antropológica vinculada al cristianismo:

Alison, J.
Alves, R.
Andrade, B.
Balducci, E.
Bingemer, C. M. L.
Bultmann, R.
Douglas, M.
Drewermann, E.
Dupuis, J.
Elizari Basterra, F. J.
Ellacuría, I.
Flecha, J. R.
Foucault, M.
García Roca, J.
Geffré, Cl.
Gesché, A.
Girard, R.
Girardi, G.
González Fernández, A.
Gozzini, M.
Gracia Guillén, D.
Guindon, A.
Häring, B.
Hauerwass, S.
Heidegger, M.
Jordan, M. D.
Küng, H.
López Azpitarte, E.
Masiá Calvel, J.
Melloni, X.
Merton, Th.
Messner, R.
Morel, G.
Navarro, M.
O'Murchu, D.
Pittenger, W. N.
Pohier, J.
Rahner, K.
Richard, P.
Rof Carballo, J.
Segundo, J. L.
Sobrino, J.
Teilhard de Chardin, P.
Tillich, P.
Valsecchi, A.
Vidal, M.
Welte, B.
Yoder, J. H.
Zubiri, X.

4. Tradicionalismo católico

Mientras el protestantismo exploraba nuevos caminos de pensamiento y se producían las dos rupturas citadas (social y antropológica), un tipo de catolicismo tendía a cerrarse en posturas de protesta y rechazo frente a todas las posibles novedades de la modernidad. En este momento se consuma el gran divorcio entre el pensamiento católico y la modernidad, con el riesgo de que los creyentes se cierren en posturas cada vez más separadas de la vida social y cultural del entorno. Este fenómeno puede observarse a lo largo de todo el siglo XIX y comienzos del XX, no sólo en la doctrina de los papas, sino en la visión de muchos teólogos neoescolásticos, entre los que pueden citarse:

Ayuso, M.
Bautain, L.
Bonald, L. de
Canals, F.
Castellani, L.
Caturelli, A.
Denzinger, H.
Galot, J.
Georges de Nantes
González Fernández, A.
Journet, Ch.
León XIII
Lira, O.
López Quintás, A.
Lumbreras Portela, P.
Manser, G. M.
Marín-Sola, F.
Maurras, Ch.
Palacios, L.
Pío X
Pío XI
Pío XII
Ramírez, S.
Rico Pavés, J.
Sayés Bermejo, J. A.

5. Situación actual, las tres confesiones

La teología actual está empezando a superar la división de las confesiones, sobre todo en el campo del estudio bíblico y del compromiso ecuménico, no sólo de diálogo entre los cristianos, sino de apertura al mundo (línea de liberación) y de comunión entre las diversas religiosos. Pero las divisiones confesionales siguen siendo importantes todavía. Por eso me ha parecido conveniente dividir en esa línea a algunos pensadores de la modernidad:

1. Nueva teología protestante

La primera en reaccionar ante la crisis de la modernidad ha sido la teología protestante, vinculada a la crítica bíblica (de ↗ Wellhausen a Schweitzer, de

Strauss a Bultmann) y a la búsqueda de un pensamiento cristiano que se apoye en la experiencia originaria de la Biblia (de ↗ Barth a Moltmann y de Tillich a Pannenberg, por poner unos ejemplos). El diccionario recoge un elenco de pensadores protestantes significativos de los siglos XIX y XX:

Albertz, R.
Albright, W. F.
Alt, A.
Althaus, P.
Altizer, Th.
Arce, S.
Aulén, G.
Barclay, W.
Barth, K.
Bauer, G. L.
Baur, F. Ch.
Berkeley, G.
Berkhof, H.
Blake, W.
Blanco (White), J.
Bonhöffer, D.
Bornkamm, G.
Boyd, G.
Brandon, S.
Braun, H.
Brunner, E.
Bultmann, R.
Campenhausen, H. F. von
Charles, R. H.
Chung Hyun
Cobb Jr., J. B.
Cone, J.
Conzelman, H.
Cox, H.
Cullmann, O.
De Wette, W. M.
Deismann, A.
Dibelius, M.
Dilthey, W.
Dodd, Ch. H.
Dodds, E. R.
Döllinger, I. von
Drews, A.
Dunn, J. D. G.
Ebeling, G.
Emerson, R. W.
Emmerich, A. C.
Feuerbach, L.
Fox, G.
Gogarten, F.
Goguel, M.
Hahn, F.
Hamilton, W.
Harnack, A. von
Hartshorne, Ch.
Heiler, F.
Heitmüller, W.
Hengel, M.
Herrmann, J. W.
Hick, J.
Hirsch, E.
Holtzmann, H. J.
James, W.
Jeremias, J.
Jülicher, A.
Jüngel, E.
Kähler, K. M. A.
Käsemann, E.
Kelly, J. N. D.
Kierkegaard, S.
Kittel, G.
Köster, H.
Lampe, G. W. H.
Leisegang, H.
Lewis, C. S.
Lietzmann, H.
Lois, J.
Loisy, A.
Macquarrie, J.
Manson, Th. W.
Míguez Bonino, J.
Moltmann, J.
Moule, C. F. D.
Mowinckel, S.
Niebuhr, Reinhold
Niebuhr, Richard
Noth, M.
Nygren, A.
Odgen, Sch.
Otto, R.
Pannenberg, W.
Peake, A. S.
Perrin, N.
Pittenger, W. N.
Pixley, J.
Ragaz, L.
Richter, P.
Ricoeur, P.
Ritschl, A.
Robinson, J. A. T.
Samartha, S. J.
Sanders, E. P.
Santa Ana, J. de
Schlatter, A.
Schleiermacher, F.
Schweitzer, A.
Schweizer, E.
Seeberg, O.
Söderblom, N.
Sölle, D.
Strauss, D. F.
Swedenborg, E.
Swete, H. B.
Tamez, E.
Temple, W.
Theissen, G.
Theunissen, M.
Thielecke, H.
Tillich, P.
Troeltsch, E.
Usene, H.
van der Leeuw, G.
Vielhauer, P.
von Rad, G.
Vouga, F.
Wellhausen, J.
Whitehead, A. N.
Williams, R.
Wrede, W.
Wright, E.
Wright, N. Th.

2. Nueva teología católica

El pensamiento protestante se ha desarrollado en una línea múltiple, pero sin sobresaltos internos. Por el contrario, la teología católica se ha desarrollado de manera más unitaria, pero también más traumática, debido a las resistencias que ha encontrado en la jerarquía. Dentro de ella pueden citarse no sólo los grandes pensadores vinculados a la renovación interior de la escolástica (como ↗ Rousselot y Blondel), como a la generación de aquellos que preparó entre dificultades y persecuciones la celebración del Vaticano II: ↗ Congar y Lubac, Rahner y Chenu. Éste es un elenco más amplio de pensadores católicos modernos de los que trata el diccionario:

Le Saux, H.
Lebreton, J.
Lehman, K.
Léon-Dufour, X.
Levoratti, A. J.
Lohmeyer, E.
López Azpitarte, E.
López Quintás, A.
Lortz, J.
Lubac, H. de
Lubich, Ch.
Madrigal Terrazas, S.
Maistre, J. M. de
Manser, G. M.
Marcel, G.
Mardones, J. M.
Marías, J.
Marín-Sola, F.
Marion, J.-L.
Maritain, J.
Marmion, C.
Martín Velasco, J.
Martini, C. M.
Masiá Clavel, J.
Maurras, Ch.
Meier, J. P.
Melloni, X.
Menéndez y Pelayo, M.
Mercier, D. F.
Mersch, E.
Merton, Th.
Messner, R.
Messori, V.
Metz, J. B.
Moeller, Ch. A.
Moingt, J.
Morel, G.
Mouroux, J.
Muñoz, R.
Nardoni, E.
Navarro, M.
Nedoncelle, M.
Newman, J. H.
Nouwen, H. J. M.
Ofilada Mina, M.
Oraison, M.
Pagola, J. A.
Panikkar, R.
Papini, G.
Péguy, Ch.
Penna, R.
Pérez Prieto, V.
Pesch, O. H.
Pesch, R.
Peterson, E.
Pié i Ninot, S.
Pieper, J.
Pieris, A. de
Pozo, C.
Prado, N. del
Przywara, E.
Quiles, I.
Rahner, H.
Rahner, K.
Ramírez, S.
Ratzinger, J.
Ravasi, G.
Richard, P.
Rivera de Ventosa, E.
Roschini, G. M.
Rosmini, A.
Rousselot, P.
Rovira Belloso, J. M.
Ruiz de la Peña, J. L.
Sauras, E.
Scannone, J. C.
Scheeben, M. J.
Scheffczyk, L.
Schickendantz, C.
Schillebeeckx, E.
Schlier, H.
Schmaus, M.
Schnackenburg, R.
Schoonenberg, P.
Schürmann, H.
Schüssler Fiorenza, E.
Segundo, J. L.
Sertillanges, A. G.
Sesboüe, B.
Ska, J. L.
Sobrino, J.
Spicq, C.
Stein, E.
Tanquerey, A.
Teilhard de Chardin, P.
Teresa de Lisieux
Thils, G.
Tillard, J.-M.
Torres Antoñanzas, F.
Torres Queiruga, A.
Tourón del Pie, E.
Trevijano Echeverría, R.
Uríbarri, G.
Valadier, P.
Vergote, A.
Vidal, M.
Vilanova. E.
Vögtle, A.
Wust, P.
Xiberta, B.
Zubiri, X.
Zubizarreta, V.

3. Nueva teología ortodoxa. La aportación rusa

Dentro de su línea de experiencia litúrgica y sacral, las iglesias ortodoxas de los dos últimos siglos han mostrado un extraordinario desarrollo, que se centra sobre todo en los pensadores rusos de comienzos del siglo XX. Entre ellos pueden citarse los autores siguientes:

Andrutsos, Ch.
Berdiaev, N.
Boulgakov, M.
Boulgakov, S.
Clement, O.
Dostoievsky, F.
Eudokimov
Filareto de Moscú
Florenski, P.
Florovsy, G.
Karmiris, I.
Komiakov, A. S.
Loskky, Vl.
Lukaris, C.
Meyendorff, J.
Nicetas Stethatos
Nicodemo el Hagiorita
Nissiotis, N.
Pelikan, J.
Prokópovich, F.
Psellos, M.
Soloviev, V.
Staniloae, D.
Tikhon de Zadonsk
Tolstoy, L.
Trembelas, P. N.
Yannaras, Ch.
Zizioulas, I.

6. Apéndice. Divisiones especiales

Estrictamente hablando, los índices particulares de este diccionario terminan en el apartado anterior, con las listas de pensadores de las tres grandes confesio-

nes cristianas. A pesar de ello, desde una perspectiva católica (e hispana), para comodidad de muchos lectores (que serán católicos e hispanos), quiero destacar aquí, como en un apéndice, otras divisiones, que pueden resultar significativas. En la última he querido recordar de un modo especial a las pensadoras cristianas que he querido y debido incluir en este diccionario:

1. Órdenes medievales. Dominicos

En otro tiempo, el pensamiento cristiano se elaboró desde el servicio pastoral (fue obra de obispos) o desde los monasterios (a partir del siglo VII-VIII). Más tarde, desde el siglo XIII, fue decisiva la aportación de las universidades (como París y Salamanca, Oxford, Bolonia y Tubinga). Pero desde el siglo XIII ha sido también esencial, desde una perspectiva católica, la aportación de las nuevas órdenes religiosas, nacidas con las universidades y dedicadas de un modo especial al despliegue del pensamiento cristiano. La más importante ha sido en este campo la Orden de los Dominicos, que cuenta con una serie impresionante de pensadores. Por eso me parece justo recoger, como ejemplo, algunos de ellos, por lo que han aportado y siguen aportando al pensamiento cristiano. El lector interesado podrá ampliar con facilidad esa lista con pensadores de otras órdenes religiosas medievales (franciscanos, agustinos, carmelitas, mercedarios, etc.), pues siempre que un pensador ha sido religioso pongo al comienzo de la entrada la Orden o Congregación a la que ha pertenecido. Éstos son los dominicos principales:

Alberto Magno
Arintero, J. González
Báñez, D.
Benoit, P.
Boismard, Cl.
Bosch, J.
Cano, M.
Carranza, B. de
Cayetano, T. de Vio
Chenu, M. D.
Congar, Y.
De Vaux, R.
Denifle, F.
Domingo de Guzmán
Duquoc, Ch.
Durando de Saint-Pouréain
Eckhart, M.
Espeja, J.
Eymerich, N.
García Cordero, M.
Gardeil, A.
Gelabert, M.
González Díaz, Z.
Gutiérrez Merino, G.
Jossua, J.-P.
Juan de Santo Tomás
Lacordaire, H.
Lagrange, M. J.
Las Casas, B. de
Le Guillou, M.-J.
Lobato, A.
Luis de Granada
Lumbreras Portela, P.
Manser, G. M.
Marie de la Trinité
Marín-Sola, F.
Martínez Fresneda, F.
Medina, B.
Pohier, J.
Prado, N. del
Raimundo de Peñafort
Ramírez, S.
Sauras, E.
Savonarola, G.
Schillebeeckx, E.
Sepúlveda, G. de
Sertillanges, A. G.
Soto, D. de
Spicq, C.
Taulero, J.
Tillard, J.-M.
Tomás de Aquino
Torquemada, J.
Torquemada, T.
Vicente Ferrer
Vitoria, F. de
Vorágine, J. de la

2. Órdenes modernas. Jesuitas

La novedad más significativa del pensamiento católico a comienzos de la Edad Moderna (s. XVI) ha sido el nacimiento de la Compañía de Jesús, vinculada al desarrollo de la Contrarreforma, en la que los jesuitas han marcado, y en algún sentido siguen marcando, el despliegue intelectual de la modernidad católica. Por eso, me parece justo ofrecer una lista con algunos pensadores jesuitas más significativos. El lector interesado podrá completarla, incluyendo pensadores de otros grupos religiosos posteriores (oratorianos o redentoristas, Misioneros del Verbo Divino o Hijos de María Inmaculada, por poner unos ejemplos). Éstos son algunos jesuitas importantes que aparecen en el diccionario:

Aldama, J. A.
Álvarez Bolado, A.
Amaladoss, M.
Bea, A.
Boland, J.
Bouillard, H.
Brito, E.
Busto, J. R.
Caba, J.
Cabada, M.
Caturelli, A.
Copleston, F. Ch.
Cornelio a Lapide
Daniélou, J.
Denzinger, H.
Derisi, O.
Dupuis, J.
Ellacuría, I.

Estrada, J. A.
Fitzmyer, J. A.
Gafo, J.
Galot, J.
Galtier, P.
Gracián, B.
Grillmeier, Antioquía
Haight, R.
Hopkins, G. M.
Ignacio de Loyola
La Taille, M. de
Ladaria, L. F.
Lebreton, J.
Léon-Dufour, X.
Lesio, L.
Lonergan, B.
Lubac, H. de
Lugo, J. de
Madrigal Terrazas, S.
Maldonado, J.
Maréchal, J.
Mariana, J. A.
Martini, C. M.
Masiá Clavel, J.
Mateos, J.
Melloni, X.
Mersch, E.
Moingt, J.
Molina, L.
Nobili, R. de
Orbe, A.
Pedro Canisio
Petavio, D.
Pieris, A. de
Pozo, C.
Rahner, H.
Rahner, K.
Régnon, Th. de
Ribadeneyra, P.
Ricci, M.
Ripalda, J.
Rousselot, P.
Scannone, J. C.
Schoonenberg, P.
Segundo, J. L.
Semmelroth, O.
Sesboüe, B.
Sicre, J. L.
Ska, J. L.
Sobrino, J.
Suárez, F.
Sullivan, F. A.
Teilhard de Chardin, P.
Tilliette, X.
Uríbarri, G.
Valadier, P.
Vanhoye, A.

3. La gran tradición

En la segunda mitad del siglo XX han surgido, en el mundo católico, nuevos movimientos eclesiales, con un pensamiento que quiere destacar la fidelidad a la tradición, retomando las raíces de la identidad cristiana, entendida de un confesional. Esa vuelta a la tradición resulta esencial en la Iglesia católica y debe saludarse como positiva, siempre que ella no implique una actitud cerrada ante la búsqueda teológica, social y evangélica del pensamiento cristiano. Será bueno (y arriesgado) recordar algunos de sus representantes principales, pues no todos estarán de acuerdo con la lista que ofrezco ni con la manera de interpretarla:

Aldama, J. A.
Amato, A.
Argüello, F. J. Gómez
Ayuso, M.
Balthasar, H. Urs von
Bonald, L. de
Bouyer, L.
Canals, F.
Castellani, L.
Caturelli, A.
Congar, Y.
Derisi, O.
Donoso Cortés, J.
Escrivá de Balaguer, J.
Fabro, C.
Ferrara, R.
Fisichella, R.
Forte, B.
Gambra, R.
Giussani, L.
González Álvarez, A.
González de Cardedal, O.
González Montes, A.
Grelot, P.
Grillmeier, A.
Guerra Gómez, M.
Guitton, J.
Illanes, J. L.
Jungmann, J. A.
Ladaria, L.
Laurentin, R.
Lira, O.
Lonergan, B.
López Quintás, A.
Lubac, H. de
Lubich, Ch.
Maeztu, R. de
Maistre, J. M. de
Maritain, J.
Marmion, C.
Martínez Camino, J. A.
Mateo-Seco, L.
Maurras, Ch.
Messori, V.
Orlandis Despuig, R.
Pelikan, J.
Pieper, J.
Pozo, C.
Prado, N. del
Quiles, I.
Ramírez, S.
Ratzinger, J.
Rico Pavés, J.
Rivera de Ventosa, E.
Rodríguez, P.
Rouco Varela, A. M.
Rousselot, P.
Saranyana, J.-I.
Sayés Bermejo, J. A.
Scheffczyk, L.
Sebastián Aguilar, F.
Spicq, C.
Tilliette, X.
Trevijano, R.
Vanhoye, A.
Wilhelmsen, F.

4. Nuevos retos, pensadores nuevos

Quiero ofrecer también algunos pensadores que parecen abrir caminos nuevos. Algunos están entre los que han sido amonestados por la Congregación para la Doctrina de la Fe. Todos ellos parecen ofrecer caminos que pueden ser fecundos en el pensamiento cristiano del futuro, desde una perspectiva católica o protestante:

5. Un elenco de pensadores hispanos

Una de las novedades de este diccionario es la de haber señalado el origen y espacio donde han desarrollado su actividad los pensadores cristianos. Escribiendo desde un contexto hispano, me parece conveniente recoger al final algunos ejemplos de la aportación hispana (de lengua castellana). Sería fácil ofrecer una lista de pensadores de otras áreas culturales (alemana, anglosajona, francesa...), pero ello alargaría demasiado este índice. Por eso me limito a citar algunos pensadores de origen hispano:

Luis de Granada
Luis de León
Mariana, J. de
Marías, J.
Marín-Sola, F.
Martín Velasco, J.
Martínez de Osma, P.
Martínez Fresneda, F.
Mate, M. R.
Míguez Bonino, J.
Millán Puelles, A.
Miranda, J. P.
Molinos, M. de
Montserrat Torrents, J.
Muñoz, R.
Murúa, M. de
Nardoni, E.
Navarro, M.
Ortega y Gasset, J.
Pagola, J. A.
Panikkar, R.
Pedro Hispano
Pedro Pascual
Pié i Ninot, S.
Piñero, A.
Poveda Castroverde, P.
Quiles, I.
Rodríguez, P.
Rodríguez de Montalvo, G.
Rof Carballo, J.
Rojas, F. de
Romero Pose, E.
Rovira Belloso, J. M.
Ruiz de la Peña, J. L.
Sabunde, R.
Sahagún, B. de
Salmanticenses
Santa Ana, J. de
Servet, M.
Soto, D. de
Suárez, F.
Tamayo-Acosta, J. J.
Tamez, E.
Tellechea, J. I.
Tirso de Molina
Torres Queiruga, A.
Trías, E.
Unamuno, M. de
Valdés, J. de
Valera, C. de
Vitoria, F. de
Vives, L.
Xiberta, B.
Zambrano, M.
Zaragüeta, J.
Zubiri, X.
Zubizarreta, V.
Zumel, F.

6. Un diccionario con mujeres

Éste no es un diccionario «de mujeres», pues en principio no quiere separar a pensadores y pensadoras, sino recordar y recoger a los que son más significativos en el campo del pensamiento cristiano, prescindiendo de su género y/o sexo. Pero, dado que de hecho el desarrollo institucional, sacramental e ideológico del cristianismo ha estado (y sigue estando oficialmente, en general) en manos de varones, he pensado que es bueno y necesario destacar la aportación de las mujeres. Puede parecer que ella es menor en relación a los varones, porque las mujeres no han podido dedicarse de un modo oficial (ni laboral) al pensamiento, pero es muy significativa y crecerá, sin duda, en los próximos decenios. Podemos afirmar con seguridad que en la línea actual (con el predominio de mujeres en el campo universitario de las ciencias humanas y en la vida de las iglesias), en unos pocos decenios la aportación de las pensadoras cristianas será más abundante (e importante) que la de los varones. Teniendo eso en cuenta (y sobre todo por su valor intrínseco) he querido destacar la presencia de mujeres; no son todas (sólo en Estados Unidos podrían citarse varias docenas más), pero son significativas. Es muy posible (y conveniente) que dentro de poco se pueda escribir un *Diccionario de pensadoras cristianas*. Mientras tanto, la aportación que yo ofrezco (con más de cien pensadoras) puede resultar significativa:

Ágreda, María de
Aleixandre, D.
Amorós, C.
Andrade, B.
Aquino, M. P.
Arana, M. J.
Armstrong, K.
Arriaga Flórez, M.
Azcuy, V. R.
Beatriz de Nazaret
Bedford, N. E.
Berlis, A.
Bernabé, C.
Bingemer, M. C. L.
Børresen, K. E.
Calduch-Benages, N.
Caram, L.
Castellano, E.
Castilla de Cortazar, B.
Catalina de Alejandría
Catalina de Siena
Chittister, J. D.
Colonna, V.
Consolino, F. E.
Cortina, A.
Day, D.
Destro, Ad.
Douglas, M.
Egeria
Elizondo Aragón, F.
Emmerich, A. C.
Escaffre, B.
Estévez, E.
Fischer, I.
Forcades, T.
Fornari-Carbonell, I. M.
Galino Carillo, A.
García Bachmann, M.
Gebara, I.
Gertrudis de Helfta
Giannarelli, E.
Gómez-Acebo, I.
Gramick, J.
Grey, M.
Guyon du Chesnoy, J. M.
Hadewijch de Amberes
Hildegarda de Bingen
Isabel de la Cruz
Isabel de la Trinidad
Isabel de Schönau
Isabel de Villena
Isasi-Díaz, A. M.
Johnson, E.
Juana Inés de la Cruz

Índice general de pensadores